СОДЕРЖАНИЕ:

Предисловие.....5
А
After-postmodernism.....7
Аббаньяно.....8
Абеляр 9
Абсолютная идея.....9
Абсолютное и относительное...10
Абстрактное и конкретное.....10
Абсурд 11
Авангардизм....11
Августин Блаженный....13
Авенариус.....15
Автокоммуникация.....16
Автономия 16
Автор 18
Агностицизм....20
Адекватный 20
Адорно 20
Айдукевич.....22
Айер ...22
Аксиология.....25
Акциденция 28
Алан Лилльский.....28
Александер.....28
Алкоголь.....30
Альберт Великий.....31
Альтюссер.....31
Амальрик 33
Анаксагор.....33
Анаксимандр ...33
Анаксимен 34
Аналитическая философия 34
"Анналов" школа.....36
Ансельм Кентерберийский 37
Антиномии чистого разума.....38
Анти-психологизм.....39
Антихрист.....40
Античная философия....43
Анти-Эдип 49
Антропный принцип....50
Антропология ..51
Антропология философская.....52
Апейрон 52
Апель 52
Апокатастасис ..53
Аполлоновское и Дионисийское...54
Апостериори....54
Апофатическая теология.54
Априори 54
Аренд 55
Ареопагит.....57
Аристотель.....57
Арон ...60
Археология знания.....60
Архетип.....66
Атеизм 67
Атрибут 67
Ацентризм 68

Б
Баденская (Фрейбургская, Юго-западно-германская) школа.....69
Барт Карл.....71
Барт Ролан 72
Батай...74
Бахтин.....75
Башляр 76
Безумие.....82
Белл....83
Белый 84
Беме....86
Бентам.....87
Беньямин.....87
Бергсон.....90
Бердяев 95
Беркли.....98
Бернар Клервоский 99
Бессмертие 100
Бессознательное.....101
Бинаризм 103
Бланшо 105
Блок...106
Блох...106
Бовуар.....109
Бог....110
Богданов.....113
Бодрийяр.....114
Болингброк....117
Больнов.....118
Бонавентура ...120
Бонхёффер 120
Борхес.....121
Бохеньский....122
Боэций.....123

Брентано.....123
Бродель 128
Бруно.....129
Брэдли.....130
Брюнсвик 131
Бубер.....133
Будда.....135
Буддизм.....135
Булгаков.....137
Бультман.....138
Буридан.....139
Быков 139
Бытие 139
"Бытие и время".....140
Бэкон Роджер..152
Бэкон Фрэнсис 152

В

Вальденфельс ..153
Вартофский....154
Вебер.....154
Вездесущность 155
Вейль.....155
Венский кружок 156
Вера...157
Верификация...160
"Веселая наука" 161
Вечное возвращение....162
"Вещь в себе" ..166
Вико 166
Виндельбанд ...167
Вирильо.....168
Виртуальная реальность.....171
Витализм.....173
Витгенштейн...174
Власть 176
Внеземные цивилизации 177
Возможность
и Действительность 178
Возможные миры.....180
Возрождение...181
Вольтер.....182
Вольф 183
Волюнтаризм ..184
Воля...184
Воля к власти ..185
Воскрешение...189
"Воскрешение субъекта".....190
Восприятие....191
Время.....191
Время в деконструкции.191
Время социальное.....194
Врожденные идеи.....194
Всеединство ...195
Всемирная история.....196
Всеобщая связь явлений.199
Вульгарный материализм 200
Высоцкий 200

Г

Гадамер.....203
Галилей.....203
Гармония 205
Гармония сфер 205
Гароди.....206
Гартман Николай.....207
Гартман Эдуард.....208
Гассенди 210
Гвардини.....211
Гваттари.....212
Гегель 213
Гелен.....222
Гельвеций.....224
Гельдерлин....224
Гендер.....227
Генеалогия 228
Генезис 232
Генон.....232
Генотекст/Фенотекст...235
Геополитика...236
Гераклит.....237
Гербарт 238
Гердер.....239
Герменевтика ..239
Герменевтический круг .240
Герцен.....240
Гессе 242
Гёте...243
Гетерономизм..244
Гийом 244
Гилеморфизм ..245
Гилозоизм.....247
Гипотеза 248
Глобальные проблемы

современности 249
Глюксман 250
Гносеология ...251
Гностицизм....252
Гоббс.....253
Голос.....254
Гольбах.....256
Гольдман.....256
Гонсет.....257
Грамматология.....260
Грамши.....269
Гроций 270
Гуманизм 271
Гумбольдт.....271
Гумилёв.....272
Гуссерль 273

Д

Deja-vu.....283
Differance 284
Дадаизм 285
Данте.....286
Дао ...288
Даосизм.....288
Дарвин 288
Движение 289
Двойственной истины теория..289
Деизм 290
Дейк ван 291
Декадентство ..291
Декарт.....291
Деконструкция 294
Делез.....295
Демиург.....300
Демокрит 301
Дерево.....301
Деррида.....304
Деструкция....307
Детектив 307
Детерминизм...310
Деятельность ..311
Джеймисон....312
Джемс 316
Джентиле 317
Диалектика....318
Диалектический материализм.319
Диалог.....320
Диалогизм.....320
Дидро 320
Дильтей.....323
Диоген Лаэртий.....326
Диоген Синопский.....326
Дионисий 327
Дискурс.....327
Дискурсивность 330
Дискурсия, дискурс 332
Диспозитив....332
Диспозитив семиотический.....334
Дисциплинарность, дисциплина .334
Доказательства бытия Бога.....339
Доктор.....339
Дополнительность 340
Досократики...340
Достоевский ...341
Другой.....342
Дуализм 343
Дунс Скот.....344
Дуссель 344
Дьюи.....348
Дюринг.....349
Дюркгейм.....349

Е

Евразийство ...351
Ерофеев.....353
Естествознание.....356

Ж

Жан Буридан ..357
Желание 357
"Жертвенный кризис" ..358
Жест 365
Жижек.....367
Жизненный мир.....369
"Жизненный порыв" ...370
Жизнь 370
Жильсон 371
Жирар.....373

З

Закат метанарраций....377
"Звезда искупления"....379
Зенон Элейский 382
Зенон-стоик ...382
Зеркало природы 383
Зильберман....383
Зиновьев 386
"Зияющие высоты" 387
Знак...391
Знание 392

И

Игра 395
Игра структуры 395
Идеализм 396
Идеальный тип.....398
Идентификации кризис.399
Идентификация 400
Идентичность..400
Идеология.....405
Идея...406
Идиографизм ..407
Измерение.....413
Иисус Христос 415
Ильин В.Н. 416
Ильин И.А. 417
Имидж.....418
Имманентизация 420
Имманентный..420
Инакость.....420
Инвектива.....420
Ингарден.....422
Индийская философия..425
Инструментализм.....426
Интеллигибельный.....427
Интенциональность....427
Интерпретация.....427
Интерсубъективность...429
Интертекстуальность...429
Информация...431

Иоанн Дамаскин 434
Иоанн Дунс Скот.....434
Иоанн Скот Эриугена ..437
Ирония 438
Ирония истории.....439
Иррационализм 440
Искусственное и Естественное.441
Искусственный интеллект.....442
Искусство 442
Ислам 444
Истина.....446
Историцизм ...447
Исторический материализм.....449
История.....450
История философии....451
Итеративность.....453
Иудаизм 454

К

Kritik 459
Калокагатия...462
Кальвин.....462
Кампанелла....463
Камю.....464
Канетти.....465
Кант 465
Карнавал.....469
Карнап 470
Карсавин.....472
Картезианство 473
Касание.....475
Кассирер.....475
Кастанеда 478
Катастрофизм..479
Катафатическая теология.....480
Категоризация 480
Категорический императив.....481
Категория.....481
Католичество..481
Каузальность ..482
Кафка 482
Качество и Количество .483
Киники 483
Китайская философия..483
Клоссовски....484
Коген.....485
Код ...485
Кожа.....486
Кожев 486
"Козел отпущения" 489
Коллаж 492
Коллективное бессознательное...493
Коллингвуд....494
Комментарий..495
Коммунизм....495
Коммуникация.....497
Конвенционализм 498
Кондильяк.....498
Кондорсе.....499
Конструкция...499
Конт 500
Контекст.....502
Конфигурирование.....502
Конфуций.....502
Концепт.....503
Концептуализм.....504
Концепция 505
Корень.....506
Корн 508
Кортасар.....511
Космизм 512
Космос 512
Котарбиньский.....513
Коэволюция ...514
Красота.....514
Кратил.....517
Кристева.....517
Кровь 519
Кронер 520
Кроче.....521
Куайн 522
Кубизм 523
Кузанский Николай....527
Культура.....527
Кун ...529
Кьеркегор.....530
Кэрролл.....531

Л

Лабиринт 533
Лабриола.....534
Лавров.....534
Лакан 535

Лакатос.....538
Ламарк 540
Ламберт 540
Ламетри 541
Ландшафт.....542
Лао-цзы.....542
Лаплас.....543
Лапшин.....543
Ларошфуко....544
Левинас.....544
Леви-Стросс ...549
Левицкий 549
Левкипп.....550
Лего...551
Ле Гофф 551
Лейбниц 552
Ленин 553
Ленинизм 554
Лессинг.....554
Либидо 555
Лидерство.....555
Лингвистика...556
Лингвистический поворот.....557
Лингвистической относительности концепция.....558
Лиотар 558
Лицо 560
"Логика Пер-Ноэля" ...561
Логомахия 562
Логос.....562
Логотомия 562
Логофилия 563
Логофобия 564
Логоцентризм..564
Локк 565
Лопатин 566
Лосев.....568
Лосский В.Н. ..569
Лосский Н.О. ..570
Лотман 571
Лотце.....571
Лукач.....574
Льюис Клайв ..575
Льюис Кларенс.....577
Любовь.....578
Лютер, Людер..580
das Man.....583

M

Modern 583
Майевтика 584
Маймонид.....584
Макиавелли ...584
Маклес 585
Мак-Люэн.....585
Мальбранш....586
Мамардашвили 587
Манн.....589
Манхейм.....590
Марбургская школа неокантианства.....592
Маргинальность.....593
Маринетти 594
Маритен 595
Марк Аврелий Антонин 597
Маркес 597
Маркс 598
Марксизм 599
Марксизм-ленинизм....600
Маркузе.....600
Марсель 601
Марти-и-Перес.....603
Материализм ..606
Материя 606
Мах...608
Машины желания.....609
Мегамашина...612
Мейер 613
Мейерсон 614
Мейнонг 617
Мера 617
Мерло-Понти..618
"Мертвой руки" принцип 619
Метанаррация 620
Метафизика ...621
Метафизика отсутствия.622
Метафора 623
Метаязык 627
Метод 628
Методология ..628
Механицизм ...629
Мид...629
Мистика 630
Миф....634
Мифология....634
Михайловский 638
Мода.....639
Модернизации концепция.....639
Модернизм....642
Модус 643
Молния.....643

Монада.....643
Монизм.....645
Монтень 645
Монтескье.....646
Мор...647
Мораль 647
Моррис.....648
Мортидо.....649
Мунье 649
Мур...651
Мэмфорд.....652

Н

Надежда 653
Наказание.....654
Наличие 656
Нанси 656
Нарратив.....656
Нарциссизм....658
Настоящее.....660
Наторп 660
Наука 661
Наукоучение...663
Научная картина мира..665
Невозможность.....666
Негативная диалектика.668
Нейрат.....671
Нелинейных динамик теория..672
Немецкая трансцендентально-критическая философия.674
Необарокко ...675
Необходимость и Случайность . .675
Неодетерминизм.....675
Неокантианство.....681
Неомарксизм ..682
Неоплатонизм..682
Неопозитивизм.....683
Неопрагматизм.....683
Неорационализм 685
Не-Я 688
Нигилизм 689
Николай Кузанский....690
Ницше.....692
Новак 695
Новалис.....696
Новгородцев...696
Новояз.....697
Нозик 698
Номадология ..699
Номинализм...700
Нонселекции принцип..701
Нонсенс.....702
Ноосфера 703
Ноумен 703
Ноэзис и Ноэма 703
Нулевая степень.....704

О

Образование понятий ..707
Общественного договора теория 707
Общество 709
Объект.....710
Означаемое....710
Означающее ...710
Означивание...710
Окказионализм.....711
Оккам 711
Оккамизм 711
"Оно" 711
Онтология.....712
Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм ..714
Опредмечивание и распредмечивание 715
Опыт.....715
Оргазм.....716
Ориген.....716
Ортега-и-Гассет 718
Ортодоксия....720
Оруэлл.....720
"Осевое время".....723
"Основной вопрос философии".723
Остин.....724
Откровение....725
Отражение 728
Отсутствие 728
Отчуждение....728
"Охота на Снарка".....728
Ощущение.....730

П

Парадигма 731
Парацельс.....731
Парейсон.....732
Парменид 732
Паскаль.....733
Пастиш 734
Патнэм 735
Патристика....736
Переоткрытие времени .737
Перипатетическая школа.....740
Персонализм...740
Петр Абеляр...741
Петр Дамиани 742
Петр Ломбардийский...742
Петров.....742
Пешё 749
Пико Делла Мирандола 749
Пиррон 749
Пирс 750
Письмо 751
Пифагор 753
Пифагореизм ..753
Плато 754
Платон 755
Плеснер.....760
Плетон 761
Плеханов.....761
Плоскость.....761
Плотин 763
Плоть 764
Плоть мира....764
Поверхность...765
Повторение....766
Позитивизм....766
Познание.....766
Полани 767
Полибий 767
Понимание 767
Поппер 769
Порнография ..771
Порядок дискурса 771
Постистория...774
Постколониальные исследования 776
Постметафизическое мышление...777
Постмодернизм 778
Постмодернистская социология..781
Постмодернистская чувствительность 784
Постмодернистский империализм 785
Постпозитивизм.....785
Постструктурализм 785
Постулат.....787
Поэтическая функция языка.787
Поэтическое мышление.787
Правда 789
Право 791

Провославие...792
Прагматизм ...793
Праксеология..794
"Праксис".....795
Предопределение 796
Предсознательное 797
Представление 798
Пригожин.....798
Природа 799
Присутствие ...800
Причина и Следствие...800
Проблематизация.....801
Провиденциализм 802
Прокл 802
Пролегомены ..803
Пропедевтика..803
Просвещение ..803
Пространство и Время..804
Протагор.....804
Протестантизм.....804
Протестантская этика ..805
Псевдо-Дионисий Ареопагит..807

Психоанализ...808
Психология....808
Публика 808
Пустой знак ...810

Р

Ressentiment ...813
Развитие 814
"Разделение языков" ...814
Различие/Повторение...816
Различия философия ...817
Распредмечивание 818
Рассеивание....818
Рассел 819
Рационализм...822
Реализм.....823
Религия 824
Репрезентация..826
Рефлексия 828
Ризома.....829
Рикер.....831
Риккерт.....833
Римский клуб ..833
Ритуал.....839

Роджер Бэкон..839
Розанов.....840
Розенцвейг 841
Розеншток-Хюсси.....842
Ролс...850
Романтизм.....851
Ромеро.....852
Рорти.....855
Ротхакер 858
Руины 859
Русская философия.....859
Руссо 862

С

Савонарола....865
Сад ...867
Самосознание..869

Самость.....871
Сартр.....871
Сахаров.....873
Сведенборг....875
Сверхчеловек ..876
"Сверх-Я".....878
Свифт 878
Свобода.....880
Свобода воли..881
Сеа....882
Секс...885
Сексизм.....889
Секст Эмпирик.....890
Сексуальная революция.890
Сексуальность в постмодернизме 891
Селларс.....892
Семанализ.....893
Семиозис.....895
Семиотика.....895
Семь мудрецов.....896
Сенека.....896
Сен-Симон 897
Сенсуализм....898

Серио.....898
Символ 899
Симулякр 900
Симуляция 901
Синергетика ...902

Синтетическое априори.913
"Скандал в философии".914
Скептицизм....914
Складка.....915
Складывание...918
Сковорода.....920
Скотизм.....920
Скот Эриугена 920
Скриптор 920
След...921
"Слова-бумажники"....921
СМД-методология.....923
Смерть.....926
Смерть в деконструкции 927
"Смерть Автора" 935
"Смерть Бога" 936
"Смерть субъекта".....937
Смысл и Значение 939
Соблазн.....940
Соборность....941
Событие 941
Событийность 946
Советская философия ..949
Содержание и Форма...949
Сознание.....950
Сознательное ..951
Сократ.....951
Сократические школы..953
Солженицын...955
Солидарность..957
Солипсизм 957
Соловьёв.....957
Соссюр 959
Софиология ...960
Софистика.....961
София 961
Социализация..964
Социализм 966
Социальная психология.967
Социальная философия.969
Социальная экология...969
Социальное....970
Социальное время 971
Социальный реализм...973
Социологический психологизм .
.975
Социология....975
Социология знания 980
Спенсер.....984
Спиноза.....986
Спиритуализм..986
Средневековая философия.....987
Сталин.....990
Степин.....991
Степун.....991
Стиль научного мышления.....992
Стоицизм 993
Страхов.....994
Струве.....995
Структурализм.....996
Структурно-функциональный
анализ 997
Суарес.....1000
Сублимация ..1000
Субстанция...1001
Субъект и Объект.....1001
Суворов.....1001
Судзиловский.....1002
Судзуки 1003
Судьба.....1003
Суфизм 1006
Сущность и Явление ..1008
Схоластика...1009
Счастье 1012
Сюжет.....1013
Сюрреализм ..1015

Т

Танатос.....1017
Тарский.....1017
Творческая эволюция..1018
Творчество ...1019
Теизм.....1019
Тейяр де Шарден 1021
Текст 1022
Текстовой анализ.....1023
Текстуальные стратегии.....1023
Тектология ...1024

Телеология ...1025
Телесность....1026
Тело.....1026
Тело без органов 1030
Тематический анализ науки.....1032
Теодицея.....1033
Теология 1033
Теория.....1035
Теософия.....1036
Терминизм ...1037
Тертуллиан...1038
Теургия 1039
Тиллих.....1039
Тождества философия .1040
Тождество и Различие .1040
Тойнби 1041
Толанд.....1041
Толкин.....1042
Толстой.....1043
Тоффлер 1044
Традиционализм.....1045
Традиция.....1047
Трансгрессия...., . .. .1048
Транс-дискурсивность.1050
Трансформационные процессы в обществе....1051
Трансцендентальная феноменология.....1052
Трансцендентальное воображение..1054
Трансцендентальное единство апперцепции..1055
Трансцендентальное означаемое ...1056
Трансцендентальный субъект ..1057
Трансцендентное и трансцендентальное...1058
Трансценденция 1059
Тренделенбург 1059
Трубецкой Е.Н. 1060
Трубецкой Н.С. 1062
Трубецкой С.Н. 1063
Тулмин 1064
Турен.....1065

У

Уайтхед.....1067
Уильям Оккам 1068
Украденный объект...1069
Унамуно 1070
Универсалии..1072
Утопия.....1073
Учителя Церкви 1074

Ф

Фалес.....1075
Фальсификация 1075
Фашизм, национал-социализм..1075
Федоров 1076
Федотов.....1077
Фейерабенд...1078
Фейербах.....1079
Феминизм....1080
Феноменология.....1081
Фенотекст....1083
Философия ...1083
Философия Возрождения.....1085
Философия жизни.....1086
Философия истории...1087
"Философия латиноамериканской сущности".....1088
Философия техники ...1093
Философская антропология ...1095
Философские основания науки...1097
Фихте.....1098
Фишер.....1099
Флоренский...1100
Флорентийский платонизм.1103
Флоровский ..1103
Фома Аквинский 1106
Фонологизм ..1109
Франк 1110
Франциск Ассизский ..1112
Фреге.....1113
Фрейд 1114
Фромм.....1115
Фуко 1118
Футуризм 1124

Х

Хабермас.....1125
Хайдеггер 1134
Хайек.....1144
Хайлер.....1145
Хайям 1146
Хаос.....1150
Хаосмос.....1150
Хартшорн....1151
Хейзинга.....1152
Хенгстенберг..1153
Хинтикка.....1154
Хлебников....1155
Холтон 1158
Хомский 1159
Хомяков 1160
Хора 1160
Хоркхаймер ..1162
Хрисипп 1162
Христианство 1163
Христос.....1165
Хронос 1165
Хюбрис 1165

Ц

"Центризм"...1167
Церковь.....1170
Цивилизация..1170
Циолковский..1171
Цицерон 1172

Ч

Человек.....1173
Чернышевский 1174
Читатель.....1175
Чтение.....1179

Ш

Швейцер 1183
Шелер 1183
Шеллинг 1187
Шестов 1191
Шизоанализ ..1192
Шиллер.....1196
Шлегель 1197
Шлейермахер 1198
Шлик.....1199
Шопенгауэр ..1200
Шпенглер 1202
Шпет.....1203
Штейн.....1205
Штейнер 1205
Штирнер.....1206

Э

"Эго".....1207
Эдвардс.....1207

Эдипов комплекс 1208
Эзотеризм....1209
Эйдос.....1210
Экзегетика....1210
Экзистенциализм 1212
Экзистенция ..1214
Эко...1216
Экологический кризис.1217
Экология.....1217
Экспериментация.....1218
Экспрессионизм 1219
Экстаз 1221
Экхарт.....1221
Элементы 1222
Элиаде.....1222
Эллюль 1224
Эманация 1225
Эмпедокл.....1226
Эмпиризм 1227
Эмпирическое и Теоретическое..1227
Энгельс 1227
Энциклопедия.....1228
Эон 1228
Эпиктет.....1229
Эпикур.....1230
Эпистема.....1230
Эпистемология.....1232
Эразм Роттердамский .1233
Эренберг.....1233
Эрн 1234
Эрос.....1235
Эротика текста.....1235
Эстетика 1238
Этика.....1240

Ю

Юм 1243
Юнг.....1244
Юнгер 1246
Юстин.....1248

Я

Я 1249
Язык 1250
Язык искусства.....1255
Язык-объект..1257
"Язык тела" ..1257
Языковые игры.....1259
Язычество....1261
Якобсон.....1262
Яковенко.....1265
Ян и Инь.....1266
Ясперс.....1267
Авторы статей.....1271

Когда слова утрачивают свое значение, народ утрачивает свою свободу.
Конфуций (версия перевода Ф.А. фон Хайека)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое третье - исправленное - издание "Новейшего философского словаря" продолжает международный проект "Гуманитарная энциклопедия", осуществляемый Минской философской школой. Инициированный первой версией "Новейшего философского словаря" (Минск, 1999), а также изданиями "Всемирная энциклопедия. Философия" (Москва - Минск, 2001) и "Всемирная энциклопедия. Философия XX век" (Москва - Минск, 2002), подготовленными к печати в 2000 году, проект обрел качественно новое продолжение в рамках серии "Мир энциклопедий", задуманной и созданной директором ООО "Интерпрессервис" И.С. Фалько и директором издательства "Книжный Дом", кандидатом философских наук С.В. Кузьминым. В рамках осуществления этого замысла вышли в свет "Новейший философский словарь" (2001 - второе издание, исправленное и дополненное); энциклопедии "Постмодернизм" (2001), "История философии" (2002), "Эзотеризм" (2002), "Социология" (2003), к печати готовятся оригинальные издания "Религия", "Социальная философия", "Психоанализ", "Политология", "Культура" и др. Коллектив авторов, принадлежащих к Минской философской школе, а также исследователи из Москвы, Волгограда, Санкт-Петербурга, ближнего и дальнего зарубежья ориентировались не только на адекватную теоретическую реконструкцию философской классики, но и на возможно более подробное освещение современных философских реалий: постмодернизма, постструктурализма, феноменологии, философской герменевтики и т.д.

В книге собрано около 1000 аналитических статей, посвященных фундаментальным понятиям классической, неклассической и постнеклассической философии, а также авторам, чье философское творчество определило базовые тенденции развития современной философии.

Особое место занимает в структуре словаря блок статей, посвященных феноменам философской традиции, которые, относясь к предшествующим периодам развития культуры (вплоть до античности) и будучи, казалось бы, сугубо периферийными феноменами в культурном пространстве прошлого, в контексте современной философии получают "второе дыхание", актуализируясь в ином, подчас совершенно неожиданном качестве. Например, парадигма стоицизма в принципиально нетрадиционном ключе переосмыслена в философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, понятие "эон" получило новаторскую интерпретацию в рамках концепции "переоткрытия времени", идея Логоса вновь оказалась в фокусе философского интереса в контексте постмодернистской критики логоцентризма европейской культуры, деизму как явлению культуры западного образца дается сегодня совершенно новое объяснение в свете идей современного неодетерминизма, ницшеанская парадигмальная фигура "воли к власти" вновь актуализируется (и иначе воспринимается) в свете постмодернистской концепции "воли к истине", феномен телесности радикально по-новому трактуется в методологии шизоанализа, в контексте постмодернистской текстологии обрели нетрадиционное звучание понятия "сексуальность", "желание", "эротизм" и т.п.

В процессе составления словника данного словаря научные редакторы сочли необходимым отказаться от включения в его строй тех исторических персоналий и интеллектуальных феноменов, традиционное присутствие которых в подобного рода литературе было объяснимо соображениями политических и идеологических противостояний.

Кардинальные общественные трансформации позитивной направленности традиционно дополняются системным "исправлением слов", а также многомерным переосмыслением места и роли исторических персонажей в историко-философской и интеллектуальной традициях. Это обязательное условие для достижения перспективы изменения доминирующего цивилизационного типа на постсоветском пространстве.

Научные редакторы благодарят за помощь Пальмиро и Людмилу Чиккарелли (Ciccarelli) (Италия), Жанну Дрековик (Drekovic) (США), Валерия Звягинцева, Анну Опанасенко.

Словарь не содержит сокращений, помимо общеупотребительных; отсутствие инициала перед фамилией персонажа означает отсылку к соответствующей статье издания.

А.А. Грицанов, М.А. Можейко, Т.Г. Румянцева, А.И. Мерцалова, В.Л. Абушенко, Т.С. Протько, К.И. Скуратович

AFTER-POSTMODERNISM - современная (поздняя) версия развития постмодернистской философии - в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма (см. Постмодернистская чувствительность, Пустой знак, Деконструкция, Означивание, "Смерть субъекта", Номадология). В своем оформлении во многом стимулирован таким феноменом современной культуры постмодерна, как "кризис идентификации", и содержательно разворачивается как

генерирование программ преодоления последнего (см. Воскрешение субъекта). В этом контексте может быть выделено два фундаментальных вектора трансформации парадигмальных установок постмодернизма на современном этапе его развития: 1) вектор программного неоклассицизма, т.е. "культурного классицизма в постмодернистском пространстве" (М.Готдингер), предполагающий существенное смягчение критики референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и отказ от радикальной элиминации феномена означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики (см. Означивание); указанная установка инспирирует формулировку такой задачи, как "реанимация значения" (Дж.Уард) или "возврат утраченных значений" - как в денотативном, так и в аксиологическом смыслах этого слова (М.Готдинер), что приводит к оформлению (восстановлению) соответствующих проблемных полей в рамках постмодернистского типа философствования (проблемы денотации и референции, условия возможности стабильной языковой семантики, проблема понимания как реконструкции исходного смысла текста и т.п.); 2) коммуникационный вектор, смещающий акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную и центрирующийся, в связи с этим, вокруг понятия Другого. Современная культура обозначается Бодрийяром как культура "экстаза коммуникации" (показателен в этом отношении аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике названий фундаментальных для соответствующих периодов философской эволюции трудов: от "Бытия и времени" Хайдеггера к "Бытию и Другому" Левинаса). Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социокультурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как "голос Другого"), то А.-Р. задает концепту "Другой" новую (коммуникационную) интерпретацию, в системе отсчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самодовлеющей (см. Другой). В качестве водораздела между классическим постмодернизмом и современным может быть оценена концепция Апеля, - в частности, понимание им языка и языковых игр. Апель рассматривает язык не в контексте субъект-объектных процедур праксеологического или когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. - Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы - соответственно - объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка последних Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Хинтикки - на взаимодействие между "Я" и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой - истинность высказывания, - то Апель трактует языковую игру как субъект-объектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст - как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского "судьбоносного означающего" над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм прочтения, тем не менее, предполагает аутентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как

коммуникационный партнер. - Ставкой в игре оказывается не истина объектного, но подлинность субъектного.

М.А. Можейко

АББАНЬЯНО (Abbagnano) Никола (1901-1990) - итальянский мыслитель, философ, основоположник концепции "позитивного экзистенциализма". Основные сочинения А., посвященные данной концепции: "Структура экзистенции" (1939), "Введение в экзистенциализм" (1942), "Позитивный экзистенциализм" (1948), "Возможность и свобода" (1956), а также ряд статей, написанных им в 1940-1950-е. Уже в ранних работах "Истоки иррациональной мысли" (1924), "Проблема искусства" (1925), "Новый английский и американский идеализм" (1928) А. приходит к отрицанию автономной диалектики мысли, предполагая действие скрытой силы, господствующей над ней. Мысль выступает у него как символ движений, противоречий, ситуаций самой жизни. Как, по А., символ не является самостоятельным, а черпает свою ценность и значение из того, что являет и выражает, так и мысль, представленная на уровне логичности, не может быть абсолютно чистой, автономной. В "Принципе метафизики" (1936) А. пишет: "Если сердце имеет доводы, которые не понимает разум, значит необходимо найти разум, который использовал бы, как свои, доводы сердца". Именно экзистенциализм, по мнению А., устраняет отчужденность между мыслью и жизнью. Выводы относительно человеческого существования в мире, осуществленные немецким экзистенциализмом, подтолкнули А., а также А.Карлини, Парейсона, Ф.Ломбарди к спецификации тематики итальянского экзистенциализма с акцентом на ценностном характере бытия человека ("Принцип философии бытия" - Э.Пачи, "Структура экзистенции" - А.). С целью популяризации основных тем экзистенциализма в 1943 журналом "Primato" проводится опрос крупнейших итальянских мыслителей и постепенно вырабатывается новый угол зрения, более оптимистичный, чем в немецком экзистенциализме, который позже был охарактеризован Н.Казине в статье "Отступление и падение экзистенциализма" в "Saturday Review" (1959) таким образом: "Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Человеческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель пораженчества, но со временем его чувство меры заявит о себе и он будет жаждать вдохновения и позитивной ценности". Экзистенциализм, делает вывод А., оставил человека на погибель, так как отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, установку, способную противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволить смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой. В связи с этим А. пересматривает назначение философии, анализирует экзистенцию в различных формах ее проявления, формирует новый категориальный аппарат, хотя при этом активно использует ряд терминов Хайдеггера, Ясперса и Сартра. Исходной посылкой учения А. является то, что философия призвана рассматривать человека не как объект или же растворяться в его субъективности, а в проблематичности его собственного существования. Философия должна бороться за свою собственную жизнь, доказывая ее непреложную возможность, тем самым разрешая собственную проблему, но не устраняя ее. А. отрицает божественное познание мира, т.е. полное обладание всем возможным знанием. Он различает необходимое знание, которое характеризует бесконечную мыслительную жизнь, и проблематичное - как выбор и

решение проблемы существования конечного человека, которое в качестве своей нормы и высшей категории рассматривает "возможность". Таким образом, проблематичный характер отношения между философией и реальностью, т.е. "возможность" не может формироваться как незаинтересованное самопознание (как это репрезентирует феноменология); поэтому философия не является, по мнению А., познанием или наукой. Привнося ценностный момент в существование отдельного конечного человека, а не абстрактного индивида, выступив с призывом, требующим ответственности за свое решение в выяснении отношения с миром, самим собой и другими людьми, Аббаньяно провозглашает философию экзистенцией, экзистенциальным актом: "если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свои основания...". В данном случае взгляд на природу философии у А. совпадает с точкой зрения Ясперса, согласно которому философия призвана "сообщать" себя людям, давать им путь для понимания себя. (Но если А. предлагает вариант гуманистического оптимизма, веры в возможности человека, то Ясперс проявлял в этом отношении определенный пессимизм, делая упор на жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существовании: смерть, страдание, предоставленность человека воле случая, неизбывная виновность Я.) В работе "Структура экзистенции" А. подчеркивает, что экзистенциальный акт - это акт проблематичной неопределенности, с одной стороны, и подлинного решения - с другой. Иногда человек, указывает А., не принимает никаких решений, рассеян, не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями. А. выявляет движение экзистенции как самоопределение человека. Он указывает, что структура экзистенции - это призыв к решению, движение, но не само решение. Не услышать призыв - возможность греха, погружение в жизнь такую, как она есть, расслабленность. Альтернативой экзистенции выступает, согласно А., вовлеченность: вовлекаться в экзистенцию - значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему верным. Только в силу вовлеченности экзистенциализм может укорениться в своей возможности. Как уже отмечалось, категория "возможного" является одной из основополагающей в концепции А., хотя первым, придавшим этому понятию особое значение, был Кьеркегор, подчеркнувший негативную перспективу возможного, показавший, как оно разрушает всякое человеческое ожидание. У А. категория возможного выступает как метод - очерчивает всюду возможное быть, которое является возможным не быть. Возможность как отношение с бытием подтверждается замечательной ссылкой А. на Платона в "Софисте": "Я утверждаю теперь, что все обладающее по своей природе либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие от чего-то незначительного и только один раз - все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность". Эта же категория является определяющей и в характеристике А. "негативного" экзистенциализма, проявляющейся в различных человеческих ситуациях. Первая ситуация, в которой присутствует равнозначность всех возможностей, где каждый выбор оправдан, описывается философией Сартра и Камю. Каждый человек, будучи абсолютно свободным, проектирует свой мир, будучи ответственным за свой выбор. Но всякий проект, будучи ограниченным, отдельно взятым сознанием, наталкивается на реальность и, следовательно, обречен на неудачу. "Неизбежная судьба делает равнозначными все виды человеческой деятельности", - пишет А. в работе о Сартре под названием "Человек - несостоявшийся творец собственной судьбы". Выбор, считает А., который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, - невозможен: это отказ от выбора, невозможность возможности. Другая ситуация, согласно А., возникает,

когда существует равнозначность всех возможностей за исключением одной - возможности смерти. В статье "Существование человека в мире" А. характеризует взгляд Хайдеггера на существование человека, как способного строить проекты на будущее ("проект смысла бытия вообще может быть сделан в горизонте времени"), но посредством выбора возможностей, которые он унаследовал от прошлого. В силу этого, человеку достается один выбор - "бытие-для-смерти" - единственный и в силу этого необходимый. Превратить ли свою жизнь в непрерывный похоронный обряд или же отнестись к смерти как к факту среди прочих? Ни позиция Хайдеггера, ни Сартра не удовлетворяют А. Как сгнившее яблоко отсыхает и падает, но дерево остается плодоносным, так и смерть, по его мысли, заставляет нас жить, открывая новые возможности в их прозрачности, отвлекая от всего, что рассеивает человеческую личность, устраняя наносное. Рождение и смерть, считает А., раскрывают нашу связь с другими людьми. А. предлагает третий путь, представляющий возможность в качестве поиска, направленного на установление границ и условий самой возможности. Он называет ее трансцендентальной возможностью, выражающей вовлеченность человека по отношению к бытию; трансцендентальная возможность прикрепляет его к Бытию, вводит в коэкзистеициальное сообщество, в должное, в смысле верности, самому себе и судьбе. Осуществляется выбор самого себя в соединении прошлого с будущим: решение решать не имеет оттенка предоопределенности и находится в руках человека - "человека выбирающего". С точки зрения А., человеку нужно решиться на судьбу в силу временности своего существования, прикрепиться к Бытию, которое находится за пределами этой временности. Но это решение относительно себя не является у А. ницшеанским мотивом "любви к дальнему" и разрывом с "ближними", или же противопоставлением толпе отдельного индивида, остро ощущающего обезличенность своего существования (Ясперс). Выбор человека, пишет А., вовлекает его в отношение с другими людьми, которые гарантируются нормой собственной возможности: мы понимаем других людей и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем себя. Одновременно происходит включение человека в мир. Бытие трансцендирует экзистенцию и в то же время формирует индивидуальность человека; включает экзистенцию как свою составную часть, становясь местом встречи и общения человека с другими людьми. Принятие мира как акт самовключения в мир означает принятие чувственного опыта и выступает у А. в форме исследования, где чувственный опыт, с одной стороны, упорядочивается и контролируется, с другой же, - выступает как система объективной детерминации. Основной характеристикой природы мира, по мнению А., является телесность и поэтому, постигая мир, человек исследует телесность как таковую в пространстве и времени. Таким образом, в частности, выявляет себя наука как начало принятия мира и связанность с подлинной природой человека. Человеческий выбор, как полагал А., осуществляется в мире на фоне свободы, которая имеет тройственный смысл: 1) признание возможности как отношение с бытием, упрочение его в реализации Я и своего предназначения; 2) единство Я и предназначения определяет единство мира; 3) Я способно реализовать себя лишь в сообществе людей на основе солидарности, дружбы, любви. Экзистенциализм не постулирует креативной свободы, человек не является центром мира. Мир не устроен и не предопределен для целей человека, иначе бы утратился смысл человеческого существования, его проблематичность. Принятие мира в свойственном ему бытии, в его порядке - необходимое условие самореализации. Человеческая свобода, пишет А., это реальная, ужасная свобода, поэтому экзистенциализм едва ли можно представить как философию, превозносящую человека и его судьбу, дающую полные гарантии. Тем не менее, концепция "позитивного экзистенциализма" А., подтверждая проблематичность человеческого

существования в мире, содержит конструктивный момент, освещая возможность отношения человека с Бытием как подлинную. А. также автор книг "История философии" (в трех томах, 1946-1950) и "Философия, религия, наука" (1947).

Т.В. Комиссарова

АБЕЛЯР Пьер - см. ПЕТР АБЕЛЯР.

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

Т.Г. Румянцева

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ (лат. absolutus - отделенное, отпущенное и лат. relativus - отнесенное в то или иное место) - противоположные по смыслу и сопряженные философские категории. А. - безусловное, независимое, безотносительное, самостоятельное, непреложное, само по себе сущее, несотворимое, вечное, всеобщее. О. (релятивное) - временное, зависящее от тех или иных условий и обстоятельств и, следовательно, изменчивое; обусловливаемое системой отсчета и оценок, а потому несовершенное и преходящее, характеризует явление в его отношениях и связях с другими явлениями и в зависимости от них. А. и О. выражают в своей взаимосвязи меру проявления безусловного в условном, вечного во временном, совершенного в несовершенном, субстанции в акциденциях и т.д. Понятия А. и О. первоначально толковались как выражение единства и противоположности мира видимых преходящих явлений и его скрытой непреходящей основы. А. в древнегреческой философии определялось как сторона совершенства, завершенности, самодостаточности сущего и выражалось в понятиях "по природе", "в чистом виде", "само по себе". У Аристотеля О. выступает как нечто, зависящее от другого или относящееся к другому. В средневековой философии господствовало религиозное толкование А. как "божественного", противостоящего О. - "земному", "мирскому". В философии Нового времени (в особенности в немецкой трансцендентально-критической традиции) выделялись различные аспекты А. и О., которые раскрывались в системе понятий "в себе", "для другого", "для себя", "само по себе" и т.п. В системе категорий "материалистической диалектики" постулировалось, что движущаяся материя в целом ничем не обусловлена и не ограничена, вечна и неисчерпаема, т.е. абсолютна. Бесчисленные виды и состояния материи, конкретные формы ее движения, бесконечно сменяющие друг друга, временны, конечны, преходящи, относительны. Каждая вещь относительна, но она частица целого и в этом смысле содержит в себе элемент А.; то, что в одной связи относительно, в другой - абсолютно и т.д. В современной философии при истолковании А. как достигнутого чистого совершенства и уже реализованной бесконечности оно описывается как самодовлеющая, самозаконная (автономная), трансцендентная, непостижимая, вечная, ничем не ограничиваемая и сама себе непосредственно создавшая место сущность, всецело противоположная миру отношений (например, А. пространство). Соответственно, мир отношений и человеческое познание оказываются лишенными моментов А. и описываются в духе релятивизма. Если же А. задается как потенциальная бесконечность, то оно мыслится как проект будущего - идеал полноты и совершенства, его контуры постепенно проявляются и складываются через неисчерпаемое множество отношений вещей и процессов. Концепция А. как самодовлеющей и свободной сущности логически противоречива: изоляция есть форма несвободы, а действенность А. предполагает его открытость иному бытию и погружение в мир отношений. А. может постулироваться либо как "целое", создающее свои части

(отношения) и не сводящееся к их сумме, либо, наоборот, как нечто, образуемое суммой относительных форм существования за бесконечно долгое время.

А.А. Грицанов

АБСТРАКТНОЕ и КОНКРЕТНОЕ - философские категории, обозначающие ступени познания действительности, выраженные в гносеологическом законе восхождения от А. к К. А. (лат. abstractio - отвлечение, удаление) - мысленный образ, полученный путем отвлечения (абстрагирования) от тех или иных несущественных свойств или отношений предмета с целью выделения его существенных признаков; теоретическое обобщение, позволяющее отразить основные закономерности исследуемых явлений, изучать и прогнозировать новые, неизвестные закономерности. В качестве абстрактных объектов выступают целостные образования, составляющие непосредственное содержание человеческого мышления (понятия, суждения, умозаключения, законы, математические структуры и др.). Специфика абстрактного объекта определяется спецификой абстракции. Различают несколько типов абстракции: 1) абстракция отождествления, или обобщающая абстракция, в результате которой выделяется общее свойство исследуемых объектов. Данный вид абстракции считается основным в математике и математической логике. Например, взаимно однозначное соответствие между множествами характеризуется тремя важнейшими свойствами: симметричностью, транзитивностью и рефлексивностью. Если между определенными объектами существуют отношения с данными свойствами, то с помощью такого отношения, аналогичного равенству, выделяется некоторое общее свойство, присущее всем этим объектам; 2) абстракция аналитическая, или изолирующая, в результате которой четко фиксируются свойства объектов, обозначаемые определенным именем ("теплоемкость", "растворимость", "непрерывность", "четность", "наследственность" и др.); 3) абстракция идеализирующая, или идеализация, в результате которой образуются понятия идеализированных (идеальных) объектов ("идеальный газ", "абсолютно черное тело", "прямая" и др.); 4) абстракция актуальной бесконечности (отвлечение от принципиальной невозможности зафиксировать каждый элемент бесконечного множества, т.е. бесконечные множества рассматриваются как конечные); 5) абстракция потенциальной осуществимости (отвлечение от реальных границ наших возможностей, нашей ограниченности собственной конечностью, т.е. предполагается, что может быть осуществлено любое, но конечное число операций в процессе деятельности). Иногда, как особый тип, выделяют абстракцию конструктивизации (отвлечение от неопределенности границ реальных объектов, их "огрубление" с целью схватывания в "первом приближении)". Пределами или интервалами А. как обобщенного образа являются интерпретации (например, понятие мнимого числа) и информационная полнота (наличие семантической интерпретации и осмысление на материальных моделях). К. (лат. concretus - густой, твердый, сросшийся) - реально существующее, вполне определенное, точное, предметное, вещественное, рассматриваемое во всем многообразии свойств и отношений (в отличие от А.). К. в мышлении - это содержание понятий, отражающих предметы или явления в их существенных признаках, деление понятий на К. и А. в логике есть следствие различения отображения предмета и его свойства.

С.В. Воробьева

АБСУРД (лат. absurdus - нелепый, от ad absurdum - исходящий от глухого) - термин интеллектуальной традиции, обозначающий нелепость, бессмысленность феномена или явления. (Разработку "философии А." в первую очередь принято ассоциировать с экзистенциализмом Сартра.) Понятие "А." стало использоваться экзистенциализмом как атрибутивная характеристика отношений человека с миром, лишенным "смысла" и враждебным человеческой индивидуальности: не стоит придавать смысл всему тому, что происходит. Осознание отчуждения человека от мира и самоотчуждения индивида порождает "абсурдное сознание" (Камю, "Миф о Сизифе. Эссе об абсурде"). Согласно сознанию такого типа адекватная коммуникация с "другими" невозможна: взгляд иных невыносим, эти "другие" суть посюсторонний ад. Любая попытка покинуть эту ситуацию А. - по определению абсурдна сама по себе. Лишь Существование (а не Бытие) реально, но это - реальность прибрежного песка, зыбкая и ненадежная. Свобода абсолютна, все безразличны друг другу - выбор не обсуждаем, он неизбывно задан. Единственный не-А., согласно экзистенциализму, - постоянная честность перед самим собой, готовность к помощи любому человеческому существу. Это - единственная деятельность, достойная уделосоразмерного выбора. Либо помощь несчастным и убогим, либо самоубийство - такова альтернатива, по Сартру, подножия "Стены", стены А. Понятие "А." нередко использовалось в середине 20 ст. и для критики претензий научного разума, бессильного перед непостижимостью мира, которую можно постичь лишь через кардинальную переинтерпретацию подходов и установок традиционного естествознания (см. Синергетика), либо через художественное сознание. Тема А. была присуща творчеству С.Беккета, Э.Ионеско, С.Дали, А.Тарковского и мн.др.). В традиционной логике "доведение до А." предполагает доказательство внутренней противоречивости утверждения. В повседневной жизни понятием "А." принято обозначать утрату субъектом действия его смысла. При условии недостаточности инструментария и информации для адекватной оценки ситуации и принятия сбалансированного решения как "абсурдную" оценивают саму ситуацию.

А.А. Грицанов

АВАНГАРДИЗМ (от фр. avant-garde - впереди идущий) - компонента культуры, ориентированная на новаторство и характеризующаяся резким неприятием традиции. Исходно термин "А." был перенесен Т.Дюре из сферы политики в область художественной критики (1885). В широком своем смысле понятие "А." может быть апплицировано на соответствующую тенденцию любой культурной традиции (например, известная интерпретация позднеримской культуры в качестве А.); в строгом (узком) своем смысле относится к творческим поискам первой половины 20 в. Формирование А. связано с отказом от позитивизма в эстетике и реализма в искусстве, а также с доминированием в сфере политики коммунистических и анархистских теорий. Общекультурными предпосылками становления А. выступают: философские идеи Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора, Бергсона, Хайдеггера, Сартра; конституирование лингвистики в качестве дисциплины, имеющей выраженную философскую размерность (см. Язык); обращение психологии к фрейдизму; а также

отход от европоцентризма и повышенное внимание к восточным культурам; возникновение в культуре такого феномена, как антропософия. В качестве непосредственных предтечей А. могут рассматриваться эстетика романтизма, разработавшая концепцию антиимитационной (так называемой "музыкальной") живописи и обозначившая вектор внимания художественного творчества к феноменам подсознания, а также импрессионизм, заложивший такие тенденции (оказавшиеся чрезвычайно важными для развития А.), как массовый внеиндивидуальный характер героя и весьма индивидуальная, остро личная точка зрения самого художника. По своему происхождению А. - это художественная программа искусства изменяющегося мира - мира ускорения индустриального прогресса на базе продвинутой технологии, урбанизации, омассовления стиля и образа жизни. Проблема соотношения А. с модернизмом имеет несколько измерений. С одной стороны, с точки зрения своих концептуальных оснований А. тесно связан с модернизмом своим неприятием реалистической эстетики и практически представлен теми же школами, что и модернизм в художественном своем измерении, однако в функциональном отношении А. может быть специфицирован как значительно более отчетливо педалирующий тенденции социального протеста, нежели модернизм. Вместе с тем модернизм как социокультурный феномен существенно шире А. как по своему содержанию, так и по социокультурной значимости. С концептуальной точки зрения А. фундирован той презумпцией, что связь искусства с действительностью не имеет ни обязательного характера, ни стабильных форм своего осуществления, но, напротив, находится в постоянном трансформационном процессе, и что именно это позволяет искусству поддерживать подлинный контакт с действительностью, позволяет постоянно обновлять этот контакт (Маринетти, М.Дюшан, Т.Тцара, Ф.Пикабиа, С.Дали). Применительно к началу 20 в. А. постулирует ситуацию компрометации "здравого смысла" и "банкротства" традиционных систем ценностей (см. Футуризм, Дадаизм, Маринетти). Такие феномены, как закон, порядок, поступательное движение истории и культуры, подвергаются со стороны А. сокрушительной критике как идеалы, не выдержавшие проверку временем (в данном пункте своей концепции А. весьма близко подходит к моделированию концепции постистории). Таким образом, А. постулирует: 1) отказ "современного" (modern) общества от традиционной интенции культуры на поиски стабильной основы того, что феноменологически предстает в качестве хаоса социальной процессуальности и 2) переориентацию на рассмотрение хаоса как такового в качестве основы социального движения (см. Хаос). В соответствии с этими концептуальными основаниями характерной особенностью А. является его программная эпатажность, имеющая своей целью активное (вплоть до скандального, шокирующего и агрессивного) воздействие на толпу ради пробуждения последней от сна здравого смысла. Сверхзадачей А. выступает разрушение традиционных нормативно-аксиологических шкал, сопряженное, соответственно, с ниспровержением традиционных авторитетов и распадом традиционных оппозиций: "синтез "да" и "нет" - путь к окончательному пониманию, где тезис - подтверждение, антитезис - отрицание, а их синтезом будет понимание" (Дж.Мак-Фарлайн). В этом отношении А. может быть оценен как обладающий мощным потенциалом культурной критики, находящей свое выражение также и в формальном негативизме: "охваченные горячкой вычитаний, художники отделяли от искусства и отбрасывали одну за другой составляющие его части. По мере того, как сокращалось искусство, возрастала свобода художника, а вместе с ней - и значимость жестов чисто формального бунта" (Р.Поджоли). П.Пикассо определил живопись А. как "сумму разрушений": "раньше картина создавалась по этапам, и каждый день прибавлял к ней что-то новое. Она была обычно итогом ряда дополнений. Моя картина - итог ряда разрушений. Я создаю картину и потом я

разрушаю ее". С авангардной концепцией художественной и эстетической революции связана программа революции политической, претендующей на тотальное изменение мира. При этом большинство представителей А. не имели твердых политических убеждений, однако, как правило, декларировали оппозиционные взгляды в отношении к наличному социальному состоянию (вплоть до откровенно скандального фрондерства): в стремлении к "новизне" дадаизм был близок анархизму; многие представители русского А. приветствовали социалистическую революцию; итальянский футуризм активно принял идеи Муссолини; многие французские сюрреалисты были членами компартии Франции. Данная установка негативизма обнаруживает себя в отказе А. не только от традиций искусства, но и от самого термина "искусство" - целью А. становится "анти-творчество" в "рамках анти-искусства". Это находит свое проявление в стремлении А. конституировать так называемую "нефилософию", которая была бы близка их "неискусству", раскрывая творческие возможности человека в процессе плюрального видения мироздания. Решительно порывая с классическими традициями изобразительного искусства, А. ориентирован на то, чтобы посредством абстрактных композиций спровоцировать интеллектуальное соучастие зрителя, разбудить обыденное сознание, предлагая ему радикально новый опыт видения мира (сходство позиций поп-арта, дадаизма, футуризма, сюрреализма, экспрессионизма в самооценке своей деятельности не в качестве художественного направления, но в качестве образа мышления). В этом контексте манифесты А. постоянно апеллируют к так называемому "чистому" сознанию, т.е. сознанию, не отягощенному культурными нормами в их конкретно-историческом (и, стало быть, изначально ущербном) варианте. В поисках такого сознания А. прокламирует абсолютную ценность непредвзятого взгляда на мир, присущего детскому мышлению, на основе чего формируется такой программный принцип А., как принцип инфантилизма (начиная от самых ранних версий экспрессионизма). Пафос А. фундирован, таким образом, идеей плюрализма различных (и при этом аксиологически равноправных, т.е. равновозможных) типов восприятия действительности - и если с точки зрения художественной техники произведения А. могут быть отнесены к абстракционистским, то основой данного абстракционизма выступает программное смешение опыта с импровизацией. В соответствии с этим проблема собственной социальной легитимности не артикулируется для А. в качестве острой: "авангард ставит под сомнение смысл подражания античному образцу; вырабатывает, в противоположность норме абсолютной красоты, кажущейся независимой от времени, масштаб зависимой от времени, относительной красоты" (Хабермас). Вместе с тем А. пытается утвердить себя в качестве нового слова в понимании человека, социума, искусства, творчества и морали (в этом плане А. апеллирует к Фрейду, обратившему внимание на творческо-креативный потенциал бессознательного). Столь же противоречива и позиция А. в отношении оппозиции элитарного и массового искусства: с одной стороны, для А. характерны ориентации на предельно повседневное сознание (нашедшие программное выражение в позиции искусства поп-арт), с другой - А. тяготеет к интеллектуальной элитарности, ибо массовость предполагает отрицаемые А. унификацию и стандарт. В этом отношении А. не может быть отнесен к массовой культуре, хотя в нем присутствуют элементы массовости (китч, реклама и др.). Таким образом, действие двух сил определяет волны взлетов и падений всех течений А.: с одной стороны - А. поддерживает элитарная публика, с другой - стандартизирующая и тиражирующая новизну мода. Одним из мощных факторов собственной социальной адаптации А. считает моду, функция которой - непрерывная стандартизация, включение нового в сферу всеобщего потребления: "вследствие влияния моды авангард обречен завоевать ту самую популярность,

которую сам презирает - и в этом начало его конца. Фактически это и есть неизбежная, неумолимая судьба каждого движения: восставать против уходящей моды старого авангарда и умирать, когда появляется другая мода" (Р. Поджоли).

Е.П. Коротченко

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ (Augustinus Sanctus) Аврелий (354-430) - христианский теолог и философ, представитель зрелой патристики, оказавший существенное влияние как на развитие христианского богословского канона (и в католической, и в православной, и в протестантской его версиях), так и на эволюцию культуры западного образца в целом. Родился в римской провинции Нумидии в г. Тагасте (современный Сук-Арас в Алжире). Сын язычника Патриция (римского гражданина, мелкого землевладельца) и ревностной христианки Моники (под влиянием которой муж незадолго до смерти - 370 - принял крещение и не без влияния которой А. обратился к христианскому вероучению). Получил гуманитарное образование (Мадавра, Карфаген), преподавал риторику в Тагасте, Карфагене, Риме и Медиолане (современный Милан). В юности испытал влияние римских авторов (Гортензий, Цицерон и др.), был сторонником манихейства, привлекшего его, по ретроспективной оценке самого А., системностью и риторизмом. Однако, когда манихейский лидер Фавст не сумел ответить на его вопросы (383), утратил доверие к манихейству. Испытал влияние скептицизма Новой академии (Афинской школы философии - см. Скептицизм). Однако наиболее серьезным увлечением в истории дохристианской духовной эволюции А. стал неоплатонизм. Именно в контексте латинских переводов Плотина А. впервые познакомился с трактовкой Бога как нематериального трансцендентного Бытия. Слушая проповеди епископа Медиоланского Амвросия (исходно - с целью анализа их риторических аспектов), А. находит убедительным для себя христианское вероучение. Поворотным моментом в становлении А. в качестве христианина выступило чтение им Послания апостола Павла к Римлянам, окончательно склонившее его к принятию нового вероучения (согласно легенде, побудительным мотивом, заставившим А. наугад развернуть Послания Павла, явилось мистическое "видение" А., связанное с услышанным им голосом ребенка в саду). В 387, на Пасху, в возрасте тридцати двух лет А. принял крещение в Медиолане. Основал монашескую общину в Гиппоне, в течение тридцати пяти лет был епископом Гиппона, превратив монастырь в Гиппоне в богословскую семинарию. Блестяще проявил себя в полемике с манихейством, донатизмом и пелагианством: участвовал в публичных диспутах с манихейцами (после диспута 404 манихей Феликс признал себя обращенным в христианство); принимал участие в осудившем донатизм Карфагенском соборе (411). Сорок три года жизни А., после принятия им христианства, считаются в богословской традиции образцом христианского образа жизни и служения. В православии признан блаженным, а в католицизме - святым и Учителем Церкви. А. считается автором устава, которым руководствуются ряд монашеских орденов католической церкви: орден каноников-обсервантов св. А. (августинцы-каноники) и орден отшельников св. А. (августинские братья, из которых вышел Лютер и к которому принадлежал Г.Мендель), а также ассумпционисты (с середины 19 в.) и ряд женских монашеских конгрегаций августинок. Литературное наследие А. поистине необъятно: в своей ретроспективно ориентированной работе "Пересмотренное заново" (427), посвященной исправлению некорректностей ранних своих текстов, А. фиксирует, что им было исправлено 97 сочинений, в общей сложности содержащих 232 книги;

известны также 224 его письма и более 500 текстов проповедей. Философская компонента литературного наследия А. включает в себя как дохристианские, так и христианские произведения: "Против академиков (скептиков)" (386), "О жизни блаженной" (386), "О порядке" (386), "Монологи" (387), "О бессмертии души" (387), "О количестве души" (388-389), "Об учителе" (388-389), "О музыке" (388-389), "Об истинной религии" (390), "О пользе веры" (391), "О свободной воле (О свободе выбора)" (388- 395), "Против послания Мани, именуемого Основоположным" (396), "Против Фавста" (в 33 книгах, ок. 400), "О духе и букве" (412), "О природе и благодати" (415) и др. Наиболее значительными произведениями А., оказавшими влияние не только на формирование христианского религиозного канона, но и на эволюцию европейской культуры в целом, являются "Исповедь" (400) и "О граде Божьем" (413-426). Учение А. сыграло значительную роль как в развитии христианской теологии, так и в разворачивании европейской историко-философской традиции. Идеи А. оказали огромное влияние на формирование христианского богословского канона, его авторитет в вопросах теологии и философии был тотальным - вплоть до конституирования и доминирования в католицизме томистской парадигмы. Столь же значимую роль сыграли они и в эволюции европейской философии, конституировав традицию августинизма в рамках средневековой схоластики и определив многие семантико-аксиологические векторы последующего философского развития Европы. А. может быть оценен как один из основоположников догматической теологии, в частности, 15 книг его трактата "О Троице" (399-419) представляют собой согласованное и систематическое изложение многочисленных текстов Св. Писания, на базе которых конституирован Никейский Символ веры. Важнейшим моментом теологической концепции А. и важнейшим его вкладом в эволюцию европейской богословской традиции выступает трактовка А. проблемы Троицы. Согласно А., в основе сущности Троицы (соотношения Божественных ипостасей) лежит такой феномен, как имманентный внутренний диалог самосозерцания, самопознания, общения и любви, - сущность Бога мыслится в качестве не рядоположенной ипостасям Троицы, но в качестве реализующей себя в процессуальности их диалога. Подобная экзистенциально-психологически артикулированная интерпретация Троицы, предложенная А., задала мощный импульс развития эмоционально-психологической составляющей христианства, и инициировала конституирование в европейской культуре как традиции имманентизма в интерпретации субъективной сферы (см. Экзистенциализм), так и философской традиции диалогизма (см. Диалог, Диалогизм, Другой). Важнейшим моментом учения А. выступает его концепция соотношения веры с рациональным знанием: в русле общей тенденции патристики А. осуществляет синтез христианской веры и античного рационализма, постулируя веру в качестве исходного основания любого знания: "разве учитель будет стараться объяснить темные места у Вергилия, если прежде того не поверит в значительность Вергилия? Точно так же и читатель Св. Писаний должен уверовать в их авторитет прежде, чем научится их понимать". Основываясь на библейской презумпции "покуда не уверуете, не уразумеете" (Ис. 7:9), А. постулирует в качестве основания этого синтеза презумпцию "верую, дабы понимать", задавшую впоследствии программный канон христианской ортодоксии в отношении проблемы соотношения веры с рациональной критикой (см. Вера, Ортодоксия). Полемические сочинения А., направленные против манихеев, пелагианцев и др., являются важной вехой в развитии христианской экзегетической традиции, поскольку полемика, как правило, переводится А. в плоскость интерпретации тех фрагментов Св. Писания, которые, по его мнению, ошибочно толкуются его оппонентами (см. Экзегетика). Трактат в 12 книгах "О Книге Бытия дословно" (401-414) является признанным шедевром экзегетической литературы; каноническим считается трактат А. "О христианском

учении" (396, дополнен в 426), целевым образом адресованный в качестве руководства истолкования Библии для читателей и проповедников Св. Писания. Важнейшим моментом экзегетической концепции А. являются последовательная дифференциация им "вещи" и "знака вещи", разработанная им обширная типология знаков (см. Знак). А. известен также в христианской традиции как "учитель благодати" (именно к А. восходит столь значимое для христианской теологии концептуальное обоснование различия между "внешней" благодатью как буквой закона и "внутренней" благодатью как его духом). Благодать мыслится А. как необходимая для восстановления человеческой природы, "поврежденной грехопадением": по словам А., в данном контексте уместно метафорически "говорить ... о человеке, которого полумертвым бросили на дороге разбойники и который, ослабевший и жестоко израненный, не способен снова взойти на вершины праведности, с которых прежде спустился", и исцеление человеческой воли может исходить, по мысли А., лишь от Христа, как "доброго самаритянина". Согласно сотериологической концепции А., спасение непосредственно зависит от действия Божьей благодати в человеческом сердце. В этом контексте А. вводит свое знаменитое различение "non posse peccare" ("неспособности согрешать") и "posse non peccare" ("способности не согрешать"): именно "способностью не согрешать", основанной на презумпции свободы воли, согласно А., был изначально наделен Адам и именно этой способностью он не сумел воспользоваться. Что же касается "неспособностью согрешать", то ее А. сопрягает с Христом как "вторым Адамом", - именно через него сообщается миру эта способность не только "желать лишь благого", но и "волить к благому". Таким образом, в контексте сотериологии А. разработана системная концепция свободы воли, основанная на дифференциации таких феноменов, как "желать" (velle) и "мочь" (posse): согласно позиции А., "подобно тому, как мы иногда желаем того, чего не можем, точно так же иногда мы можем то, чего не желаем", - свобода в этом контексте интерпретируется А. не как способность "выбора", но как способность "исполнения" (см. Свобода воли). В трактовке природы философского знания А. движется в русле характерного для римской традиции "прикладного" подхода к философии: "истина" интерпретируется им как один из инструментов достижения благодати. В этом контексте А. создает концептуальную модель универсума, во многом предвосхитившую ряд идей Декарта. Онтология А. моделируется как учение о Боге как "совершенном Бытии". Существенно важным моментом философского учения А. является его идея о возможности выведения бытия Бога как абсолютного Бытия из самодостоверности человеческого мышления (в то время как применительно к бытию конкретной предметности этот тезис, по мысли А., не является верным). Переосмысливая основополагающие презумпции неоплатонизма (в частности, в рамках неоплатонической концепции эманации), А. конституирует идею изначально сотворенных Богом "потенций", в "надлежащее время" обретающих статус действительного бытия, т.е. "семенных логосов" как своего рода оплодотворяющих смыслов (rationes seminales), что во многом предвосхищает ряд моментов современной философии языка и постмодернистской семиологии (в частности, в рамках концепции "диссеминации" Деррида - см. Рассеивание). А. оценивается западно-христианской культурой как основоположник системной философии истории, его работы сыграли существенную роль в оформлении христианского понимания предопределения и конституировании христианского провиденциализма. А. разрабатывает концепцию исторического процесса как учение о двух "градах" - земном и небесном, основанных, соответственно, на любви к себе (персонифицированной в фигуре Каина) и на любви к Богу (персонифицированной в фигуре Авеля). История мыслится А. как процесс, конечной целью которого является достижение "вечного мира в Боге", когда "церковь воинствующая"

превратится в "церковь торжествующую". В соответствии с этим, моральное учение А. основано на евангельской презумпции милосердной любви (caritas), осмысленной А. в качестве высшей формы развития чувственной сферы человека, единственно способной придать подлинный смысл всем выразительным средствам человеческого языка и мышления. Фигура А. является культовой (в сугубо светском смысле этого слова) не только для христиански артикулированной традиции европейской культуры, - основные сочинения А. могут быть отнесены к тем текстам европейской культуры, резонанс которых оказал конституирующее влияние на формирование глубинных оснований культурной традиции западного образца: так, именно "Исповедь" А., реконструирующая его духовный путь от язычества к христианству, не только заложила в европейской культуре основы такого жанра, как жанр духовной биографии (да и автобиографии как таковой), но и задала интенцию на рафинированные формы утонченной интроспекции и интеллектуального самоанализа, ставшие для европейского менталитета фундаментальными и смыслообразующими.

М.А. Можейко

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (1843-1896) - швейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. С 1876 - совместно с Вундтом - начал издавать в Германии "Трехмесячник научной философии". Преподавал "индуктивную философию" в университете Цюриха (1877-1896). Основные сочинения: "Философия как мышление о мире по принципу наименьшей траты сил. Пролегомены к критике чистого опыта" (1876), "Критика чистого опыта" (в 2-х томах, 1888-1890), "Человеческое понятие о мире" (1891), "О предмете психологии" (1894-1895) и др. Собственную философскую позицию А. именовал "эмпириокритицизмом" - "надпартийным" философским подходом, критически рассматривающим все, якобы проверенные, истины. Целью А. являлась разработка философии как строгой науки наподобие позитивных природоведческих дисциплин. Согласно А., "любая область нашей среды устроена так, что индивиды на определенном этапе познания говорят: "Это следует проверить". Если же, по мысли А., "среда - предпосылка утверждения, то последнее полагается как опыт". Содержанием утверждения в таком контексте выступает "испытанное". Критикуя "чистый опыт", А. призывает вернуться к "естественному понятию мира", постулирующему существование индивидов, элементов окружающей среды, а также - множественность актуальных отношений между всеми ними ("закон жизненного ряда"). По версии А., содержание опыта "естественного понятия мира" включает в себя то, что есть данное из меня, из соответствующей среды и из зависимостей между фрагментами опыта. Сопряженная же с данным опытом гипотеза наделяет движения моих близких определенным значением - точнее, трактует их /движения - А.Г./ как высказывания. Это у А. - "основное эмпириокритическое допущение принципиального человеческого равенства". Началом исследования, его исходным пунктом, А. именует "ближнего", "не затронутого никакой - ни дикой, ни цивилизованной философией". Под опытом подразумеваются лишь мысли, находимые ближним данными, но лишь "такими, какими он находит их данными". Поэтому естественное понятие о мире, согласно А., искажается интроекцией - истинным бичом, по версии А., истории философии. Свою, нетрадиционную, трактовку интроекции А. обозначил так: "В то время как я оставляю дерево предо мною, как виденное, в том же самом отношении ко мне, в каком оно найдено, как данное, - господствующая же

психология вкладывает дерево, как "виденное", в человека (т.е. в его мозг). Это вкладывание "виденного" внутрь и т.д. в человека и есть то, что мы обозначаем словом интроекция". А. разработал учение об "эмпириокритической принципиальной координации", уловив потребность естествознания в философском обосновании новых научных картин исследуемой реальности, идеалов и норм теоретического объяснения. По замыслу А., учение о "принципиальной координации" должно было открыть возможность для преодоления дуализма физического и психического, отрыва наук о природе от наук о человеке, раскрыть эффект воздействия познавательных субъекта, средств наблюдения и т.п. на образ исследуемого объекта. По А., индивид и среда противопоставлены, но они оба как реальности принадлежат одному опыту - то, что описывает критик, суть интеракция или взаимодействие среды и нервной системы индивида. "Исходный ближний" и "близкий ближний", по схеме А., принимают некоторую составную часть окружающей среды за количественно единую для них обоих и называют ее "киноварью". Как писал А.: "Я называю человеческого индивидуума, как (относительно) постоянного члена некоторой эмпириокритической принципиальной координации, центральным членом последней; а составную часть окружающей среды - безразлично, будет ли она опять-таки человеком или деревом, - называю противоположным членом... Некоторая же составная часть моей окружающей среды - ближний - есть центральный член некоторой принципиальной эмпириокритической координации". Различие между физическим и психическим оказывалось не принципиальным. Познание, в конечном счете, может интерпретироваться как адаптационный процесс биологического порядка, как процедура "восстановления равновесия", как субъективная окраска элементов среды. Наше "Я", согласно А., отнюдь не наделено категориальными структурами (в отличие от мнения Канта): комплекс наших представлений суть результат нашей успешной адаптации к среде. Основанием адекватного теоретического объяснения А. считал принцип "экономии мышления", обусловленный: а) природой мышления как продукта прогрессивного приспособления к среде ("мышление как максимальный результат при наименьшей мере силы"); б) функцией философии как "критики чистого опыта" - элиминирование из культурной сферы излишних ее фрагментов типа материализма или спиритуализма. Исходный принцип учения А. - нерасторжимое единство "системы С" или центрального члена, и "системы R" или противочлена, т.е. субъекта и объекта ("без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта"). Общее понятие, под которое, согласно А., можно подвести все сущее и которое не может быть подведено ни под какое другое более общее понятие - это "ощущение". В картине мира понятию ощущения А. отводил ключевую роль. Учение А. о "принципиальной координации" не смогло войти в теоретическое основание естественных наук того времени, поскольку не признавало независимого существования объективной реальности, а также излагалось (как и вся философия А.) избыточно тяжеловесным и запутанным языком. Мах предлагал даже создать специальный толковый словарь философии А.

А.А. Грицанов

АВТОКОММУНИКАЦИЯ - тип информационного процесса в культуре, организованный как такая передача сообщения, исходным условием которой является ситуация совпадения адресата и адресанта. Термин "А." введен Лотманом в работе "О двух моделях коммуникации в системе культуры" (1973) в рамках

бинарной оппозиции коммуникации и А. как двух возможных вариантов направленной передачи сообщения. Если коммуникация реализует себя в структуре "Он - я" (эквивалентно "Я - он"), то А. - в структуре "Я - Я". Позволительность усмотрения в этих процессах факта передачи информации обеспечивается в первом случае - изменением субъекта (от исходного носителя информации к узнающему), во втором - изменением самой информации, достигаемым за счет ситуативного привнесения добавочного или нового кода, задающего "сдвиг контекста" ("исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры"), причем это качественное трансформирование информации приводит и к трансформации ее носителя ("перестройка этого самого "Я"). Таким образом, "передача сообщения по каналу "Я - Я" не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих конкретную ситуацию". В качестве типового примера таких кодов Лотман приводит ряд поэтических текстов, "воспроизводящих зависимость яркой и необузданной фантазии от мерных ритмов" езды на лошади ("Лесной царь" Гёте, ряд стихотворений в "Лирических интермеццо" Гейне), качания корабля ("Сон на море" Тютчева), ритмов железной дороги ("Попутная песня" Глинки на слова Кукольника); примером функционирования архитектонического кода, развернутого не во времени, а в пространстве, может служить созерцание японским буддистским монахом сада камней, которое "должно создавать определенную настроенность, способствующую интроспекции". Механизм передачи информации в канале "Я - Я" может быть, таким образом, описан как наложение формального добавочного кода на исходное сообщение в естественном языке и создание на этой основе квазисинтагматической конструкции, задающей тексту многозначную семантику с ассоциативными значениями. - Пропущенный через процедуру А., текст "несет тройные значения: первичные общеязыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста, со- и противопоставления первичных единиц, и третьей ступени - за счет втягивания в сообщение и организации по его конструктивным схемам внетекстовых ассоциаций разных уровней, от наиболее общих до предельно личных". (С точки зрения Лотмана, важно, что один и тот же текст в различных функционально выделенных системах отсчета "может играть роль и сообщения, и кода, или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно"). Важной характеристикой артикулируемого в А. текста выступает редукция формализма используемых им языковых средств: "возможность чтения только при знании наизусть" (так, по Лотману, в факте прочтения Кити записанной Левиным аббревиатуры, воспроизводящем в тексте "Анны Карениной" реально имевшую место ситуацию объяснения Л.Н.Толстого со своей невестой С.А.Берс, "мы имеем дело со случаем, когда читающий понимает текст только потому, что знает его заранее... Кити и Левин - духовно уже одно существо; слияние адресата и адресанта происходит на наших глазах"). Применительно к широкому социокультурному контексту, по мнению Лотмана, могут быть выделены как культуры, в рамках которых в качестве типового функционирует информационный процесс, организованный по принципу "Он-я", так и культуры, ориентированные на А. Первые - при всем своем очевидном динамизме - проигрывают в плане активности индивидуального сознания ("читатель европейского романа Нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания; посетитель театра пассивнее участника карнавала"), вторые - при меньшей социальной динамичности - содержательно креативны и "способны развивать большую духовную активность". Данная типология культур типологически совместима с предложенной Лотманом дихотомией "текстовой культуры" как ориентированной на тиражирование текстовых прецедентов и

"культуры грамматик" как ориентированной на творческое воссоздание и авторское создание текстов на основе рефлексивного осмысления порождающих моделей "грамматик", т.е. правил структурирования текстов ("Проблема "обучения культуре" как ее типологическая характеристика", 1981). Предложенная Лотманом модель А. как типичная для "культур-грамматик" весьма операциональна и без редуцирующих потерь апплицируется на конкретно-исторический материал. Так, в свете проблемы становления философского мышления как культурного феномена концепция А. позволяет интерпретировать античную культуру как "культуру грамматик" с доминированием А. (см. "я выспросил самого себя" у Гераклита), что и стимулировало оформление в ее основоположениях идеала вариабельности и нормативной плюральности авторских философских моделей в отличие от традиционной восточной культуры как "текстовой". Концепция А. Лотмана приобретает особую значимость при погружении ее в контекст проблематики философии постмодерна: феномен "деконструкции текста" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и др. процедуры смыслопорождающего структурирования и центрации текста, фундированные презумпцией "смерти Автора" (Барт) (см. "Смерть субъекта") и идеей Читателя как "источника смысла" (Дж.Х.Миллер), фактически могут быть описаны как протекающие в режиме и посредством механизма А.

М.А. Можейко

АВТОНОМИЯ (греч. autos - собственный и nomos - закон) - понятие философии истории, социальной философии и социологии, фиксирующее в своем содержании феномен дистанцирования личности от социального контекста. Выделяя этапы исторического становления А. как социального феномена, можно зафиксировать: 1) исходное выделение человека из природы (А. социума или нулевой цикл формирования А.) и индивида из рода (индивидуальная А. или собственно А.); 2) формирование в рамках традиционного общества парадигмы автаркии (autarkia - независимость, самоудовлетворение), основанной на имплицитной идее А. (стоицизм в античной Греции, буддизм в Древней Индии и др.). Уже на этом этапе конституирования А. может быть зафиксировано существенное отличие протекания данного процесса в контексте восточной культуры и культуры западного образца: если на Востоке А. мыслится как дистанцирование от социального контекста в условиях растворенности человека в природных (космических) циклах, то применительно к Европе, где отношение к природе конституируется в парадигме природопользования, феномен А., в тенденции, конституируется в экстремальном своем варианте - А. как тотальное противостояние среде. Вместе с тем, на данном этапе принцип А. не конституирован в качестве эксплицитно сформулированного идеала, - напротив, в культурном пространстве доминирует идеал принадлежности к общности (так, если, согласно законодательству Солона, человек, во время уличных беспорядков не определивший своей позиции с оружием в руках, изгонялся из общины, то этот факт значим не только содержательно, но и с той точки зрения, что демонстрирует процедуру изоляция от общины в качестве одной из крайних пенитенциарных мер традиционного общества); 3) оформление в рамках христианской традиции (особенно после "Исповеди" Августина) не только идеалов, но и технологий глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, культивация рафинированного интеллектуального самоанализа. Христианство, в целом, существенно сдвигает культурные акценты: безусловно

сохраняющая свой статус идея всеобщего единения (в духовном аспекте) дополняется и уравновешивается идеей А. в плане отношения к наличному социальному контексту. Интерпретация последнего в свете презумпции Второго Пришествия предполагает перенесение аксиологических акцентов (при осмыслении феномена социальной темпоральности) с настоящего к будущему, что задает в христианстве парадигму А. как радикального дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: "не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего" (Посл. к евр., 13, 13-14). Согласно позиции Тертуллиана, христиане есть "одиночные частные лица", признающие над собой лишь "божественную Божью власть", - именно в раннем христианстве закладываются эксплицитно конституированные идейные основы А. индивидуального субъекта по отношению к светской власти (равно как и космополитизма и индивидуализма): "для нас нет дел более чужих, чем дела государственные", и "для всех только одно государство - мир" (Тертуллиан). В этом контексте существенно трансформируется семантика религиозных таинств: если в традиционной дохристианской культуре культ выступал именно в функции регулятора сферы повседневности, то христианские таинства, напротив, мыслятся как акты реального приоткрывания сакральной сферы в сфере повседневности. В целом, христианство формирует культурную ориентацию на А., понятую в конкретном аксиологическом контексте как нормативную ориентацию на нездешнее: "быть в мире, но не от мира сего". Таким образом, ядром христианства как особого типа культуры является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самотождественности и духовной А. в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, на индивидуальную ответственность за судьбы мира; 4) новый импульс развитию культурного идеала А. был придан феноменом индивидуализма Нового времени: развитие книгопечатания привело к формированию "культуры зрения", фундированной презумпцией А. "собственного видения", "личной точки зрения", "индивидуального взгляда на вещи" (в противоположность суггестивно ориентированной традиционной "культуре слуха"). Масштабная интеграция человечества в условиях индустриальной системы хозяйствования отнюдь не предполагает содержательного духовного единения, которое бы делало доступным для индивида переживание своей принадлежности к общности, что вызывает к жизни такие феномены, как знаковая демонстрация принадлежности к виртуальной группе (см. Мода); неизменно обреченные на неудачу модернизационные попытки реанимации экстатических технологий переживания единства, свойственных архаической культуре (суррогатный характер подобных поисков проанализирован Фроммом в работе "Иметь или быть?" - см. Фромм) и т.п. - Платой за А. индивида, репрезентированную как в когнитивно артикулированной А. точки зрения, так и в социально артикулированной А. частной жизни, оказывается утрата чувства общности, последняя начинает рефлексивно осмысливаться в качестве ценности (в отличие от культуры традиционного общества, где она выступала как данность и в силу этого не подвергалась эксплицитному осмыслению). Однако конституирование идеи А. в качестве аксиологического экстремума шкалы культурных ценностей индустриализма обусловило не подвергаемую ни малейшему сомнению готовность человечества заплатить эту цену: в системе отсчета субъекта западного типа индивидуальность и индивидуальная А. выступают абсолютным мерилом ценностного пространства; 5) в 20 в. понятие "А." было не только аксиологически актуализировано в новом культурном контексте, но и получило радикально новое содержательное развитие в неклассической философской традиции, а именно - в концепции экспертократии (см. Философия техники), которая к 1980-м сменяет собой концепцию технократии. Концепция экспертократии отличается от последней тем, что, органично впитывая в

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

М.А. Можейко

АВТОР - парадигмальная фигура отнесения результатов той или иной (прежде всего творческой) деятельности с определенным (индивидуальным или

коллективным) субъектом как агентом этой деятельности (греч. autos - сам); характерна для культурных традиций определенного типа, а именно: с выраженной доминантой ориентации на инновации (лат. augere - расти, приумножаться). Максимальное свое проявление обретает в культурах западного образца - начиная с античности, - в силу акцентирования в ней субъектной составляющей деятельности в целом и фокусировки внимания на активности целеполагающего субъекта в частности. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса [в диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" - до современного английского "it is raining", - в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" (русск.), "хмарыцца" (бел.), "ploae" (молд.) и т.п.]. На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей мироздания, предполагающих фиксацию изначального субъекта - инициатора и устроителя космогенеза, трактуемого в данном случае в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта (см. Античная философия), - даже при условии очевидной эволюционистской ориентации концепций: от известной критики Платона в адрес Анаксагора по поводу недостаточной амортизации введенного им концепта "нус" - до парадигмальных установок деизма. Дифференцируясь в различных исторических типах культур, А. может обретать статус субъекта присвоения определенного продукта (феномен авторского права) или объекта инкриминирования определенной (сопряженной с последствиями функционирования этого продукта в социальном контексте) вины: ср. двойную семантику англ. author - как "творец" и как "виновник". В традициях, опирающихся на мощную социальную мифологию (от христианизированной средневековой Европы до тоталитарных режимов 20 в.), фигура А. обретает особый статус, выступая гарантом концептуальной и социальной адаптивности идеи. В качестве философской - проблема А. конституируется уже в поздней античности (в неоплатонизме) - как проблема идентификации письменных текстов: прежде всего, гомеровских и текстов Платона. Значительное развитие получает в рамках христианской экзегетики, где разрабатывается каноническая система правил авторской идентификации текста, основанная на таких критериях, как: качественное (в оценочном смысле) и стилевое соответствие идентифицируемого текста с уже идентифицированными текстами определенного А.; доктринальное непротиворечие этого текста общей концепции А., которому приписывается данный текст; темпоральное совпадение возможного хронологического отрезка написания данного текста, определяемого как содержательно (по упоминаемым в тексте реалиям), так и формально (по показателям языкового характера), с периодом жизни субъекта адресации данного текста (Иероним). В рамках герменевтической традиции А. обретает статус ключевой семантической фигуры в процессе интерпретации текста: понимание последнего полагается возможным именно (и лишь) посредством реконструирования исходного авторского замысла, т.е. воспроизведения в индивидуальном опыте интерпретатора фундирующих этот замысел фигур личностно-психологического и социокультурного опыта Л., а также сопряженных с ним смыслов. В ходе разворачивания традиции философской герменевтики данная установка эволюционирует - в режиме crescendo - от выделения специального "психологического аспекта интерпретации" в концепции Дильтея - до обоснования "биографического анализа" как тотально исчерпывающей методологии интерпретации у Г.Миша. Философская традиция аналитики текстовых практик (рассказов) эксплицитно фиксирует особый статус А. как средоточия смысла и, что было оценено в качестве фактора первостепенной важности, носителя знания о

предстоящем финале истории (см. Нарратив). По последнему критерию А. радикально отличается от другого выделяемого в контексте нарратива субъекта - его "героя", который, находясь в центре событий, тем не менее, лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения (Бахтин о выраженном в приеме непрямой речи различии А. и персонажа в случае ведения повествования от первого лица; Аренд о фигуре хора в греческой трагедии как выражающего позицию А. как содержательно объективированную, - в отличие от позиций персонажей как выражающих субъективную идентификацию; Ингарден о деятельности историка как авторского "внесения фабулы" в историческое повествование; Ф.Кермоуд о фундаментальном для наррации "смысле завершения" и т.п. - ср. с платоновским сравнением не видящего конца своего пути человека с марионеткой в руках всевидящих богов, играющих с ним и по своему усмотрению моделирующих финал игры). Сопряжение с фигурой А. такой функции, как предвидение финала, проявляется в различных областях европейской культуры - как в очевидно телеологически артикулированных (христианская идея Провидения), так и предельно далеких от телеологии (например, идея А.Смита о "невидимой руке", ведущей меновой рынок к определенному состоянию). В философии постмодернизма понятие "А." переосмыслено в плане смещения акцента с индивидуально-личностных и социально-психологических аспектов его содержания - на аспекты дискурсивно-текстологические. В границах такого подхода имя А. обретает совершенно особый статус: при сохранении всех параметров индивидуализации (ибо имя А. сохраняет все характеристики имени собственного), имя А., тем не менее, не совпадает ни с дескрипцией, ни с десигнацией (ибо сопрягает имя собственное не столько с персоной, сколько с адресуемым этой персоне текстовым массивом, помещая в фокус внимания не биографию индивида, а способ бытия текстов). Более того, А., с этой точки зрения, отнюдь не тождественен субъекту, написавшему или даже непосредственно подписавшему тот или иной текст, т.е. фигура А. может быть атрибутирована далеко не любому тексту (например, деловой контракт, товарный реестр или запись о назначенной встрече) и - более того - не любому произведению (ибо само понятие произведения подвергается в постмодернизме не только проблематизации, связанной со сложностью определения и выделения произведения как такового в массиве текстового наследия того или иного А., но и радикальной критике - см. Конструкция). В данном контексте фигура А. мыслится постмодернизмом как не фиксируемая в спонтанной атрибуции текстов некоему создавшему их субъекту, но требующая для своего конституирования особой процедуры (экзегетической по своей природе и компаративной по своим механизмам), предполагающей анализ текстов в качестве своего рода дискурсивных практик. А., таким образом, понимается "не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значений, как центр их связности" (Фуко). Или, иначе, "автор - это принцип некоторого единства письма", и фигура А. "характерна для способа существования, обращения и функционирования дискурсов внутри того или иного общества" (Фуко). Центральными функциями А., понятого подобным образом, выступают для постмодернизма: 1) классификация (разграничения и группировки) текстов, 2) установление отношений (соотношений) между текстовыми массивами, 3) выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса. (По оценке Фуко, "Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократа тоже - в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливаемо отношение гомогенности или преемственности, устанавливаема аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления".) Постмодернизм

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

М.А. Можейко

АГНОСТИЦИЗМ (греч. a - отрицание, gnosis - знание) - философская установка, согласно которой невозможно однозначно доказать соответствие познания действительности, а следовательно, выстроить истинную всеобъемлющую систему знания. Вырастает из античного скептицизма и средневекового номинализма. Термин введен в середине 19 в. английским естествоиспытателем Т.Гексли для обозначения непознаваемости того, что не может быть обнаружено непосредственно как сенсибельное (предмет чувственного восприятия), и на этом основании ложности всего интеллигибельного. (Следует отличать А. от античного скептицизма. В философии скептицизма отрицается истинное как предмет мысли, т.е. релятивизируется всякое бытие, неважно, сенсибельное или интеллигибельное. На этом основании скептики, придерживаясь гераклитовской позиции "все течет",

предлагают употреблять вместо "существует" слово "кажется". Для А. же характерно понимание истинного как всецело сенсибельного бытия, так что сомневаться следует только в бытии интеллигибельном.) Традиция А. берет начало в философии Беркли, полагающего, что человеку невозможно выйти из своего опыта, чтобы решить вопрос об отношении этого опыта к фактам действительности. Вслед за ним Юм выступает с последовательным отрицанием истинного познания, начиная с критики основополагающего закона познания - причинности, который, с его точки зрения, лишь представление, характеризующее восприятие мира человеком. Человеческое познание, с этой точки зрения, - цепь субъективных опытов и примысливаемых к ним предположений, причем ставится цель свести последние к минимуму (идеал - математическое естествознание). Юм насчитывал три "ряда опыта": "впечатление", "вера в существование предмета", "идея". Впечатления возникают из чувственного опыта. Повторяемость одного впечатления ведет к вере в существование данного предмета. Идеи представляют собой наиболее яркие впечатления. Все интеллигибельное, т.е. чисто мировоззренческие вопросы, оказываются лишенными смысла. Например, вопрос об объективной реальности сенсибельных предметов выходит за пределы чувственного опыта, поэтому "спрашивать, существуют ли тела или нет, бесполезно". Немецкая трансцендентально-критическая философия преодолевает позицию Юма, говоря не об одном, а о двух источниках познания. Так, по утверждению Канта, познающий субъект не может выйти не только за границы чувственного опыта, но также и за пределы мира интеллигибельных объектов (нельзя помыслить немыслимое). Поэтому имманентное знание необходимо дополнять знанием трансцендентным. По сути, работа Канта по описанию познания как выстраивания мира (феноменов) и избеганию вопрошания о мире вообще (вещь-в-себе) лежит в русле, задаваемом Юмом. Существенный вклад в эволюцию А. внесло "открытие" сфер, участие сознания в которых ограничено (в частности - воля или бессознательное, интуиция). А. развивается в позитивизме, неопозитивизме и постпозитивизме как конвенциализм - признание, что невозможно "проверить" понятие на практике, оно - функция от соглашения сообщества познающих, а не от факта действительности. Традиция позитивизма, порывая с метафизикой, продолжает линию юмовского А. Идеалом истинного знания позитивизм провозглашает опытное познание естественных наук, отрицая гносеологическую ценность интеллигибельных объектов. Прагматическая философия и критический реализм рассматривают истину как произведение нерефлексивной веры. Крайней степени А. достигает в современной философии, призывающей отказаться вообще от понятия реальности и рассматривать только различные модификации человеческого сознания и языка в их относительности.

Д.В. Майборода, А.Н. Шуман

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

А.А. Грицанов

АДОРНО (Adorno), Визенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno) Теодор (1903-1969) - немецкий философ, социолог, музыковед, композитор. Один из ведущих представителей Франкфуртской школы, внес крупный вклад в эстетику модернизма. Творческую деятельность А. начал уже в 17-летнем возрасте с опубликования первой критической статьи "Экспрессионизм и художественная правдивость" (1920), в которой речь шла об экспрессионистской драме. Следом появляются полемические и критические статьи преимущественно о музыке. В них предметом рассмотрения А. становятся музыкальные направления, формирующие образ "музыкального ландшафта" 1920-х. При этом метод анализа А. феноменов передачи музыкального содержания характеризуется акцентированием не художественной выразительности, а когнитивного потенциала музыки, что свидетельствует о рациональном осмыслении музыкального материала. С начала 1920-х вовлечен в интеллектуальную орбиту Франкфуртского института социальных исследований, вокруг которого стала складываться так называемая Франкфуртская школа. Философия А. строилась на исходном мотиве о необходимости подвергать критике любые теории общества по мере исторического изменения последнего. Ранние философские работы А. были посвящены критическому разбору философских систем Гуссерля (1924) и Кьеркегора (1930), которые критиковались им за пренебрежение факторами социальной реальности и приоритетную трактовку субъекта. В этот же период ярче всего сказались симпатии А. по отношению к марксизму, - марксизму неортодоксальному, разработанному Лукачем и Коршем, некоторые установки которого А. будет разделять в течение всей жизни. Наиболее значимой для философии А. была марксистская концепция товарного фетишизма, интегрированная с идеей Лукача об "овеществлении". В 1934 А. эмигрировал из фашистской Германии в Великобританию, с 1938 жил в США. В эмиграции связи А. с институтом во Франкфурте особенно укрепились, обернувшись интенсивным интеллектуальным сотрудничеством. Результатом стала одна из важнейших работ А. "Диалектика просвещения" (1947), написанная им совместно с Хоркхаймером. В ней авторы бросили вызов вере в исторический прогресс, которая составляла незыблемый потенциал марксистской традиции. История общества интерпретирована в книге как универсальная история просвещения. Показано, что в ходе борьбы за выживание человек вынужден постоянно совершенствоваться в управлении миром в своих собственных субъективных целях. Эта постоянная ориентация на господство изменяет сущность человеческого мышления, делая его несостоятельным в осуществлении своей собственной саморефлексии, низводя разум до значения неизменного во всех ситуациях инструмента. Так процесс просвещения оборачивается последовательной рационализацией мира в субъективно-инструментальном смысле. В ходе ее человеческий разум опускается до слепой процедуры формального автоматизма, осуществляемой им исключительно в поле действия самого себя. Логическая и техническая "аппаратура подавления" внешней природы, созданная человеком с помощью науки и техники, через господство и разделение труда подавляет и природу самого человека. Он все меньше распоряжается созданной аппаратурой, которая все более обособляется от него. Опасность медленного дрейфа человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действований по правилам, узаконенным лишь силой привычки, еще острее будет обозначена в следующей совместной работе А. и Хоркхаймера "Авторитарная личность" (1950).

Люди, считают авторы, сплющиваясь в ходе рационализации в "узловые пункты установившихся реакций и укрепившихся представлений", обнаруживают завуалированные склонности к авторитаризму. На основе проведенных в 1940-е социологических исследований А. выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциальность, покорность власти, деструктивность и цинизм. В "авторитарной личности" А. усматривал проявление недуга позитивистской цивилизации, результат действия ее тоталитарных тенденций. Вместе с тем франкфуртские теоретики не утверждали, что просвещение было полностью репрессивным или что инструментальный разум будет полностью отвергнут. Своей критикой прогрессивного историзма они надеялись подготовить в интеллектуальной сфере почву для поиска концепции справедливого общества. В 1950- 1960-е А. продолжал входить в число ведущих мыслителей Франкфуртской школы. Это был наиболее плодотворный период творческой деятельности А. Были написаны, в частности, весьма значительные философские произведения: "К метакритике эпистемологии" (1956), "Негативная диалектика" (1966), "Эстетическая теория" (1970). В них получила дальнейшее развитие развернутая им ранее, совместно с Хоркхаймером, теория рациональности. В этих же работах А. разрабатывает свою негативную диалектику как диалектический способ противоречиво мыслить о противоречиях. Неудовлетворенность А. формально-логическим мышлением была вызвана его глубокой убежденностью в том, что между вещами и их понятиями имеет место конфронтация, в условиях которой угнетается "нетождественное", т.е. "то, что не уступает себя понятию, дезавуирует в-себе-бытие этого понятия". Высказываясь против систематизации, детерминированности, категориального аппарата как инструментов формально-логического мышления, А. основным принципом своей "негативной диалектики" делает принцип отрицания "тождества". В ее рамках А. отклоняет категорию диалектического снятия, которая вменялась Гегелем в качестве непременного условия осуществления философской системы. А. переосмысливает гегелевскую категорию "определенного" (bestimmte) отрицания, придавая отрицанию другое значение. Если по Гегелю оно являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подводила к развертыванию и снятию, то А. поворачивает его как "твердое", "непоколебимое" (unbeirrte) отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Принимая во внимание руководящую для Франкфуртской школы идею о социальной обусловленности всех форм духовной жизни, которая и сообщает социальный подтекст адорновской интерпретации логики движения мышления, возможно подчеркнуть, что и в негативной диалектике А. выражается реакция на бесчеловечную общественно-историческую реальность. А. не удовлетворяет позитивное гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующее существующий порядок вещей. Последний, по мнению А., оказывается "недостаточно отрицаемым". В таком истолковании отрицания содержится решающий момент, отделяющий негативную диалектику А. от диалектики Гегеля. Важнейшую часть теоретического наследия А. составляет философская критика культуры, в сферу которой входят все его многочисленные музыкально-критические работы. Среди них "Философия новой музыки" (1949), "Опыт о Вагнере" (1952), "Призмы. Критика культуры и общество" (1955), "Диссонансы. Музыка в управляемом мире" (1956), "Введение в социологию музыки" (1962). Ключевое значение в этих работах получила критика "массового" коммерческого искусства, искажающего, по А., сознание людей до уровня, на котором критическое мышление оказалось под угрозой искоренения. Стандартизация и псевдоиндивидуализация опровергали притязания массовой культуры угодить индивидуальным вкусам. Критическому сознанию и счастью отдельной личности, по А., могло бы способствовать только "аутентичное"

искусство, под которым у него подразумевалось искусство стиля "модерн". Искусство, которое сознательно разоблачает собственные притязания на целостность и самодостаточность, по мнению А., более способно к продуктивному отрицанию общественной реальности, нежели то, которое продолжает держаться своей претенциозности. А. разработал философско-эстетическую концепцию "новой музыки", отстаивая позиции эстетического модернизма и протестуя против призывов вернуться к классической или реалистической альтернативам искусства. Труды А. оказали влияние на современную западную философию, социологию, эстетику, музыковедение, а также на идеологию леворадикального студенческого движения 1960-х. (См. также Негативная диалектика.)

С.Н. Александрова

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (1890-1963) - польский логик и философ. В 1920-1930 принадлежал к львовско-варшавской школе. С 1921 - преподавал философию и логику во Львовском университете. После Второй мировой войны - профессор и ректор Познаньского университета, с 1954 - профессор Варшавского университета, главный редактор журнала "Studia Logica". Основные сочинения: "О значении выражений" (1931), "Картина мира и понятийная аппаратура" (1934), "Прагматическая логика" (1975), "Научная мировая перспектива и другие эссе. 1931-1963" (1978) и др. Отстаивал установки рационализма на основе логико-методологической аргументации. Отвергая догматы логического эмпиризма, отрицал возможность обретения логическим синтаксисом статуса универсальной методологии, а также считал допустимым тесную взаимосвязь и взаимопроникновение "языка теории" и "языка наблюдения". Разрабатывал в границах собственной оригинальной программы "семантической эпистемологии" логико-семантическую концепцию значения, согласно которой значение и смысл языкового выражения определяются способом его употребления в определенной концептуальной системе, т.е. совокупностью эмпирических, аксиоматических и дедуктивных правил, принятых в данном языке. "Замкнутые" либо "взаимосвязанные внутри себя" языки (добавление в массив которых новых выражений трансформирует смысл терминов, ранее входивших в их строение), по А., не содержат выражений, которые невозможно определить подобным образом и, следовательно, такие языки либо целиком непереводимы, либо целиком переводимы. Совокупность значений связанных взаимопереводимых языков конституируют, согласно А., "концептуальный каркас", апплицирование которого к эмпирической области образует "картину мира". Отождествив научную теорию с замкнутой в логико-семантическом отношении системой понятий, А. пришел к так называемому радикальному конвенционализму (или "умеренному эмпиризму"). А. считал, что исходные принципы и понятия языка науки, а также правила логического вывода и эмпирической интерпретации научных предложений основаны на "конвенциях". Конвенции, по А., являют собой договоренности об определении понятий и выражений терминов в границах данного языка. Сами же эти конвенции, как своего рода аксиомы, не подлежат определению. К сфере конвенциального, согласно А., правомерно относить легитимный набор терминов; совокупность правил их осмысления; выбор аксиоматических по своему статусу предложений; правила логических процедур вывода; фиксация тех фрагментов опытного знания, которые позволительно соотносить с блоками теоретических положений. Рисуемая теорией "картина мира", по мысли А., будучи целиком зависимой от системы

понятий и меняясь при переходе от одной системы к другой, остается, благодаря этому, относительно автономной от совокупности чувственно воспринимаемых явлений. "Если мы изменяем понятийную аппаратуру, то, несмотря на наличие тех же чувственных данных, мы свободны воздержаться от признания ранее высказанных суждений... Радикальный конвенционализм допускает, что чувственные данные нас "принуждают" к высказыванию некоторых суждений, однако только в отношении к данной понятийной аппаратуре. Но он отрицает, что чувственные данные принуждают нас к какому-либо суждению независимо от понятийной аппаратуры, на почве которой мы стоим". Теоретические системы, согласно этой концепции, "взаимонепереводимы", поскольку не существует нейтрального (т.е. независимого от понятийного аппарата теории) языка чувственных данных как основы для перевода. (Истинность предложений, включенных в различные "картины мира", по мнению А., задается соответствующей системой, обусловленной набором жестко прагматических требований: эвристичность, простота, максимально достижимый объяснительный потенциал и др.). Свойственная этой доктрине абсолютизация конвенциональных моментов вступала в противоречие с требованиями объективности научного знания и традиционными критериями его оценки, сформировавшимися в истории науки. В 1950-х А. отказался от некоторых существенных пунктов своей первоначальной концепции (в т.ч. от тезиса о "взаимонепереводимости"). А. принадлежат оригинальные результаты в теории логического вывода и теории определения, в логике вопросов и индуктивной логике, логической семантике и синтаксисе, а также ряд ценных методологических разработок (анализ структуры аксиоматического метода, применение логических систем в зависимости от специфики научной теории и др.).

А.А. Грицанов

АЙЕР (Ayer) Алфред Джулс (1910-1989) - британский философ и логик, представитель логического неопозитивизма. Получил образование в Итоне и Крайст-Чёрч-колледже Оксфордского университета. Окончив обучение в 1932, А. отправился в Вену, где познакомился с новой формой позитивизма, которая разрабатывалась "Венским кружком". С 1933 - лектор в Крайст-Чёрч-колледже. Профессор Лондонского (1946-1959) и Оксфордского (1959- 1978) университетов. В 1952 избран членом Британской академии, в 1959 получил звание заслуженного профессора, в 1970 возведен в рыцарское достоинство. Основные сочинения: "Язык, истина и логика" (1936), "Основания эмпирического знания" (1940), "Проблема знания" (1956), "Понятие личности и другие эссе" (1963), "Человек как предмет научного исследования" (1964), "Бертран Рассел: философ века" (1967), "Происхождение прагматизма" (1968), "Рассел и Мур: наследие аналитической философии" (1971), "Центральные вопросы философии" (1973), "Философия в 20 веке" (1983), "Свобода и мораль и другие эссе" (1984), "Витгенштейн" (1985) и др. В 1977 и 1984 вышли в свет два тома автобиографии А.: "Часть моей жизни" и "Вторая половина жизни". Философские взгляды А. сформировались под воздействием Рассела, Мура и Венского кружка, членом которого он был. В работе "Язык, истина и логика" А. дал классическое феноменалистское изложение доктрины логического позитивизма, которую стремился приспособить к традиции британского эмпиризма. Предложения логики и математики считал аналитическими (априорными) и отделял от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. Главную задачу

видел в элиминации "метафизики", т.е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. По А., философия не в состоянии конкурировать с естествознанием, ибо не располагает спекулятивными истинами, сопоставимыми с научными гипотезами. Вопросы философии науки А. сводил к логическому анализу и реконструкции языка последней вкупе с переводом соответствующих понятий в систему логически ясной и непротиворечивой терминологии. Объяснение значения какого-либо эмпирического высказывания сводимо, согласно воззрениям А., к его перефразированию посредством соответствующего контекстуального (денотативного либо экстенсионального плана) определения так, чтобы стала достижимой его проверка в терминах чувственного опыта. По мысли А., "философ не интересуется непосредственно физическими свойствами вещей. Он имеет дело только с тем способом, каким мы говорим о них... Философия есть отдел логики, ибо... характерная черта чисто логического исследования состоит в том, что оно имеет дело с формальными следствиями наших определений, а не с эмпирическими фактами". Предложения "метафизики" для А. "научно-неосмысленны", поскольку не являются ни логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами, представляя собой следствия логических и лингвистических ошибок. Претензии философии на генерирование метафизических истин должны быть отвергнуты. По мнению А., в избавлении от "метафизических" суждений нет ничего страшного: "безмозглому высокомерию не место в философии". При этом философия, по А., никогда не должна заниматься "разбиением" объектов Вселенной на элементарные, атомарные сущности: допущение существования последних - метафизическая чепуха. Философский анализ суть анализ лингвистический. Согласно А., "мы можем определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет назначением выразить подлинное высказывание, но на деле не выражает ни тавтологии, ни эмпирической гипотезы. Поскольку же тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс значимых высказываний, мы вправе заключить, что все метафизические утверждения бессмысленны". По версии А., аналитичный статус философских высказываний снимает как таковую проблему существования разнообразных философских направлений и сопряженное с ним наличие философских споров. В книге "Основания эмпирического знания" А. отвергал версию британских эмпиристов, согласно которой выражения "чувственное данное", "идея" и т.п. являют собой некие "имена объектов", чьи свойства аналогичны свойствам иных объектов. Отсюда и некорректность проблемы: обладают ли чувственные данные свойствами, которые мы не воспринимаем? С точки зрения А., поскольку мы можем здраво и непротиворечиво судить о мире и на языке "материальных объектов", и на языке "чувственных данных", нам достаточно установить, какой язык с большей легкостью слетает с наших губ. По формулировке А., феноменализм предполагает следующее: повседневные предложения о материальных объектах можно перевести в предложения, отсылающие исключительно к чувственным данным, в разряд последних входят и гипотетические предложения вида "если бы я сделал то-то и то-то, я бы имел такие-то чувственные данные". Мы вправе считать, что утверждения о чувственных данных никогда не могут "точно определить" материальный объект; в итоге мы не в состоянии разложить предложение о материальном объекте на множество предложений о чувственных данных. А. активно использовал метод лингвистического анализа выражений естественного языка, ибо, по его мнению, позитивная функция философии сводима к дисциплинарному анализу "категориальных понятий". Главное в анализе языка, по мысли А., - устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. (Ср.: предложения "он /есть/ хозяин дома" и "собака /есть/ млекопитающее"

включают связку "есть", обладающую в первом случае смыслом эквивалентности, а во втором - смыслом включения в класс.) В отличие от аналогичных рассуждений Рассела, А. идет далее: по его мнению, поскольку символ не есть система знаков, т.к. знаки не являются частью символа, постольку символы суть некие логические конструкции, составленные из чувственных содержаний. Символизм А. основывался, таким образом, на допущении существования вещей (особенного) и их свойств и отношений, которые могут принадлежать также и классам вещей. (Так, по А., британское общество - логическая конструкция из индивидов, стул - логическая конструкция из определенного количества "чувственных содержаний" и т.д.) При этом, согласно утверждению А., словесные конвенции, равно как и язык, неизбывно выступают пределами человеческого познания: немыслимо когда-либо "целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его". В то же время сам А. отдавал явное предпочтение так называемому феноменалистическому языку, базирующемуся на терминологических рядах, сопряженных с "чувственными данными" (sense-data). Разграничение же "чувственных данных" и материальных объектов, по А., - удел языка, а не факта. Согласно схеме А., предложение "А воспринимает вещь М., имеющую свойство Х", должно быть трансформировано в форму "А воспринимает чувственное данное С., которое имеет свойство Х и принадлежит М". С точки зрения А., "критерием, по которому мы определяем, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспримем ее"; физические тела тем самым определяются А. как "постоянная возможность ощущений". Тем более, по утверждению А., "...в то время как ситуация, которая непосредственно устанавливает существование чувственных данных, осуществляет это решающим образом, нет таких ситуаций, которые могли бы решающим образом установить существование материальной вещи". В отличие от Карнапа, видевшего истинность предложения в формальной возможности его включения в данную систему языка, А. утверждал, что неинтерпретированная совокупность высказываний может стать языком лишь в том случае, когда "по меньшей мере некоторые из выражений, которые она содержит, приобрели значение. А это осуществляется с помощью метода остенсивного определения (ostensive definition), т.е. путем корреляции этих выражений не с другими выражениями, но с тем, что действительно наблюдается". В центре внимания раннего А. попала также концепция "сильной" и "слабой" (вероятностной) верификации: "высказывание считается верифицируемым в сильном смысле термина только и если только его истинность может быть решающим образом установлена на опыте. Но оно верифицируемо в слабом смысле, если опыт может сделать его вероятным". Его (как и позже) особенно беспокоила проблема - что же подлежит верификации. В предисловии ко второму изданию "Языка, истины и логики" (1946) - под воздействием критики - А. стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. А. поддержал введение семантического определения истины в принцип верификации (утверждение истинности положения в метафизике эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке). Тем самым верификация в "слабом" смысле выступала как допустимость операции написания предложения, заменяющей чувственную верификацию операциями фиксации предложения. (По А., "признаком подлинного фактического высказывания является не то, что оно должно быть эквивалентно некоторому опытному высказыванию или какому-либо конечному числу опытных высказываний, но просто то, что из него, в конъюнкции с определенными иными посылками, могут быть выведены некоторые опытные высказывания, не дедуцируемые из одних только этих иных посылок".) А.

предложил собственную вероятностную (косвенную) модель верификации, основанную на двух утверждениях: 1) предложение в конъюнкции с некоторыми другими посылками должно быть верифицируемо хотя бы в одном утверждении, не дедуцируемом непосредственно из одной из посылок; 2) эти посылки не должны включать в себя какое-либо утверждение, которое не было бы ни аналитическим, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве непосредственно верифицируемого. Фактически эта "поправка" А. была равнозначна отказу от классической редукционистской схемы верификации и переходу к гипотетико-дедуктивной концепции построения научного знания. Последняя предполагала выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые следствия (т.е. было снято требование возможности сведения теории к эмпирическому базису науки). В общем плане А. ввел третьего кандидата на "верификацию" - "утверждение" (в дополнение к "предложению" и "высказыванию"). По его схеме "предложение" суть грамматически значимый набор слов; "утверждение" суть то, что такие наборы выражают; "высказывание" - подкласс, содержащий только "утверждения", выраженные "строго осмысленными" предложениями. По А., тем самым, "высказывание" как таковое не может быть "бессмысленным". Только предложения являются "строго осмысленными". Только "утверждения", таким образом, подлежат верификации. В издании "Проблема познания" А. рассматривал особенности восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания "других сознаний", а физические объекты трактовал как логические конструкции из "чувственных данных". Объектом полемики в этой работе выступил для А. скептицизм. А. отказался от признания существования "базисных высказываний", т.е. окончательных верификаторов, неподверженных переосмыслению (его позиция вплоть до 1946). Он был вынужден констатировать, что "программа феноменализма не может быть выполнена. Утверждения о физических объектах непереводимы в общем и целом в утверждения о чувственных данных... Прежде допускалось, что, поскольку утверждения о физических объектах могут быть верифицированы или фальсифицированы только с помощью чувственных данных, они должны быть как-то сводимы к утверждениям о чувственных данных. Сделать такое допущение естественно, но сейчас я думаю, что оно ложно. Здесь налицо параллель с научными теориями, которые относятся к таким вещам, как атомарные частицы... Наличную стоимость таких теорий следует искать в утверждениях более низкого уровня, от истинности или ложности которых зависит их ценность; в то же время утверждения такой теории - это не просто иная формулировка этих утверждений более низкого уровня... утверждения о физических объектах теоретичны относительно утверждений о чувственных данных. Отношения между ними не строго дедуктивны; сказать же, что они индуктивны - значит оставить их точную природу подлежащей объяснению". (А. полагал проблему индукции псевдопроблемой.) В работе "Центральные вопросы философии" А. квалифицирует свою философию как "усовершенствованный реализм", причем приверженность последнему он объясняет как результат выбора с точки зрения "удобства". Обращая внимание на разнообразие феноменов языка и их способов употребления, А. отвергал идею о необходимости логической формализации и унификации языковых выражений. (По А., знать - это не просто быть уверенным, а иметь "право быть уверенным" на основании фактов.) А. также известен как один из основателей доктрины эмотивизма, отрицающей научную значимость утверждений теоретической и нормативной этики. Осмысленность признавалась им только за утверждениями описательной этики (фиксация фактов реального поведения в конкретных социокультурных операциях). Теоретическая же этика, по А., конвенциональна, а нормативная этика есть дедукция из нее. Однако, согласно А.,

главное в нормативной этике то, что она служит средством воздействия на поведение людей через навязывание им соответствующих воззрений. По мнению А., мировоззрение неопозитивизма исключает саму возможность религиозного знания в контексте "нашей трактовки метафизики". Хотя, согласно А., поскольку "утверждение, что Бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что Бога нет, равно бессмысленно, ибо осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию". В целом "линия А." в логическом позитивизме (известный отход к эпистемологии, близкой британскому эмпиризму) не совпадала с соответствующей "линией Карнапа", ориентировавшегося на реалистическое объяснение восприятия и физикалистскую трактовку сознания. (См. Карнап, Верификация, Венский кружок.)

А.А. Грицанов

АКСИОЛОГИЯ (греч. axia - ценность, logos - слово, учение) - философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни, деятельности и конкретным деяниям и поступкам.

Выделение и конституирование предметной проблематики А. как самостоятельной области философской рефлексии было связано:

1) с пересмотром обоснования этики (в которой бытие отождествлялось с благом) Кантом, противопоставившим сферу нравственности, т.е. свободы, сфере природы, т.е. необходимости, что требовало четкого разграничения должного и сущего;

2) с расщеплением понятия бытия в послегегелевской философии, которое разделяется на "актуализированное реальное" и "желаемое и должное", рефлексией над теми теоретико-методическими и практически-деятельностными следствиями, которые следовали из тезиса о тождестве бытия и мышления;

3) с осознанием необходимости ограничения интеллектуалистских притязаний философии и науки, того, что познание не является областью их монополии и доминирования, а также того, что оно также связано сложными отношениями с направленностью человеческой воли (для которой критериальное различение истины и неистины является далеко не единственным и не всегда определяющим среди иных критериев: добро - зло, прекрасное - безобразное, полезное - вредное и т.д.);

4) с обнаружением неустранимости из познания оценочного момента, разных модальностей и (позднее) типов организации мыслительной деятельности (логика, антропология, лингвистика, семантика и т.д., с которыми окажется связан новый поворот в развитии А.);

5) с постановкой под сомнение наиболее значимых ценностей христианской цивилизации в концепциях Шопенгауэра, Кьеркегора, Дильтея и др., но прежде всего с "открытым вызовом" им, брошенным Ницше;

6) с осознанием, с другой стороны, невозможности редукции понятия ценности к "благу" (традиция, идущая от Платона) или ее понимания как "стоимости", экономической ценности (традиция, утвердившаяся в классической политэкономии, существенно переосмысленная Марксом в "Капитале" и положенная затем в основу марксистской аксиологии, будучи соединена с разработками раннего Маркса и др. аксиологическими теориями).

Таким образом, А. конституируется как философская дисциплина в специфических конкретно-исторических условиях философско-интеллектуальной жизни Европы, характеризующихся исчерпыванием импульсов, заданных Просвещением, осознанием (скорее, предчувствием) переломности эпохи и необходимости смены вектора развития. В философии это вылилось в стремлении подвести черту под классическим этапом ее развития, что, в частности, стало фиксироваться и терминологически в определении направлений и школ как "нео" философий (неокантианство, неогегельянство и т.д.), а содержательно (кроме всего остального - смены проблематики, стилистики и т.д.) выразилось в том числе в плюрализации способов философствования, порождении многих разноаксиологически ориентированных традиций. Обращение к проблемам А. оказалось в этой ситуации одновременно и симптомом кризиса просвещенческого рационализма и способом его преодоления, свидетельством завершения одной фазы философского развития и в то же время основой переструктурации философского знания. Более того, "аксиологизация" познания обнаружила принципиальную различность (иноорганизованность и иноупорядоченность), а также взаимодополнительность и взаимопроникновение друг в друга разных возможных систем знания (сама идея построения и анализа различных "возможных миров", столь популярная в 20 в., предзадавалась аксиологическими изысканиями второй половины 19 в.).

Именно в А. и благодаря ей была осознана со всей очевидностью неоднородность самого научного знания, наряду с естественнонаучным, математическим, техническим знанием было конституировано как особое социальное и гуманитарное научное знание. Антропологический и экзистенциальный поворот в философствовании также предопределен во многом произошедшим ранее аксиологическим поворотом. Основной вопрос, который изначально поставила А. и который потом внутри нее неоднократно переформулировался, - это вопрос об условиях возможности оценок, имеющих "абсолютное значение", их критериях и соотносимости разных систем ценностей между собой. Тогда основную задачу А. можно видеть в анализе того, как возможна ценность в общей структуре бытия и как она соотносится с миром наличного бытия, с данностями социума и культуры (как ценности, будучи обращены к человеку, реализуются в действительности). Последнее выводит А. за рамки чисто философской дисциплинарности и требует ее переформулирования в терминах социогуманитарной науки (социологии, психологии, культурологии и т.д., выступая основанием попыток построения отдельной научной дисциплины - аксиометрии). Решение названной задачи породило в А. изначально различные ответы в зависимости от понимания самой природы ценности, способа ее существования, источника ее возникновения (продуцирования). Одна из основных версий (в нескольких вариантах) А. была предложена в неокантианстве, и квалифицируется в А. как трансценденталистская. Традиционно начало дисциплины связывается с именем Лотце, введшем в своем анализе логических и математических истин понятие "значимости" как специфической характеристики мыслительного содержания, а в эстетических и этических контекстах использовавшем в аналогичном смысле понятие "ценности". Взгляды Лотце развил Коген. Согласно Когену, ценности связаны с порождающей их "чистой волей" трансцендентального субъекта, при этом само трансцендентальное понимается как основополагание, постоянно заново совершаемое мышлением (в частности, в этике постоянно "переполагается" идея свободы человеческой личности как абсолютный идеал, т.е. ценность). Основной же вариант трансцендентальной версии А. был предложен Баденской школой неокантианства (Виндельбанд и Риккерт). Виндельбанд обосновывал через теорию ценностей общезначимость не только нравственного

действия, но и теоретического (философского) познания в целом. Утверждая "абсолютность оценки" как "коренного факта" философии, Виндельбанд видел в А. способ преодоления релятивизма, отождествляемого им со "смертью" философии. Ни от чего и ни от кого не зависящая и в этом смысле абсолютная значимость (ценности истины, добра и красоты), к которой стремятся ради нее самой, обнаруживается в ценностях-благах культуры (наука, право, искусство, религия, "нормирующие" ценностные содержания) и оборачивается к познающему, созерцающему и действующему индивиду, выступая как требования долженствования. Носитель ценностей и источник нормотворчества - трансцендентальный субъект. Как принципы бытия, познания и деятельности трактовал ценности Риккерт, считая, что единство "Я" и мира возможно только как единство действительности и ценности. Трансцендентные ценности обнаруживаются в имманентном мире как "смыслы", зафиксированные в культуре как "значимости" (нормативные требования долженствования). Изучаются ценности в науках о культуре с помощью особых идиографических методов, отличных от генерализирующих методов естествознания (наук о природе). Тем самым А. оборачивается и специальной методологией (одной из основных тем, в частности, социологии 20 в.). В целом же трансцендентальная версия неокантианства может быть охарактеризована как нормативистская (нормативизм), ведущая либо к "субъективизации" (плюрализации) проблематики А., либо к ее "спиритуализации" через постулирование сверхчеловеческого логоса. Поэтому наряду и параллельно с трансценденталистской версией возникают разные варианты онтологизации и субъективизации ценностей. Онтологизацию А. можно проследить по работам Шелера, Н. Гартмана, Брентано и др. Так, Брентано, различая акты представления, суждения и "любви и ненависти", источником ценностей считает представления, как более фундаментальные феномены, чем акты выбора (суждения) на основе рациональной воли в неокантианстве, ведущие к неоправданной интеллектуализации понятия ценностей. В основе объективности ценности лежит объективность всеохватывающего чувства "любви-ненависти" (предпочтений и отвержений). Для Гартмана, с точки зрения его имманентно-трансцендентного отношения субъекта и объекта, предмет познания постулируется за пределами самого познавательного акта и наделяется онтологическим статусом, модально (ценностно) по разному "смоделированным". В свою очередь, он различает познание и эмоционально-трансцендентные акты, позволяющие схватывать действительность непосредственно и прямо, а действительности "навязываться" субъекту. Кроме того, ценность обнаруживается в предвосхищениях субъекта (таких, как надежда, страх, беспокойство), а также фиксируется в спонтанных ориентационно-поисковых актах субъекта (вожделении, желании, воле). Таким образом, в ценностном отношении один полюс постулируется эмоционально-трансцендентными актами, а другой их интенциональными предметами, т.е. ценностями (они даны в интуиции, возникающей в актах любви-ненависти, как безоговорочное принятие-отвержение). Тем самым Гартман попытался обосновать А. вне религиозной проблематики и не прибегая к авторитету Бога (возможность высокой нравственности при атеистическом посыле, необходимом для обеспечения свободы человеческого деяния, ориентированного на ценность, обоснованная в его "Этике"). Иной, ставший классическим, вариант онтологизации проблематики А. предложил Шелер, у которого реальность ценностного мира гарантируется "вневременной аксиологической серией в Боге", лишь отражаемой и воплощаемой на индивидуальном уровне, на котором типология личностей задается типологией их иерархизированных систем ценностей, задающих личностную онтологичность. Такой подход потребовал "переворачивания" ценностного отношения: не от целей к ценностям, а наоборот, от ценностей через волю к целям, в котором акт

предпочтения (основанный на чувстве любви-ненависти) и есть суть познания ценностей. Структура ценностей априорна, они вечно тождественны сами себе, но в актах предпочтения устанавливаются их "ранги", на основе трех критериев: долговечности, "неделимости", способности к вызыванию у человека чувства удовлетворенности. Таким образом, Шелер ввел в А. проблематику типологии ценностей. Противоположной "онтологизму" в А. является версия субъективизации и психологизации понятия ценности. Вариантом такой версии является прагматизм, прежде всего инстументализм Дьюи, связавший понятие ценности со стандартизируемыми и типологизируемыми (социологически) представлениями о прагматически и утилитаристски понимаемой "полезности". Иной вариант "субъективизации" проблематики А. предложен в экзистенционализме, редуцирующем, в конечном итоге, ценности к выражению индивидуальной воли человека. "Моя свобода - единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать меня в принятии той или другой ценности, той или другой определенной шкалы ценностей... Моя свобода вызывает у меня тревогу потому, что она лежит в основе ценностей, а сама лишена основания" (Сартр). Отождествлением ценности с "благом" отличалась позиция позитивизма, социологически редуцирующего их или к норме, задающейся ценностью, но получающей легитимизацию от стоящей за ней "санкции", или к операционным определениям, сводящим ценность, в конечном итоге, к верифицируемым фактам непосредственного опыта. В этой версии А. ценностью могли выступить любые предметы, обладающие поддающимся определению содержанием и значением для членов социальной группы, или "правила поведения", с помощью которых социальная группа сохраняет, регулирует и распространяет собственные типы действия среди своих членов (Знанецкий и У.Томас). Психологизированный вариант "субъективистских" версий задается в бихевиоризме, теории обмена, частично в символическом интеракционизме, в трактовках ценности как возникающей в процессах межсубъектных социокультурных обменов и взаимодействий в интерсубъективном пространстве. Все эти версии (за исключением экзистенционалистской) отличает сведение ценности к факту, неразличение ценности и ее носителя, смешение ценностной и предметной реальностей. Крайняя позиция в подходе к А. выражена Ф.Адлером, отказывающем понятию ценности в какой-либо содержательной наполненности, а следовательно и значимости, а А. - в возможности существования как дисциплины, занимающейся реальными проблемами (наблюдаемы факты поведения, но не ценности). Противоположную крайность презентирует натуралистическое понимание ценностей как атрибутов самих предметов действительности, не зависящих от наличия или отсутствия отношения к этим предметам субъектов. Особый круг версий А., получивших широкое распространение в 20 в., продуцирует культурно-исторический релятивизм, истоки которого видят в идее аксиологического плюрализма Дильтея, вводившей в научный оборот представление о множественности равноправных ценностных систем, опознаваемых с помощью исторического метода. Фактически им была впервые сформулирована, нашедшая впоследствии многочисленных продолжателей, программа критики самой возможности общей А. внутри А. (а не из внешней позиции, как в нигилирующей критике Ф.Адлера) как необоснованного абстрагирования от конкретно-исторических контекстов и произвольной абсолютизации некоей одной "подлинной" системы ценностей. Эта версия была поддержана Шпенглером, Тойнби, Сорокиным и др. "Выведение" А. за рамки чисто философской дисциплины и открывающиеся при этом эвристические возможности со всей очевидностью продемонстрировала социология, прежде всего, культур-ориентированная. Первым ввел проблематику А. в социологию М. Вебер, исходивший из неокантианской методологии и резко выступавший против

позитивизма и психологизма в подходе к пониманию ценностей, избегая крайностей "чистой значимости" (ценности, взятой самой по себе) и "растворения ценности" в имманентном бытии. Вебер сделал предметом своего рассмотрения и отправным пунктом своей социологии анализ "имманентного смысла" переживаний и действий людей, т.е. субъективно подразумеваемый смысл. Поведение становится действием (целерациональным или ценностно-рациональным, а не остается традиционным и не является аффективным) только тогда, когда и поскольку оно связывается действующим индивидом с конкретным субъективным смыслом. Смысл же задается через соотнесение с ценностью, позволяющее артикулировать индивидуальные цели и нормативировать сами ценности. Постигаются ценности в понимающе-объясняющих процедурах (отсюда программа понимающей социологии). В целом "социологизация" А. шла в русле общей тенденции сдвига в А. от проблем нормирования и значения к проблемам смысла и анализу коммуникативно-языковых практик (как "мест бытования" ценностей). Другая линия внедрения аксиологических идей в социологию прослеживается от первой развернутой социологической теории Знанецкого через Сорокина к Парсонсу, считавшему ценности высшими принципами, обеспечивающими согласие (консенсус) в обществе и придающими значимость проявлениям конкретной эмпирической данности. Выделенные пять основных версий (со множеством вариантов внутри них) совместно с марксистской А. (шестая версия) и задают в своих продолжениях пересекающиеся исследовательские поля современной А. (определяемые ответами на вопросы: "что такое ценности?", "каким образом они существуют?" и "откуда возникают?"). В традициях русской философии наиболее развитыми аксиологическими подходами оказались неокантианский нормативизм (Новгородцев, Кистяковский и др.), феноменолого-герменевтический смысло-анализ Шпета, совершенно оригинальная, не имеющая прямых "западных" аналогов, концепция теории ценностей как "теории творчества" или "теории символизма" Белого, но прежде всего религиозно-ориентированная версия А., предложенная в различных вариантах В.С.Соловьевым, Бердяевым, Франком, Флоренским, Н.О. Лосским и др. мыслителями "русского религиозного ренессанса", которая может быть рассмотрена наряду с шестью уже обозначенными выше (основные ее концепты: "богочеловечество", "софийность", "соборность" и т.д.). Советская философия долгое время игнорировала ценностную проблематику и не признавала за А. статуса особой философской дисциплины. Возрождение интреса к А. связано с пионерскими работами В.П.Тугаринова (в философии), О.Г.Дробницкого (в этике), А.А.Ивина (в логике) и др. В 1966 вышла работа "Проблемы ценности в философии", в 1978 - "Философия и ценностные формы сознания", ставшие "программными" в советской А. Работами ряда авторов (П.П.Гайденко, Б.Т.Григорьян, Ю.Н.Давыдов, М.А.Киссель, Н.В. Мотрошилова, И.С.Нарский, Э.Ю.Соловьев и мн. др.) в научный оборот была введена основная проблематика европейской А. (под этикеткой ее "критики"). Особая область аксиологических разработок - "реконструкция" марксистской А., давшая начало многим оригинальным концепциям (но уже в польской, венгерской, чехословацкой А. того времени). А. возвращалась и через культурологические анализы (С.Аверинцев, А.Я.Гуревич, Г.С.Кнабе, В.Л.Рабинович, А.М.Пятигорский, Померанц и др.), психологию (Узнадзе и его школа), социологию (В.А. Ядов и его школа). Таким образом, и в условиях монополии на философскую истину А. оказалась тем "троянским конем", который подтачивал устои официального философствования, вводил принципы методологического плюрализма (хотя формально обсуждение шло в рамках марксистской философии). Таким образом, можно констатировать, что к настоящему времени А. утвердилась как особая область знания не только в западной, но и постсоветской традиции. Более того, современная А. выходит на новый этап своего развития (ценностный релятивизм постмодернизма,

компаративистская философия, герменевтические теории, философия и социология знания, философия и социология образования и т.д.), связанный, во многом, с трактовкой философии как самосознания культуры, как рефлексии над ее предельными (смысловыми и ценностными) основаниями, как средства конструирования и освоения новых "возможных человеческих миров" (см. Возможные миры) (в этом отношении соотносимой с искусством, религией и наукой), как задающей не только теоретическое, но и практически-духовное отношение к миру и человеку (в этом плане соотносимой с этикой, правом и наукой), в том числе на основе "ценностного причинения" (механизмы целеполагания и долженствования). А. поворачивает философское и социогуманитарное познание к анализу феноменов личности и индивидуальности, "человеческого в человеке", смыслам и оправданию человеческого бытия, его идеалам и императивам. В настоящее время А. как теория дополняется феноменологией ценностей (история как генетическое "дедуцирование" ценностей, социология как репрезентация типов и иерархий ценностных систем, культурология как конкретный целостный анализ автономных культурных образований). В качестве особого уровня научного изучения ценностей предлагаются различные программы аксиометрии.

В.Л. Абушенко

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

А.А. Грицанов

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, латинизированный аналог - Alanus ab Insulius) (1120/1128-1202/1203) - французский схоласт, философ, теолог, поэт, удостоенный титула "Doctor Universalis". Особо популярен в Западной Европе 15 в. Преподавал в Париже, боролся с ересью катаров. Основные сочинения: трактат "О католической вере против еретиков", трактат "Правила теологии" (134 "правила" или "теологические максимы"), библейский словарь ("сумма") "Словоразличия" (разбор библейских понятий по трем уровням смысла), "Плач природы" (философско-моралистическое видение в художественной прозе и стихах), гекзаметрическая аллегорическая эпопея "Антиклавдиан" (1183-1184) - энциклопедия всеобщих знаний своего времени как теологического, так и нетеологического характера. Богословие стремился фундировать на рациональные основания таким образом,

чтобы мышление подчинялось правилам логики: "У авторитета нос из воску, и его можно повернуть в любом смысле, а поэтому следует подкрепить его разумными доводами". Источник порождения природы, который она не ведает, - в Боге, истоки мысли могут и должны быть находимы в вере и теологии мистического плана. Мистическое познание "верит, чтобы познавать", природное познание - "познает, чтобы верить".

А.А. Грицанов

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэл (1859-1938) - английский философ-неореалист. Родился в Австралии, переехал в Англию в 1877. Профессор университета в Манчестере (1893-1923). Один из авторов теории "эмерджентной эволюции". Основные работы: "Моральный порядок и прогресс" (1889), "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" (1909), "Ощущения и образы" (1910), "Основание реализма" (1914), "Пространство, Время и Божество" (в четырех книгах, 1920), "Несколько разъяснений" (1921), "Красота и другие формы ценности" (1933), "Историчность вещей" (1936) и др. Пафосом творчества А. было "дать ясное описание" мира, в котором мы живем, передвигаемся и мыслим. Философия, с его точки зрения, "...жива описанием: она использует аргументы только как подспорье для понимания фактов, так же как ботаник использует микроскоп". Свой метод А. характеризовал как "попытку исключить философские предпосылки и описать то, что действительно присутствует в конкретном опыте". В статье "Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной" А. подверг критике философский идеализм, особенно в лице Канта. Согласно А., "коперниканская революция" Канта, поместившая субъекта в фокус системы эмпирической реальности и познания, по сути явила собой "птолемеевскую контрреволюцию": дух превратился в центр действительности. Дух же, по мнению А., - лишь наиболее развитая часть Вселенной, выступающая одним из свойств вещей. Утверждая собственный "новый реализм", А. писал: "Реализм избегает антропоморфизма; помещает человека и сознание на подобающие им места в мире конечных вещей; с одной стороны, лишает физические вещи окраски, которую им придало суетное или самонадеянное сознание; с другой стороны, устанавливает их границы с сознаниями, исходя из меры их собственного существования". Для подобного реализма присущ натурализм, трактующий человека как лишь одну из конечных вещей (а не как господина универсума). Стремясь преодолеть присущие натурализму установки на "обеднение" и "обесценивание" сознания, А. использовал идею "эмерджентной эволюции", восходящую к Дж.Г.Льюису ("Проблемы жизни и сознание" - 1875) и впоследствии эволюционистски интерпретированную Ч.Л.Морганом ("Инстинкт и опыт" - 1912). В соответствии с моделью "эмерджентной эволюции" А., материя, как и жизнь, как и психика - "эмерджентно" ("внезапно", "скачкообразно") возникли из "пространства-времени" А.Эйнштейна - Г.Минковского. Эта эволюция, по А., инициируется и направляется неким идеальным импульсом - "низусом" (лат. nisus, т.е. порыв - термин, встречавшийся уже у Лейбница и Гегеля), устремленным к новому. Согласно А., "многие удовлетворяются, сказав, что это /возникновение нового - А.Г./ есть дело Божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом". ("Вселенная, по А., насквозь исторична, она - сцена движения".) Общность пространственно-временных точек, образующих действительность, породила, по А., не только вещи с их качествами, жизнь, психику,

ценности, "ангелов", но и самого Бога. Онтология А. элиминирует из "объема" "эмерджентной эволюции" все содержательные наполнения: в "сухом остатке" у А. обнаруживается лишь "нераздельные" "пространство-время". (По мысли А., "не будет преувеличением сказать, что решение всех жизненно важных проблем философии зависит от решения вопроса о сущности пространства и времени и, конкретнее, об их соотношении друг с другом".) Вещи, по мнению А., начинаются в пространстве и времени и всегда остаются "конфигурациями" пространства и времени. Анализу "категорий" как всепроникающих и вездесущих свойств вещей, как определений первичного материала - пространства-времени, А. посвятил вторую часть ("О категориях") книги "Пространство, Время и Божество". Категории как признаки пространства-времени, остающиеся постоянными при всяких изменениях, - субстанция, взаимодействие, тождество, количество, целое, часть, универсальность, отношение и т.д. - А. обозначал как "тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной". По А., нет "конкретных сущих" и "универсалий" - всякое сущее есть "индивидуальное", т.е. сразу "конкретное" и "универсалия". Оно является "конкретным сущим", поскольку отлично от других вещей с таким же "общим планом строения", и "универсальным", ибо один и тот же план строения повторяется повсюду либо как строение того же самого конечного сущего (катящийся мраморный шарик сохраняет свою форму), либо как строение разных конечных сущих (все мраморные шарики одинаково устроены). Проясняя в третьей части ("Порядок и проблемы эмпирического существования") книги "Пространство, Время и Божество" вопрос о "соотношении" эмпирических качеств вещей с лежащими в их основании движениями, А. выходит на актуальнейшую проблему философии 20 века об отношении сознания и тела. (См. Тело.) Последнее отношение, по мнению А., состоит в том, что тот самый процесс, который воспринимается изнутри, или "переживается" как ментальный процесс, может быть созерцаем как нервный процесс. Физиологические процессы определенного уровня сложности суть акты сознания. Сознание есть новое качество, "объяснения" возникновения новых качеств у нас нет - по А., он "просто имеет место". (По мысли А., "живое тело является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет".) Выяснение последовательности и количества стадий генерирования новых качеств - удел естествознания; философ-метафизик же удовлетворяется общим пониманием "уровня существования". Реальность у А. распадается на множество уровней, каждый из них обусловлен непосредственно ему предшествующим, может быть выражен в его терминах, но не может быть на его основе "предсказанным". Функции же "познающего" (не обязательно человека) иерархизированы так: "наслаждение" собою; "созерцание" низших уровней действительности; "осведомленность" о вещах, однопорядковых с ним. "Познающий" более низкого ранга может у А. лишь "предощутить" природу более высокого. Пространство-время, по мнению А., постижимы лишь посредством априорной интуиции, выступающей основой и условием всякого ощущения; без нее невозможен никакой опыт. Одновременно, по схеме А., интуиция эмпирична, ибо, ничего не привнося в опыт, она лишь раскрывает его содержание. Обусловлено это тем, что пространство-время и его главные свойства первичны по отношению к сознанию. С точки зрения А., избыточная субъективизация релятивизма, порожденного теорией относительности, неверна: "... метафизически позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания". Материальность постигается у А. посредством чувства сопротивления, не предоставляющего людям конкретной информации о

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

А.А. Грицанов

АЛКОГОЛЬ - этиловый спирт, этанол. Наиболее распространенное в Западной и Центральной Европе, России, Северной Америке, части государств Азии вещество наркотического действия, оказывающее депрессивное воздействие на нервную систему. А. известен как значимый компонент, обусловливающий поведенческие сценарии людей с самых ранних стадий эволюции социума. Способность А. вызывать у человека состояние эйфории, вуалировать заботы и формировать сопутствующие иллюзорные представления уже в глубокой древности воспринималась людьми как свойство безусловно сакрального типа (например, широко распространенные Дионисийские таинства в Аттике и аналогичные культы в других странах). Изобретение процедуры перегонки А. в эпоху средневековья позволило значительно усилить меру и степень воздействия А. на психику человека. Врач и алхимик средневековья Арнольд из Виллановы (1235-1311), автор сочинений "О ядах", "О противоядиях", "Розарий философов" и др., именовал разновидность А. - бренди - "эликсиром бессмертия". (В традиции символизма А. трактовался как "огонь-вода" или образ соединения противоположностей: горящий А. интерпретировался как одно из великих таинств природы. По мнению Башляра, когда А. горит, "он кажется как бы "женской" водой, утрачивающей всякий стыд; неистово отдает она себя своему господину - огню".) В новейшее время преобладающей функцией А. (в контексте реконструкции процессов научного и художественного творчества) правомерно рассматривать его значимый и одновременно высокотрагичный потенциал как распространенного стимулирующего средства механизмов сублимации у выдающихся творческих личностей (Л. ван Бетховен, В.Высоцкий, С.Есенин, Маркс, М.Мусоргский, А. де Тулуз-Лотрек, Ф.С.Фицжеральд, П.Чайковский и др.). Систематические исследования медико-социологического и психологического порядка тех деформаций в обществе, которые вызываются массовым избыточным употреблением А., начались с середины 19 в.; тогда же (1848) шведский ученый М.Гусс предложил термин "алкоголизм" для обозначения совокупности патологических изменений в организме человека, явившихся результатом неумеренного потребления А. Актуализировавшиеся во второй половине 20 ст. собственно философские реконструкции проблемы многомерной топологии бытия (см.) акцентировали, в частности, исследования воздействия А. на трансформацию пространственных ориентаций и временного восприятия индивида. В ряде версий (например, у Делеза) отмечается, что алкоголизм человека являет собой поиск особого эффекта: "необычайной приостановки настоящего". Алкоголик, по мысли Делеза, живет совсем не в прошедшем времени несовершенного вида и не в будущем времени; у него есть лишь сложное прошлое совершенного вида - хотя и весьма специфическое. Пьянствуя, алкоголик так компонует воображаемое прошлое, как если бы "мягкость причастия прошедшего времени соединялась с твердостью вспомогательного настоящего: я бывало-любил, я бывало-делал, я бывало-видел"... Сам же пьющий человек переживает один момент в другом, наслаждаясь своим маниакальным всемогуществом... Совершенное прошедшее время превращается в "я бывало-напьюсь". Настоящий момент в данном случае - уже не момент алкогольного эффекта. Это, по Делезу, "момент эффекта эффекта": застывшее "настоящее" ("я, бывало...") соотносится теперь лишь с ускользанием "прошлого" ("напивался"). Кульминация достигается в "оно, бывало...". В этом эффекте ускользания прошлого, в этой утрате всякого объекта и заключается депрессивный аспект алкоголизма... Когда алкоголизмом страдают по-настоящему, когда выпивка - это острая

необходимость, тогда, согласно Делезу, возникает иная, не менее основательная деформация времени. На этот раз любое будущее переживается как "будущее совершенное" с необычайным ускорением этого сложного будущего - эффектом от эффекта, не оставляющим до самой смерти... Алкоголизм героев Фицжеральда - это процесс саморазрушения, доходящий до того, что вызывает эффект "отлета" прошлого: не только трезвого прошлого, от которого алкоголик навсегда отрезан... но и ближайшего прошлого, в котором он только что выпивал и напился, а также и фантастического прошлого, когда впервые был достигнут этот эффект... По убеждению Делеза, как "триумф над застывшим и неприглядным настоящим, в котором затаилась означаемая им смерть, - именно в этом отношении алкоголизм может служить примером". А., по мысли Делеза, суть сразу и любовь и утрата любви, и деньги и безденежье, и родина и ее потеря. Это "сразу объект, потеря объекта и закон, управляющий этой потерей в налаженном процессе разрушения...". (Ср. с известной былью: "Молодожены после свадьбы употребляют А. ежедневно; муж как-то с гордостью отмечает: "Насколько я остепенился - начал меньше выпивать...".) В границах информационного общества с характерной для него многомерностью сферы мыследеятельности человека, дополняемой полинаправленностью его личной активности, особую значимость обретает свойство А. продуцировать ситуацию "одиночества-в-толпе". Блокируя основные эмоционально-диалоговые каналы коммуникации индивида с его ближайшим окружением, А. сохраняет при этом иллюзию его /индивида - А.Г., Е.В., А.Л./ адекватного участия в полилогах карнавального и тусовочного типа. (См. также Ерофеев.)

А.А. Грицанов, Е.Н. Вежновец, А.А. Лазар

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

образов, логических категорий и собственно идеи бытия, удерживающей Его среди тварных вещей. Противопоставление души и тела неправомерно. Мораль человека - продукт не его рассудка, а совести, относящейся к практическому разуму.

А.А. Грицанов

АЛЬТЮССЕР (Althusser) Луи Пьер (1918-1990) - французский философ, крупнейший представитель неомарксизма. Член ФКП (1948-1980), участник войны в Испании и Движения Сопротивления. Ученик Башляра. Более 30 лет (до 1981) преподавал в парижской Эколь Нормаль. Основные сочинения: "За Маркса" (1965), "Читать "Капитал" (в соавторстве с Э. Балибаром и Р. Этабле, 1965), "Философия и житейская философия выдающихся ученых" (1967, опубликована в 1974), "Ленин и философия" (1969), "Идеология и идеологические аппараты государства" (1970), "Элементы автократии" (1973), "Позиции" (1976), "Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции" (1978), "Заметки о психоанализе" (1993), "О философии" (1994) и др. Смысл творчества А. обусловливался политическими (осуждение Сталина на XX съезде КПСС, раскол в комдвижении ввиду конфликта между китайскими и советскими коммунистами) и теоретическими истоками. Во времена А. неомарксизм в его экзистенциалистской версии исполнял функции своеобычной философии истории, стремясь установить связь между наличным порядком вещей и переживаемыми субъективностями индивидов. Марксистская догматика в условиях демократической Западной Европы могла воспроизводиться лишь деформированным мировосприятием отдельных людей. А именно: оценкой отношения "эксплуататоры - эксплуатируемые" в качестве экзистенциального и, как следствие, осознанным выбором социальной модели, исключающей мировоззренческий плюрализм. (По мысли А., "невежды", превратившие "Капитал" в свою Библию, оказались прозорливее подавляющего большинства ученых мужей. Причина этого в том, что "вопреки буржуазной и мелкобуржуазной идеологии, которая оказывает на них страшное давление, они /эксплуатируемые - А.Г., А. Ф./ не могут не видеть этой эксплуатации, поскольку она составляет их повседневную жизнь".) В контексте осмысления того, что данная мифологема стремительно утрачивала популярность и маргинализировалась, А. определил идеологию как некое "выражение пережитого отношения человека к условиям его существования". Данное выражение, по А., всегда фундировано чем-то воображаемым и в принципе не имеет отношения к познанию истины. Согласно А., основание марксизма необходимо отыскивать не в философии свободы, но в соображениях эпистемологического порядка. А. стремился трактовать Маркса с позиций структурализма, рассматривая его как первого философа, предложившего концепцию, могущую быть оцененой как "смерть субъекта". Поэтому он, в отличие от предшественников, не обращается к ранним работам Маркса, содержащим элементы гуманизма, а делает акцент на поздних произведениях. А. усматривает радикальный разрыв между гегельянской антропологией Маркса и структурным анализом социальной реальности, предлагаемом в "Капитале". Им подчеркивается новизна метода Маркса по сравнению с диалектикой Гегеля. Эта новизна, по мысли А., заключается в отказе от гегелевского сведения философских проблем к субъекту как единому центру антропологической каузальности. Как полагал А., марксизм не диалектичен, метод Маркса кардинально нов. Опережая свое время, Маркс был вынужден, за неимением адекватных языковых средств, употреблять гегелевскую терминологию. Правильнее же, согласно А., элиминировать слово "диалектика" из

профессиональных словарей как преждевременный проект. По схеме А., науки - это теоретические практики, превращающие в "познания" (суть в научные истины) идеологические результаты существующих эмпирических практик (всевозможных видов деятельности людей). Диалектика (как и философия) является общей теорией практики как таковой (практику в целом А. трактовал как эквивалент "единства человека и природы"). Основана эта общая теория на теории научных практик (или эпистемологии). Как отмечал А., в диалектике "теоретически выражена сущность теоретической практики вообще, а через нее - сущность практики вообще, а через нее - сущность изменений, "становления" вещей вообще". А. стремится к обоснованию марксизма в качестве строгой научной теории, направленной на выявление структур социальной реальности с помощью исторического материализма (науки - учения о социальных формациях) и диалектического материализма (философии - теории научной практики). По мысли А., исторический материализм был изложен Марксом в "Капитале". Эту книгу А. рассматривал как крупнейшее событие в истории науки, сопоставимое с основанием математики Фалесом или физики Галилеем ("Ленин и философия"). Философия Маркса, по А., содержится в логике "Капитала"; ее больше "нигде" ("Читать "Капитал") невозможно обнаружить. А. использует принцип "теоретического антигуманизма", который направлен против любых попыток привнести в марксизм антропологическую тематику. Как отмечал А., "не с конкретными людьми имеет дело наука, а с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала... В теории люди соединены формой, поддерживающей структурные отношения, индивидуальность предстает в форме особых эффектов структуры". Теоретический антигуманизм Маркса, по А., - основание как познания, так и практической трансформации мира: "нельзя что-то знать о людях, если только не испепелить философский миф о человеке. Любая философия, пытающаяся так или иначе реставрировать марксистскую антропологию или философский гуманизм, будет в теоретическом смысле собиранием пыли". (В 1967 А. выступает с курсом лекций, критикующих так называемый "шардено-марксизм", соединяющий в себе космологизм Тейяра де Шардена, религию и некоторые марксистские принципы.) Согласно А., осмысление соотношения исторического и диалектического материализмов (как, соответственно, науки об истории и философии этой науки) правомерно осуществлять в рамках категориально-понятийного комплекса, включающего ряд базовых терминов: 1. "Практика" (или "трансформация без субъекта"), включающая исходный материал, средства производства, конечный продукт. 2. Сопряженная с ней (практическая и теоретическая) идеология - единство реальных и воображаемых отношений к наличным условиям существования людей; по А., "идеология окликает индивидов как субъектов", тем самым конституируя их. "Узнавание/неузнавание", "интерпелляция" ("запрос", "призыв") конституируют основания теории идеологии А. По его мысли, функция идеологического узнавания суть "одна из двух функций идеологии как таковой (ее обратная сторона - это функция неузнавания)". Как отмечал А., "идеология "действует", или "функционирует" так, что среди индивидов она "рекрутирует" субъектов (она рекрутирует их всех); или "трансформирует" индивидов в субъектов (она трансформирует их всех). Происходит это в той самой операции, которую я называю интерпелляцией, или окликанием. Эта операция стоит даже за самыми обычными действиями, например, когда полицейский (или кто-нибудь другой) окликает тебя: "Эй, ты!" ...Индивид, которого только что окликнули на улице, обернулся. В результате этого "психологического поворота на 180 градусов" он превратился в субъекта. Почему? Потому что он распознал, что оклик был "действительно" адресован ему и что "окликнули действительно его" (а не кого-то другого)... И вы, и я всегда уже субъекты и как таковые постоянно исполняем ритуалы идеологического

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

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

АМАЛЬРИК из Бены, Амори (Amaury) Шартрский (ум. ок. 1206) - французский средневековый философ-мистик. В Парижском университете читал лекции по философии и богословию. Пантеистическое учение А. сохранилось, в основном, благодаря работам его оппонента Жерсона. В своих основаниях миропонимание А. может быть истолковано следующим образом: Вселенная - эманация Бога, составляющего сущность вещей; любой верующий призван ощущать себя как элемент тела Христова, в то время как Бог постоянно присутствует в открывающих себя ему; тех, кто пребывает в любви, не должно осуждать за грехи их. Душа,

прикоснувшаяся к Богу благодаря истинной любви, утрачивает свою первозданную природу и соединяется с Ним, сама становясь Богом. Бог более не выступает для души чем-то внешним и не может быть поэтому ею любим и почитаем. Идеи А. были трансформированы его последователями (амальриканами) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, ибо они исходят от Бога. Воскрешение и Страшный Суд поэтому являются выдумками. Парижский (1209) и Латеранский (1215) соборы осудили учение А. Последователи его были приговорены к сожжению. Прах самого А. было приказано вырыть и развеять в поле.

А.А. Грицанов

АНАКСАГОР (500-428 до н.э.) - древнегреческий (из Клазомен) философ, математик и астроном, около 30 лет прожил в Афинах, фактический основоположник афинской философской школы. Ученик Анаксимена. Был обвинен в безбожии и изгнан (431 до н. э.). Известное нам сочинение - "О природе". А. известен фактическими исследованиями в области астрономии и метеорологии. Высказал гипотезу об огненной природе Солнца и объяснил солнечное затмение экранированием его Луною, а лунное тем, что ее загораживает от Солнца Земля; предсказал падение метеорита во Фракии. Многообразие тел в природе А. сводит к различным неизменным, неисчислимо многим и бесконечно малым элементам действительного мира ("семена вещей", "подобочастные", позднее названные "гомеомериями"), которые вначале были в беспорядке смешаны и образовывали хаос. А. отрицал пустоту, утверждал относительность малого и большого, допускал бесконечную делимость вещества. Ни одна вещь не возникает и не исчезает, а образуется лишь из трансформации уже существующих вещей ("во всем заключается часть всего"). Идея А. "все во всем" получает оригинальную интерпретацию в свете концепции взаимодействия элементарных частиц, развиваемой современной квантовой физикой. Мировой "ум" ("нус"), тончайшее и легчайшее вещество, содержащее, по А., полное знание обо всем и обладающее величайшей силой, приводит их в движение и упорядочивает: неоднородные элементы отделяются друг от друга, а однородные соединяются. (Первая европейская философская версия модели мира, где деятельное начало - определительная характеристика всякой сущности.) Анаксагорическая концепция "ума" ("нуса") как движущей силы космогонического процесса являет собой классический пример техноморфной модели космологии в досократической натурфилософии, неся в своем содержании все типичные для нее характеристики (см. Античная философия). Будучи заключен в материи, в которой он творит, "нус" несоединим с ней. С именем А. связывается начало эксплицитно конституируемой и рефлексивно-осмысленной традиции европейского интеллектуализма, в рамках которой духовная автономия оценивается как цель и способ существования интеллигенции. Целью, по А. "является теоретическое познание и проистекающая из него свобода" (такой взгляд на вещи сохраняется в западной культуре вплоть до концепций современной экспертократии). А. выступал как один из главных идеологов афинской демократии. Отношения А. с Периклом персонифицируют собой первую в европейской истории модель влияния философов на образ мыслей государственного деятеля. Именно в силу политических причин А. и был осужден на

смерть, хотя непосредственным поводом для обвинения А. противниками Перикла послужили его астрономические взгляды (в частности, ему было инкриминировано отрицание божественной природы Солнца). Сочинения А. после его казни били запрещены, и их распространение среди афинской интеллигенции (круги Геродота, Фидия, Эсхила, Софокла, Еврипида и Аристофана) может быть оценено как первый европейский прецедент феномена нелегальной литературы (по свидетельству Плутарха, "сочинение его... ходило лишь среди немногих, причем принимались меры предосторожности и брались клятвы верности").

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

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

Т.Г. Румянцева

АНАКСИМЕН (585-525 до н.э.) - ионийский (из Милета) натурфилософ, ученик Анаксимандра. А. можно рассматривать и как продолжателя линии последнего, и как прямого последователя Фалеса. В качестве материального первоначала А. предложил такое, которое одновременно отвечало и идее Фалеса (первоначало как конкретная природная стихия) и представлениям Анаксимандра (бескачественное начало - апейрон). Воздух у А. - это самая бескачественная из всех материальных стихий, прозрачная и невидимая субстанция, которую трудно увидеть, которая не имеет цвета и обычных телесных качеств. При этом воздух - это качественное первоначало, хотя во многом и являющееся образом всеобщей стихийности, наполненным обобщенно-абстрактным, философским содержанием. Из воздуха, согласно А., благодаря разрежению возникает огонь, благодаря сгущению - ветер, облака, вода, земля и камни. На принципе параллелизма микрокосма и макрокосма основан выбор А. воздуха в качестве космогонического первопринципа и актуальной жизненной основы космоса: "подобно тому как воздух в виде нашей души скрепляет нас, так дыхание и воздух охватывают всю Землю". Постулирование "сгущения" и "разрежения" единой праматерии предполагало шаг к разработке первых учений о качественных изменениях в мире.

Т.Г. Румянцева

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

правомерно полагать: лингвистический поворот, семантический акцент - особое внимание ею уделяется проблематике значения, постулирование метода анализа в качестве фундирующего философскую рефлексию с целью организации философии как "строгого знания", отрицание жесткого водораздела между собственно философскими проблемами и вопросами логики, лингвистики, методологии. К теоретическим и концептуальным предпосылкам А.Ф. традиционно относят: сократические индуктивные схемы; платоновскую диалектику; аристотелевские аналитики, эксплицирующие формальные структуры мышления и рассуждения; семантические изыскания софистов и стоиков; логико-семантические открытия Оккама и Иоанна Дунса Скота; идеи Ф. Бэкона об "идолах рынка", препятствующих движению к истине вследствие хаоса и беспорядка в речевой коммуникации из-за различных смыслов употребляемых людьми словосочетаний; концепцию образования понятий Локка; понимание Юмом сферы перцептуального опыта как сложной комбинации представлений и идей на основе ассоциативного принципа единственной реальностью в контексте особенной значимости сигнальной функции слова; философию мышления Декарта; гипотезу о процедурах концептуализации опыта и конструирования объектов научного познания Канта. А.Ф. очевидно являет собой аккумулированную совокупность высших достижений классического философствования. К реальным и подлинно новаторским достижениям и наработкам в рамках А.Ф., обусловившим ее подлинный философский облик и придавшим ей высокий профессиональный статус, принято относить творчество ряда мыслителей англо-саксонских государств. Работы Фреге, а также "Principia Mathematica" Рассела и Уайтхеда продемонстрировали эффективность аппарата математической логики для реконструкции оснований математики. В развитие этого подхода Фреге в статье "О смысле и значении" ("Смысл и денотат") (1892) положил начало стремлениям использовать подходы математической логики для разрешения уже собственно философских вопросов. Фреге сформулировал базовые проблемы и ввел главные понятия А.Ф. Сравнивая познавательный потенциал "синтетических" (А=Б), согласно Канту, и аналитических (А=А) суждений, Фреге отметил, что новое знание порождается благодаря первым, но при этом остается открытым вопрос о том, на чем реально фундируется их истинность, т.е. каковы именно основания отождествления разнящихся между собой выражения А и выражения Б. По Фреге, "имена собственные" (выражения, слова и обозначения) - элементы синтетических суждений - отождествляются тогда, когда они имеют общий референт (совпадающий внешний объект, на который они направлены). Значение этих "имен" и сводимо к указанию на некий объект (к "референции"). Обозначение значения именами собственными необходимо дополняется и тем, что они также выражают и определенный смысл. Экстраполируя подход на совокупность повествовательных предложений, Фреге сделал вывод, что мысль, заключенная в них, являет собой смысл наряду с тем, что их подлинная значимость (истинность либо ложность) суть их значение. Традиционалистская редукция таких предложений к субъект-предикатным суждениям не обеспечивает постижения их значения, вследствие чего Фреге и разработал (с помощью так называемой "логики кванторов") подходы для конституирования логически безупречного языка, в рамках которого любое имя собственное указывает на соответствующий референт, а истинная ценность предложений не корректируется включением в их строй любых новых имен. Следующий шаг в эволюции идей и концепций А.Ф., одновременно явившийся поворотным пунктом в ее истории (именно этот этап трактуют как исходный большинство ее адептов) связан с творчеством Рассела и Мура. Рассел, отстаивая идею о плюралистической Вселенной (т.е. таковой, когда действительность существует вне сознания), предположил, что иное видение ее может быть объяснено только изначальной порочностью приема редукции предложений к

суждениям субъектно-предикатной организации. Переосмыслив референциальную теорию значения Фреге, Рассел стал рассматривать язык как "картину", отражающую атомарные факты. Он, а затем и Витгенштейн разработали следующие типовые процедуры логико-философского анализа: противопоставление "глубинного" логического анализа языка традиционалистскому и "поверхностному", придание математической логике статуса универсального средства для решения многих философских и научных проблем с использованием грамматического анализа. Мур разработал концептуальные подходы для процедур перефразировки неясных высказываний в синонимичные и более ясные. С Мура начинается постепенный переход от анализа математических и логических структур к исследованию реального функционирования обыденного языка. С середины 1930-х позитивистская программа редукции языка постепенно утрачивает свои позиции, т.к. ее ограниченность выявляется ключевыми авторитетами неопозитивизма - представителями Венского кружка и Витгенштейном. В 1940-1950-е позитивистские методы в А.Ф. сменяются методами лингвистического исследования, которые отказываются от использования математической логики и принципов эмпирического атомизма. Начиная с этого момента, А.Ф. начинает вновь обращаться к традиционным философским проблемам и включать в поле собственных интересов принципы других течений, сближаясь с установками прагматизма, герменевтики и структурализма. Сохраняя критический пафос по отношению к метафизике, проблемы которой должны быть разрешены с помощью терапевтических процедур лингвистического анализа, А.Ф., в тоже время, отказывается от идеи устранения метафизических предпосылок из языка философии и науки. Уточняя статус и функции метафизических рассуждений, представители этого этапа А.Ф. пришли к выводам о том, что метафизика - не бессмыслица, она не является информативной дисциплиной, но задает некое специфически-парадоксальное видение мира ("как в первое утро его рождения"), призывает к нетрадиционному взгляду на мироздание, постоянно динамично генерируя в границах этого процесса оригинальные научные гипотезы; метафизика пронизывает религию и мораль, психологию и религию. Метафизическое видение мира организуется на таких же основаниях, как и остальное знание людей, поэтому постижение "глубинной грамматики" ее - вовсе не бесполезный процесс. В случае невозможности фальсифицировать те или иные метафизические системы, необходимо помнить о потенциальной возможности их взаимной конвертации в рамках научно-интеллектуальных сообществ. Этико-юридические изыски представителей А.Ф. оказались сконцентрированы в русле трех доминирующих парадигм: интуиционизма (Мур, В. Росс, Г. Причард), отрицавшего объективную ипостась ценностей; эмотивизма (Ч.Стивенсон и др.), постулировавшего наличие двойного смысла - дескриптивного (намерение дать другому некое знание) и эмотивного (обоюдные стимулы для соответствующего диалога) - в этических суждениях и терминах; прескриптивизма (Р.Хеар и др.), обращавшего особое внимание на императивную нагруженность высказываний подобного характера. Работы позднего Витгенштейна, П.Стросона, Куайна, М.Даммита, Д.Дэвидсона и др. подчеркивают неустранимую двусмысленность и историчность языка, который рассматривается как совокупность "языковых игр", "схем", "парадигм", задающих множественные стандарты интерпретации. Логический анализ сменяется анализом "грамматики", которая меняется в зависимости от конкретных ситуаций или "языковых игр". Постпозитивизм и лингвистический анализ отказываются от референциальной теории значения, различения аналитических и синтетических суждений, трактовки опыта как чего-то трансцендентного языку. А.Ф. второй половины 20 в. активно использует принципы лингвистики и психологии, а также многих течений континентальной философии. Центральными темами становятся проблемы понимания, смысла, коммуникации,

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

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

"АННАЛОВ" ШКОЛА, или "Новая историческая наука" (La Nouvelle Histoire), - направление во французской исторической науке и историографии, задавшее нетрадиционный и высокоэвристичный системный подход в гуманитарном знании 20 в. Главные представители "А."Ш. - Л.Февр, Блок, Бродель, Ле Гофф - традиционно акцентировали лишь наличие общего "духа А." и сопряженное с ним отсутствие жестко задаваемого универсального методологического канона. Возникновение "А."Ш. датируется выходом в свет в 1929 в Страсбурге первого номера журнала "Анналы экономической и социальной истории" (послевоенное название издания - "Анналы экономики, общества, цивилизации"), основанного Блоком и Февром. Традиционно в истории "А."Ш. принято выделять следующие фазисы эволюции: 1929-1945 - жесткая критика "А."Ш. подходов традиционной историографии Западной Европы (связана с именами Февра и Блока); 1945-1968 - утверждение и институционализация движения "А."Ш. (Бродель, Э.Лабрусс, Ф.Арьес и др.); 1970-1980 - фрагментация "А."Ш. ввиду обретения ею высокого интеллектуального статуса и значимой влиятельности в самых различных сферах общество- и человековедения (Ле Гофф, Ж.Дюби, М.Ферро, Ф.Фюре, А.Бюргьер, Э.Леруа Ладюри, А.Фарж, Ж.Ревель и др.). В качестве интеллектуальных источников "А."Ш. рассматриваются: первые упражнения в "неэлитной" (по объекту описаний) глобальной истории Вольтера, Шатобриана, Гизо, Мишле и др., неокантианская эпистемология Виндельбанда, Риккерта и М.Вебера; творческая схема французского философа А.Берра (1863- 1954) и историческая концепция Хейзинги, социологические модели Дюркгейма и Мосса, а также послуживший точкой отсчета для исходных размышлений Февра и Блока "Критический манифест в адрес историков" французского социолога и экономиста Ф. Симиана (1873-1935). Главное содержание переворота в совокупности принципов и подходов социального знания и историографии, осуществленного "А."Ш., образуют следующие социально-философские и гносеологические максимы и тематизированные исследовательские программы: 1) критика общепринятых трактовок отношения между историком,

историческим памятником и фактом истории; новое эпистемологическое понимание позиции историка, выведенное эмпирически и созвучное тезисам неокантианства о противоположности "наук о культуре" "наукам о природе", о роли оценочных суждений, о необходимости применения метода "идеальных типов"; 2) установка на создание тотальной истории, которая объединила бы все аспекты активности человеческих обществ; в рамках "А."Ш. осуществилась трансформация проблемных полей исторической науки: от экономической и интеллектуальной истории к "геоистории", исторической демографии и истории ментальностей, перешедшей в историческую антропологию; 3) принципиально междисциплинарная практика исторического исследования и социальных наук [внимание к проблемам хронологии, анализу "длительности" (см. Бергсон) и сопряженных измерений]. Согласно установкам представителей "А."Ш., настороженно относящихся к любым (включая Гегеля, Маркса, Шпенглера, Тойнби, Риккерта, М.Вебера) традиционалистским версиям философии истории, основной задачей истории как особо значимой науки о "человеке, человеке в обществе и во времени" выступает создание "всеобъемлющей" истории - "истории, которая стала бы центром, сердцем общественных наук, средоточием всех наук, изучающих общество с различных точек зрения - социальной, психологической, моральной, религиозной, эстетической и, наконец, с политической, экономической и культурной". Согласно модели миропонимания "А."Ш., характер и (в самой значимой степени) результаты исторического исследования обусловливаются формулировкой исходной проблемы (с каковой данное исследование собственно и начинается), суть же проблемы в конечном итоге диктуется культурой того общества, к которому принадлежит сам историк. ("А."Ш. отвергла установки историков позитивистского толка, следовавших принципам догматической привязанности исследователя к историческим источникам и ориентированных на профессиональное творчество в виде обильного цитирования и комментирования текста-"аутентичного источника".) Представители "А."Ш. были убеждены, что памятник прошлого (письменный или вещественный), являющий собой текст или артефакт, дошедший от изучаемой эпохи, сам по себе неинформативен и нем. Как исторический источник, он начинает выступать лишь тогда, когда историк приступает к его исследованию, в семиотическом смысле расшифровывая его язык; вне этого отношения исторический памятник правомерно полагать несуществующим. В эвристическом же аспекте трансформация сообщения исторического источника в исторический факт (феномен иного, более высокого понятийного статуса и историографического достоинства) осуществляется, согласно "А."Ш., в рамках процедуры осмысления этого источника самим историком, включающим его в определенную систему интеллектуально-интерпретационных схем, связей и субординации. "А."Ш. исходит, таким образом, из идеи исходной "непрозрачности" исторического памятника, трактуя тем самым историческое исследование как "борьбу с оптикой, навязываемой источниками". Не "история-повествование", а "история-проблема" призвана находиться в фокусе внимания профессионала: согласно Февру, "данное" - это "творение историка... изобретение и конструкция, созданная при помощи гипотез и догадок... Это ответ на вопрос, и если нет вопроса, то нет ничего". Изучение истории в этом контексте может восприниматься как неизбывный диалог современности с прошлым и в границах такого подхода та временная и культурная точка, из которой осуществляется изучение истории и определяющая видение историка, несет особую идейную нагрузку, ибо разворачивание исторического исследования осуществимо лишь от настоящего в прошлое. Ключевыми понятиями историографической традиции "А."Ш. выступают следующие: "структура", "конъюнктура", "цикл", "ментальность". Пакетное понятие "структура" (structure) обозначает самые различные феномены жизни социума - духовный склад людей, глубоко укоренившиеся обычаи, привычный образ

мышления, явления в экономике - обусловленные такими безличными началами, как география, климат, биосфера, почвенное плодородие; "структуры" замкнуты, устойчивы во времени, способны сопротивляться изменениям. Иногда термином "структура", в традиции "А."Ш., характеризовалось общество в целом (традиционное или общество экономического роста). Понятие "конъюнктура" (conjoncture), в трактовке "А."Ш., отображает определенный период эволюции общества с характерным для него сочетанием различных тенденций: совокупности демографических изменений, динамики технологий производства, движений цен и зарплаты. (Термин "цикл" используется представителями "А."Ш. сопряженно понятиям "структура" и "конъюнктура".) Понятие "ментальность" (mentalite) относима к сфере автоматических форм сознания и поведения людей; согласно установкам "А."Ш., история ментальностей должна дополняться историей идеологий, историей воображения, историей ценностей. Реконструкция мира воображения людей прошлого и наиболее распространенных схем интерпретации ими действительности, уяснение соответствующей системы понятий - выступают для "А."Ш. не менее значимыми, нежели анализ социально-экономических структур исследуемого общества. В целом, максимы и методики "А."Ш. сочетают в облике достаточно органичной констелляции самые разнообразные достижения и установки всего комплекса социально-гуманитарных дисциплин 20 в.: интерес к социально-экономической и демографической истории вкупе с "историей повседневности" (в ущерб истории политической), компаративистские подходы, "математизация" истории с использованием компьютеров для обработки серийных источников, пафос междисциплинарности в исследованиях, особое внимание изучению природно-географической среды, акцентированный переход от исторического повествования к исторической интерпретации. Поворот в интеллектуально-ценностных ориентациях "А."Ш., начавший осуществляться в конце 1980-х, характеризуется углубленной разработкой концепции Броделя о множественности социального и исторического времени, природа и качество которых изменчивы в разных социумах. В конце 20 в. парадигма исторических изысканий "А."Ш. все более приобретает облик своеобразной исторической антропологии - конституируется обновленная глобальная концепция истории, объемлющая все достижения "А."Ш. и включающая в свои рамки изучение и реконструкцию материальной жизни, менталитета, повседневности, выстроенные в смысловом поле понятия "антропология", охватывая при этом и совершенно новые области исследования. Начинается изучение социальной природы и функций тела, жеста, устного слова, ритуала, символики и т.п. (См. также Блок, Бродель, Ле Гофф.)

А.А. Грицанов

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselm) (1033- 1109) - теолог, представитель схоластического реализма, с 1093 - архиепископ Кентерберийский (Англия). Основные произведения: "Монолог", "Прибавление к рассуждению" ("Proslogion"), "Диалог о грамматике" и др. А.К. продолжал скорее платоновскую, чем аристотелевскую, традицию в философии, поэтому его учение не являлось схоластическим в полной мере. Проблема соотношения веры и разума решалась А.К. в духе августинианства: вера предшествует разуму ("верю, чтобы понимать"). Однако, по А.К., разум с помощью искусства диалектики должен прояснить истину, которая содержится в положениях веры. А.К. полагал, что рациональному доказательству доступны все "истины откровения". Диалектика оказывается, таким

образом, своеобразным орудием веры: христианское вероучение, с одной стороны, обусловливает исходные посылки диалектического рассуждения, а с другой - предопределяет и его конечные выводы. Попытка рационально обосновать догматы вероучения (сотворение мира из ничего, догматы Троицы, первородного греха, искупительной жертвы Иисуса и др.) осуществлялась А.К. на концептуальной основе философского "реализма". А.К. выдвинул так называемое онтологическое доказательство существования Бога. Он постулировал необходимость существования такого объекта, выше которого ничто помыслить нельзя. Из понятия Бога как максимального совершенства А.К. выводил реальность его бытия. Отождествляя, по существу, мысль с бытием, выводя онтологию из логики, А.К. утверждал, что если Бог мыслится как совокупность всех совершенств - он вечен, всеведущ, всеблаг, бесконечен и т.д., - то он должен обладать и предикатом существования, иначе все совершенства окажутся мнимыми. А.К. удалось сформулировать в логически чистом виде важную проблему: можно ли осуществлять умозаключения от мышления к бытию, переходить от чистой мысли к фактическому существованию. А.К. уделял также внимание этическим вопросам (например, свобода воли и свобода выбора), предложил свою концепцию истины (учение о референциальной, препозициональной и актуальной истинах) на основе изучения семантической функциональности языка и поиска внутренних законов, управляющих языком. Теория языка Бога у А.К. сопоставима с "логосом" Платона и "Verbum" Августина (речь Бога - это точный образ природы вещей, соответственно, слова человека - неточные и неполные образы вещей). Позиция "крайнего реализма" А. К. многократно подвергалась философской критике, начиная от его современников и до Канта. Однако значение его учения определяется, с одной стороны, рационализацией августинианства, а с другой, - разработкой концептуальной основы схоластической философии.

А.Р. Усманова

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

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

Т.Г. Румянцева

АНТИ-ПСИХОЛОГИЗМ - парадигмальная установка, постулируемая модернизмом (см. Модернизм) и в особенности постмодернизмом (см. Постмодернизм), которая заключается в программной элиминации субъективного фактора при интерпретации феноменов культуры. Традиция А.-П. исходно конституируется в сфере методологии и теории познания. В отличие от классической философии, фундированной презумпцией объективности содержания адекватного знания о мире, основанного на эмпирических данных чувственного опыта (идея "отражения"), философия 20 в. подвергает этот "психологизм" радикальному сомнению - по меньшей мере, по трем основаниям: 1)

трансцендентализм семантически сопрягает психологизм с когнитивным натурализмом, в силу чего теория познания, отвечающая требованиям анти-натурализма, мыслится как базирующаяся на парадигме А.-П. (от Марбургской школы неокантианства в модернизме - до "трансцендентального эмпиризма" Делеза); 2) принцип А.-П. ставится во главу угла в программно не(анти)-психологической концепции субъективности Э.Гуссерля (гуссерлианская программа де-натурализации и де-психологизации не только познания, но и культуры в целом); 3) неопозитивистский эмпиризм (парадигма sense data) также преодолевает психологизм эмпириокритицизма (программа дистанцирования методологии от "психологии научного открытия" у Г.Рейхенбаха и др.). Традиция А.-П. в современной ее артикуляции программной ориентации и художественной практики модернизма в искусстве, например, позднего экспрессионизма, осуществившего радикальную переориентацию с презумпции выражения субъективного состояния художника на презумпцию выражения сущности объекта "как он есть" (Э.Л.Кирхнер) - вплоть до стратегии "деформации формы" как средства проникновения за феноменологическую видимость к ноуменальной сущности объекта (от Дж.Энсора - к Э.Хеккелю, Э.Х.Нольде, В.Кандинскому и К.Шмидту-Ротлуффу). Классическими произведениями А.-П. этого периода могут рассматриваться: серия "Портреты городов" О.Кокошки, визуальный ряд которой фундирован не презумпцией чувственно-эмоционального их восприятия, но, напротив, рациональным знанием о специфике их истории, культуры и традиций; офорты М.Бекмана, понятые как "наборы визуальных шифров" и др. Тенденция А.-П. находит свое содержательное развитие в контексте кубизма, опирающегося на определенные идеи Платона, Канта и Гегеля (по оценке Рейнгардта, "сын пармского крестьянина Жюль Брак усвоил философию в застольных разговорах начала века") и программно ставящего своей целью моделирование возможных миров: искусство предстает не как изобразительная, но как конструктивная деятельность. В рефлексивной самооценке Х.Гриса, "кубизм есть только новый способ представления вещей", и, согласно "Манифесту кубизма" (1912), кубистское произведение есть концепция мира, созданная посредством знаковых кодов. (В этом отношении эволюция художественной программы кубизма претерпевает ту же эволюцию, что и экспрессионистская: от "бунта против вещей" и презумпции "выразить то, что было в нас самих" у раннего П.Пикассо - до его же программного требования "слиться с объектом", т.е. "скорее изображать вещи такими, какими их знают, чем такими, какими их видят".) В контексте данной установки интенция кубизма на А.-П. объективируется в программе антивизуализма: принципиальное "отрицание наивного реализма" предполагало в кубизме "отказ от зрения" как традиционной основы живописи с ее презумпцией перспективы и ракурса видения объекта. Призыв П.Пикассо "уважайте объект!" предполагает восприятие последнего вне каких бы то ни было сиюминутных ассоциаций, имеющих субъективно-психологическую подоплеку. Согласно кубистской концепции творчества, художник должен быть "чист" и независим от собственного, личного и личностного видения объекта, - в позднем кубизме конституируется так называемая "секта чистых" или "пуризм" (не случайно А.Сальмон сравнивал кубизм с религией гугенотов). В контексте развития А.-П. кубистская "война против зрения" (П.Пикассо) может быть рассмотрена как выражение идеи элиминации субъекта - в данном случае субъективной точки зрения - в предельно простом, оптико-топографическом ее понимании. По оценке Г.Аполлинера, в кубизме "художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умозрительные, нежели чувственные". Своего апогея в рамках модернизма стратегия А.-П. достигает в таком направлении, как футуризм с его сформулированным Маринетти программным требованием "заменить психологию

человека, отныне исчерпанную, лирическим завладением материалом". Традиционный психологизм не просто отрицается в футуризме, но заменяется пафосным механицистским объективизмом - вплоть до сформулированной в "Манифесте футуристической живописи" (1910) идеи "создания механического человека с заменимыми частями" (см. Футуризм, Маринетти). Следует, однако, заметить, что в полемике кубизма с футуризмом в 1912 кубизм обвинял последний в сюжетности и литературности, а тем самым - в уступке психологизму, конкретно имея в виду такие направления футуристической живописи, как динамизм и симультанизм, могущие быть отнесенными к неоимпрессионизму (например, тезис Дж.Баллы о том, что "у бегущих лошадей не по четыре ноги, а по двадцать"). Финальная дискредитация психологизма осуществляется в дадаизме: по признанию М.Дюшана, относящемуся к дадаистскому периоду его творчества, "я ... стремился изобретать, вместо того, чтобы выражать себя" (см. Дадаизм). Своего апогея в рамках модернизма традиция А.-П. достигает в контексте эстетической концепции "невозможного искусства", фокусирующего внимание не на эмоциональной сфере человека, но на "свойствах материалов" и пафосно провозгласившего программу конституирования "микроэмоционального искусства". В неклассической философии А.-П. находит свое развитие не только в философии искусства (например, в анализе "дегуманизации искусства" у Ортеги-и-Гассета), но и во многих иных предметных областях. Так, например, в контексте проблемы интерпретации А.-П. проявляет себя как ориентация на отказ от традиционного видения интерпретации текста (понимания) как реконструкции исходного авторского замысла (эволюционное движение от "биографического анализа" Г.Миша к структурализму, ориентированному на трактовку интерпретационной процедуры как основанной на выявлении объективных гештально-организационных характеристик текста - см. Интерпретация). В структурном психоанализе субъект характеризуется как "децентрированный", растворенный в формах языкового порядка (см. Лакан). В целом, современная философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый "вожделеющий") субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка): по оценке Дерриды, неклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов, как "самодостаточность и самоналичие". Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного анализа и дадаизма - прежде всего), линия А.-П. как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: "взломать ... пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме ... под опекой психоанализа" (Деррида). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого "производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность... а как непосредственный участник действия" (Р.Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и деперсонифицируется (становится "кодом, не-личностью, анонимом"), но и исчезает в целом - как явление: "он - ничто и никто ... он становится ... зиянием, пробелом" (Кристева). (См. также "Смерть субъекта", "Смерть Автора", "Трансцендентальный эмпиризм".)

М.А. Можейко

АНТИХРИСТ - (1) в христианских моделях миропредставления эсхатологического толка - оппонент, противник Иисуса Христа, лже-Христос. Предполагается, что А. неизбежно будет побежден после того, как восстанет против Иисуса на исходе мирского времени. Апокалиптическая традиция иудеев в качестве одного из главных субъектов мирового процесса видела противника Мессии. В эпоху раннего христианства разнообразные влиятельные враги этого вероучения (от Навуходоносора до Домициана и Нерона) трактовались как воплощенный А. А. - карикатура-гротеск на Агнца, закланного в начале мира, это тень Христа, пародия на Него. Торжество Римской империи, оценивавшей себя самое гордо и богохульно, воспринималось первыми христианами торжеством сатанинских, антихристовых сил истории, но не Божьей истины: на головах "зверя" на царских коронах - имена кощунственные (слово "август" - титул династии императоров Рима - по гречески "сибастрис" - "священный", "дающий благословение"). По свидетельству Иоанна Богослова: "И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонились дракону, который дал власть зверю, и поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему?.. И дана ему власть действовать сорок два месяца". (Тем самым устанавливалось, что есть некое определенное время торжества А., срок гонения.) Согласно наиболее емким и развернутым характеристикам, А. - человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога... Люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся... А. персонифицировался с системным отвержением христианства. В текстах Нового Завета любой, не разделяющий тезис о телесном воплощении логоса в посюстороннем мире, выступает как А.: "...всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста...". В последующей истории христианства образ А. служил безотказным и эффективным оружием в борьбе различных его течений: протестанты именовали А. папу римского, католики усмотрели А. в Лютере. (2) Центральный фигурант предпоследней работы Ницше "Антихрист. Проклятие христианству" ("Der Antichrist") (первое издание - в 1895, окончательная редакция - 1956). Персонаж, именуемый "А.", был недвусмысленно авторизован самим Ницше. Он отмечал в письме к Мальвиде фон Мейзенбуг от 3-4 апреля 1883: "Угодно ли Вам услышать одно из новых моих имен? В церковном языке существует таковое: я есмь... Антихрист". Позиция Ницше была не совместима с традиционалистским атеизмом. Последний есть именно отрицание существования Бога, что же касается Ницше, то он признавался, что "еще ребенком узрел Бога во всем блеске". Скорее позиция Ницше напоминает бунт, преодоление, а не голое и бесплодное отрицание. Священников Ницше именует "ядовитыми пауками на древе жизни", "паразитическим типом человека". И в тоже время Ницше полагает, что именно христианство и отчеканило самые, пожалуй, тонкие лица в человеческом обществе. Церковь для Ницше - смертельный враг всего благородного на земле, она стремится растоптать всякое величие в человеке, она выступает за все болезненное и слабое. Однако и тут Ницше признает в ней особого рода власть: церковь более благородное учреждение, нежели государство. Эту двойственность можно объяснить тем, что Ницше родился в семье протестантских священников, и эта близость к христианству

для него была очень важной, тем более что, по его убеждению, большинство христиан - христиане несовершенные. (Как писал Ясперс в работе "Ницше и христианство", расхождение между притязанием, требованием и действительностью испокон веков было движущей силой христианства. Ясперс полагал, что главная особенность страстной ненависти Ницше в том, что "его вражда к христианству как действительность была неотделима от его связи с христианством как требованием". Это привело к тому, что Ницше призывает не просто отделаться от христианства, но преодолеть его через сверх-христианство. Он хочет преодолеть его, опираясь на те самые силы, которые и принесли христианство в мир.) Говоря "Бог умер", Ницше ставил диагноз современной действительности. Отчего умер Бог? Ответов у Ницше несколько, но только один развит до конца: причина смерти Бога - христианство. Христианство как вероучение и догма чуждо Ницше; он признает в нем лишь человеческую истину в символической форме. Христианство для Ницше - это существование навыворот, испорченность: "...оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, т.к. оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушение". Ницше же ценит саму жизнь как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: "где недостает воли к власти, там упадок". Христианство, согласно Ницше, религия сострадания. Противопоставление страдания и со-страдания является одним из центральных положений мировоззрения Ницше. По его мысли, страдание способствует самопреодолению, росту власти над самим собой; высшее здоровье заключается в способности преодолевать болезнь и боль. Со-страдание, напротив, расслабляет, уменьшает "волю к власти". Христианство есть религия милосердия, сострадания; собственное дионисийство Ницше провозглашает как религию страдания и жизнеутверждения. По убеждению Ницше, христианство на место человеческих истин поставило фикции - Бог, искупление, милость, добродетель и т.д., придав им характер безличности и всеобщности: "самые глубокие законы сохранения и роста повелевают как раз обратное: чтобы каждый находил себе свою добродетель, свой категорический императив". С иронией относился Ницше и к идее "чистого духа". Вера в "чистый дух" не является, по его мысли, доказательством высшего происхождения человека, его божественности. Если мы отбросим нервную систему, чувства (т.е. "смертную оболочку"), то, как писал Ницше, мы "обсчитаемся". Христианство, по Ницше, - это отказ от действительности, ее оклеветание. Народ, который верит в себя, имеет также и своего собственного Бога. В нем он чтит свои добродетели. Основой такой религии является благодарность народа за свое существование. Такое божество, по Ницше, проявляется как в добре, так и во зле. Христианский Бог - Бог только добра, которому не знакомы ни сила, ни победа, ни гнев. Если народ погибает, если исчезает его вера в будущее, его надежда на свободу, то меняется и Бог, превращаясь в доброго и скромного, советующего "душевный мир", "осторожность", "любовь к другу и врагу" и т.д. По Ницше, у богов нет иной альтернативы: "или они есть воля и власть... или же они есть бессилие к власти - и тогда они по необходимости делаются добрыми...". Христианское понятие о божестве ("Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух"), с точки зрения Ницше, - есть одно из самых извращенных понятий о божестве, какие только существовали. Это Бог, выродившийся в противоречие с жизнью, обожествляющий "ничто". Источник христианства для Ницше - это античность. Уже первоначальная апостольская община представляла собой, по Ницше, мир больных. В позднеантичном мире эти люди повсюду встречали родственные души, т.к. в язычестве давно уже росло антиязычество - уродливые и больные религиозные формы. И вот христианство усвоило учения и обряды всех подземных культов Римской империи, порождения больного разума. Ибо, согласно Ницше, "судьба

христианства лежит в необходимости сделать самую веру такой же болезненной, низменной и вульгарной, как были болезненны, низменны и вульгарны потребности, которые оно должно было удовлетворить". Сократ и Платон для Ницше - провозвестники этого явления. Античность сама породила христианство. Христианство вобрало в себя все проявления ущербной и угасающей жизни: жертвенность, аскетизм, философию мироотрицания и т.д. Оно победило, как считает Ницше, благодаря своим историческим корням - иудаизму: "Евреи - это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою: и этою ценою было радикальное извращение всей природы...". Как подчеркивал Ницше, они оградили себя от всех условий, в которых народ только и мог жить... они извратили ценности, изобретя моральные идеалы, которые - до тех пор, пока в них верят, - превращают их немощь в мощь, а их ничтожество - в ценность... Именно здесь и проявился инстинкт ressentiment, из которого всякое жизнеутверждение выглядит злом. Евреи, несмотря на свою силу и мощь, сами отказались от мира действительности, от реальности, что привело к понижению воли к власти и явилось причиной физиологического спада, decadence. В связи с христианством Ницше вводит слово "ressentiment" - это злопамятство и мстительность, ненависть, злоба, но это все сопровождается чувством бессилия. Яркий пример ressentiment - это распятие Бога, т.е. человек мог простить все, кроме того, что человек - это не он (Бог). Под ressentiment Ницше понимает и основу христианского мира. Образ Иисуса Христа у Ницше стоит особняком. Реальность Иисуса, по его мнению, не имеет к истории христианства никакого отношения. Иисус для Ницше - это некий человеческий тип, которому нужно дать психологическую характеристику. Иисус несет в мир новую жизненную практику, а не новое знание. Эта практика имеет своей целью блаженство, которое заключается в том, чтобы чувствовать себя дома в том мире, который не может потревожить никакая реальность - в мире внутреннем. Дело блаженного проявляется в том, что он проходит мимо мира, или сквозь мир, не позволяя ему себя затронуть. Свое понимание Христа Ницше противопоставляет понятиям "герой" и "гений". Христос - это не герой, как хотят показать его Евангелия. Он - противоположность борьбе; неспособность к противодействию делается здесь моралью; блаженство в мире, в кротости, в неспособности быть врагом. Что же касается слова "гений", то Ницше пишет: "говоря со строгостью физиолога, здесь было уместно совершенно иное слово - слово "идиот". Для Ницше, не Ренан, а Достоевский был тем, кто угадал Христа, поэтому "идиот" равен здесь "святому", что доказывается соединением: "святой идиот". Все это имеет своей причиной крайнюю восприимчивость к страданию и раздражению, "инстинкт ненависти против всякой реальности". Ницше считал, что христианство с самого начала есть опасное извращение того, что было истиной для Христа. По мысли Ницше, "в сущности, христианином был только один, и тот умер на кресте". Христос, по Ницше, не родоначальник и не исток христианства, а всего лишь одно из его средств. Прежде всего, на место действительного Христа поставили выдуманный образ: борца и фанатика, образ Спасителя, в котором важны были лишь смерть и воскресение. Главным же заблуждением, на которое делает упор Ницше, было обожествление такого психологического типа. Задача Иисуса - дать образец новой жизни, нового поведения. "Новое поведение, но не новая вера...", - комментирует Ницше. Только внутренние реальности Христос принимал как реальности. Он лишь символ. "Ничего нет более не христианского, как грубые церковные понятия о Боге как личности, о грядущем "Царстве Божьем", о потустороннем "Царстве Небесном", о "Сыне Божьем", втором лице св. Троицы - это ...всемирно-исторический цинизм в поругании символа". Христос, по Ницше, умер не для спасения людей, но чтобы

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

прежде всего, как средство полемики с христианством. Отношение к "Законам Ману" у Ницше такое же двойственное, как и к буддизму. В "Антихристе" достоинство "Законов Ману" видится им как раз в том, что знатные сословия, философы и воины с их помощью держат в руках массы. Ложь не отрицается, но упор сделан на цели этой лжи, и здесь Ницше говорит о том, что христианству как раз и недостает святых целей. В вину буддизму Ницше ставит пессимизм, жизнеотрицание. В противоположность этому Ницше ставит Диониса, "учителя вечного возвращения", - Дионис против Будды. Еще одна причина отрицательного отношения Ницше к христианству связана с понятием "тела". Тело в христианстве презирается, оно на последнем месте. Вершина отвращения и презрения к телу - это аскетизм, т.е. ressentiment, направленный на себя, это и распятие, т.е. ressentiment, направленный на другого. Тело для Ницше имеет первостепенное значение. Его философия - это танец, не как движение души, а как движение тела. (См. Тело.) Метафора - это основной элемент языка тела, тела как становления. Становление и есть преодоление языка. В танце тела рождается мысль. Мыслить у Ницше - это возвращать понятиям их первоначальный смысл, метафоричность, уже стертую в понятийном языке. Дионис и есть образ этого тела, которое собирается по кусочкам до полного воскрешения, это вечное становление. Вместе с понятием "тело" Ницше раскрывает понятие "свет". Точнее, тело и свет у него неразделимы. Ницше призывает полдень, когда исчезнут все тени, заглушающие тело иллюзорной двойной реальностью, когда тело и свет будут не разделены. Что же касается христианства, то это время полумрака, это сумерки: нет тела и нет света, есть только одна иллюзия реальности. Свет и есть то условие, при котором тело может выйти за пределы самого себя. Ницше писал, что человек есть "еще не установившееся животное" с неопределенными возможностями. Однако именно этот "недостаток" человека и есть в то же время его шанс. Он еще не то, чем может быть, но он еще может стать всем. Ницше отнюдь не хочет, чтобы человек стал, наконец, "установившимся животным", то есть определенным типом, ибо это непременно означало бы стадный тип. Совсем наоборот, подлинная сущность человека заключается именно в том, что он не установился, что он всегда может выйти за свои пределы. (См. Сверхчеловек.) Ницше повторяет вслед за Иисусом: нет больше никаких противоположностей. Это значит, что Христос и Дионис, Бог и Человек, Христианин и А. - это одно - лабиринт. В вечном становлении человека снимаются все противоположности.

А.А. Грицанов, И.Н. Сидоренко

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ - комплекс идей и учений, продуцированных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с 7 в. до н.э. по 6 в. н.э. и характеризующихся определенным проблемно-содержательным и стилевым единством. Является продуктом нетрадиционного типа культуры, основанного на динамичном социальном развитии и формировании критического мышления. Для такого типа культуры специфично оформление внутри него особого мета-уровня (мета-культуры), ориентированного на рефлексивное переосмысление глубинных мировоззренческих оснований и универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработку на базе этого новых способов видения мира, причем характерная для нетрадиционных культур установка на плюральность знания делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания. А.Ф. является первым в истории Европы

феноменом мета-культуры и не только первым историческим типом философствования, но и первой формой концептуального мышления вообще. В силу этого она содержит в себе такие предметные области, которые в будущем конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия, медицина, лингвистика и др.). Развитие А.Ф. является важнейшим этапом исторической динамики предмета философского познания, сыграв принципиальную роль в разворачивании проблемных полей философии как таковой. В рамках А.Ф. были конституированы онтология и метафизика, гносеология и логика, антропология и психология, философия истории и эстетика, моральная и политическая философии. С логико-хронологической точки зрения А.Ф. включает в себя этапы, показанные в Таблице 1 (см. в конце книги). Развитие досократической философии представляет собой процесс формирования натурфилософских космологических моделей, центрирующихся вокруг проблемы соотношения феноменологически артикулированной множественности мира с его субстанциальным единством: проблемы архэ (греч. arhe - начало) - единой основы мироздания (старшие физики) и проблемы интегрального единства множественных миров (младшие физики). Выделение в рамках старших физиков Ионийской и Италийской традиций фиксирует оформление в древнегреческой натурфилософии двух различных стилей философского мышления: эмпирико-сенсуалистического, ориентирующегося на материально-вещественный аспект бытия (Ионийские города Малой Азии - греческий "Восток") и логико-рационалистического, фокусирующего внимание на формальных и числовых закономерностях (южноиталийские и сицилийские колонии - греческий "Запад"). Уже в рамках натурфилософского периода Элейская школа не только положила начало абстрактной западно-европейской метафизике, задав программный образец умозрительно-спекулятивного конструирования модели бытия, но и осуществила деонтологизацию знания (разделение "пути истины" и "пути мнения"), задав тем самым импульс к тому, чтобы сделать знание специальным предметом философского анализа. В атомистической теории, являющейся вершиной и завершением натурфилософского периода развития А.Ф., фактически эксплицитно ставится проблема отражения единства космоса в логике понятий, выявляется вопрос об адекватности философского видения мира самому миру. Становление классической аттической философии знаменует собой радикальный поворот к логико-гносеологической, социально-политической, нравственно-этической и антропологической проблематике. Этот поворот связан, прежде всего, с софистической традицией и с фигурой Сократа, чей метод и задает в истории западноевропейской философии импульс раскрытия рефлексивного потенциала философии. В рамках зрелой классики А.Ф. вырабатывает совершенные образцы системных абстрактно-теоретических философских концепций, задающих канон западно-европейской философской традиции (Платон и Аристотель). Являясь результатом рефлексивного рационального переосмысления универсальных мировоззренческих оснований мифологической культуры, древнегреческая философия на ранних этапах своего развития обнаруживает в имманентно философском содержании следы мифологического наследия. Прежде всего, это может быть зафиксировано в предметном плане: центральным предметом познания в древнегреческой натурфилософии выступает космос, а основной формой философского учения выступают космологические модели. В проблемном плане мифологическое наследие сказывается в том, что для досократических философских учений характерен генетизм как стратегический объяснительный принцип. (В силу этого центральный вопрос онтологии - вопрос о сущности и устройстве мира - высвечивается в ракурсе вопроса о его происхождении.) Актуальное состояние мироздания уясняется посредством реконструкции его генезиса. Несмотря на то, что

проблема субстанциальной основы бытия конституируется уже у старших физиков, тем не менее практически все досократические философские учения остаются по своей проблематике космогониями. Лишь классическая философия Аттики предлагает онтологии, которые с полным основанием можно отнести не к генетическим, но к структурно-функциональным: концепция соотношения налично данного мира с миром идеальных образцов у Платона и аристотелевская мировая схематика. Поскольку досократическая натурфилософия сохраняет интенцию на выстраивание космической модели посредством последовательного введения бинарных оппозиций ("горячее - холодное" и "сухое - влажное" в милетской школе, "Филия - Раздор" у Эмпедокла, "беспредельность - предел" в пифагореизме, "пустота - атомы" у атомистов и т.п.), постольку о мифологическом наследии в А.Ф. можно говорить и в плане структурно-архитектоническом. Наименее выражено влияние мифологии на философию античности в плане методологическом: лишь на самых ранних этапах ее развития можно обнаружить доминирование аналогии и традукции. Стратегии мирообъяс-нения, предложенные в рамках античной философии, могут быть типологизированы следующим образом: 1. Биоморфная модель космического процесса интерпретирует его на основе принципов гилозоизма и анимизма (от фалесовского "мир полон богов" до концепции космоса как живого организма в платоновском "Тимее" и модели надлунного мира Аристотеля). В контексте такого подхода античный генетизм приобретает особую окраску: бытие рассматривается не просто как ставшее, но как рожденное (греч. phusis так же этимологически восходит к глаголу "рождать", как и русск. "природа"), а его возникновение трактуется как генезис (греч. genesis - зарождение и порождение). Такой подход с неизбежностью предполагает введение в космический процесс особых структур, семантически соответствующих мифологической паре божественных прародителей Вселенной - Земле и Небу (четыре пары древнеегипетской огдоады, Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Фрейр и Герд в скандинавской и т.п.). Так, в "Тимее" Платона основными компонентами любого генезиса выступают "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а промежуточную природу - ребенку". Отцовское начало выступает носителем цели генезиса, т.е. образа (идея, эйдос) будущего творения; мир идей-образцов первичен и выступает инициирующей стороной космогенеза постольку, поскольку семантически сопряжен с мужской инициативой. Доминирование идеальных образов над материальным (=материнским) началом выражает в данном случае не идеалистические, но патриархальные взгляды. В более поздней традиции стоицизма этот аксиологический вектор приводит к оформлению концепции о "сперматическом логосе" как "оплодотворяющем принципе" универсума. Эволюция ставшего, рожденного бытия мыслится в биоморфной интерпретации космологии как спонтанное произрастание по естественным законам (греч. phusis наряду с семантикой "природы" имеет также более архаический семантический аспект, восходящий к проиндоевропейскому корню bhu, задающему синонимические параллели "быть" и "расти", - ср. русск. однокоренные "бытие" и "былинка"). Такой подход накладывает особый отпечаток на интерпретацию исходных элементарных начал мироздания: "корни" у Эмпедокла и "семена" у Анаксагора. Логически полное свое выражение биоморфная космологическая модель находит в концепции единства микро- и макрокосма: mikrokosmos (малый мир - мир человека) и makrokosmos (большой мир - Вселенная, универсум) мыслятся в качестве абсолютных параллелей мироздания. Данная идея генетически восходит к архаической мифологеме прочеловека: Пуруша - "родитель своих родителей" в древнеиндийской мифологии, Пань-Гу в древнекитайской и т.п. В связанных с ними сюжетами организация и упорядочивание мироздания происходят

таким образом, что, например, руки и ноги Пань-Гу образуют четыре части света, плоть - почву, кровь - водоемы, дыхание - ветер, глаза - луну и солнце, кости - камни, голос - гром, волосы - растения, пот - росу и т.д.; паразиты, жившие на теле Пань-Гу, стали людьми. Аналогично, Пуруша выступает первожертвой для упорядочивающего благоустройства не только космического (голова - небо, ноги - земля, пупок - воздух), но и социального пространства (рот - брахманы, руки - кшатрии, бедра - вайшьи, ступни - шудра). Философская концепция единства микро- и макрокосма интерпретирует вселенский и человеческий миры как структурно и семантически изоморфные, и любой феномен рассматривается через призму их параллелизма (Гераклит, Анаксагор, Демокрит, Платон, стоики и др.). Однако указанный параллелизм характеризуется очевидной амбивалентностью: в качестве объяснительной доминанты может быть принята как та, так и другая сторона единой пары (аргументация от микрокосма и, соответственно, альтернативная - от макро-). Это обстоятельство задает две специфические тенденции в развитии А.Ф.: интерпретацию бытия в свете антропоморфизма (наделение природы человеческими свойствами, например, идея космической души по аналогии с сознанием человека) и - как обратный вектор - интерпретация человека в свете натуралистического онтологизма (человек как результат смешения стихий или комбинаторики атомов). Поскольку как в том, так и в другом контексте человек мыслится как отражающий в себе универсум, постольку общей для философии античности становится идея о самопознании как способе постижения сущности мироздания (начиная с гераклитовского "я выспросил самого себя"). 2. Техноморфная модель космического процесса рассматривает мир не как спонтанно "ставший", но как сотворенный. Разумеется, в рамках такого подхода центральным вопросом становится вопрос о субъекте космотворения, и Платоном вводится в философский оборот специальный термин для общего и абстрактного его обозначения, интегрирующего ранние натурфилософские дефиниции: демиург (греч. demiurgos - мастер, ремесленник). Первичная этимология понятия полностью сохранена в философском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где, наряду с действующим субъектом, необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). Более того, структура деятельностного акта (субъект и цель деятельности, орудие, предмет деятельности и продукт) практически в полном объеме семантико-структурно фиксируется в аристотелевской классификации мировых причин: действующей, целевой, материальной и формальной. Что же касается более ранних моделей мирообъяснения, то в них комплексные философемы типа гераклитовского логоса, предела у пифагорейцев или нуса у Анаксагора синкретично репрезентируют и действующее, и целеполагающее, и оформляющее начала, противостоящие неоформленному ("беспредельному", "безвидному") субстанциально-материальному началу. Процесс оформления косной материи (внесение эйдоса) осуществляется в соответствии с универсальной закономерностью (правильностью, необходимостью), диктующей способы организации мироздания, как природа объекта диктует способы превращения его в продукт. В раннефилософских системах античности эта космическая соразмерность осмысливалась как важный аспект активного (действующего) начала: "мерность" гераклитовского логоса или правильный ритм пульсаций во взаимосмене Филии и Нейкоса у Эмпедокла. В зрелых философских концепциях указанная закономерность фиксируется в специальных терминах от мифологически пограничных ("ананка") до абстрактных ("закон"). Таким образом, демиургос А.Ф. принципиально отличается от христианского Демиурга, который творит мир, во-первых, из ничего, а, во-вторых, вне какой бы то ни было внешней детерминации.

Несмотря на то, что креационный вариант интерпретации космогенеза достаточно распространен и имеет универсальные мифологические аналоги ("гончарные" сюжеты миротворения в ближневосточных мифологиях, мир как вышивки Зевса и т.п.), тем не менее, техноморфная модель креационного процесса наиболее типична именно для А.Ф. (Ср. концепцию спонтанности в даосизме или древнекитайскую философскую модель "самокачества" - "цзы-жань", объясняющую сущность вещей всеобщим космическим резонированием однопорядковых "жань"; "чжи-жань", т.е. привнесенное извне или созданное качество, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии.) Форсированный креационный аспект античных космологий обусловлен причинами социокультурного порядка. Если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов, то для ремесленной Греции, где мастер-демиург творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не "обходили" гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). В этой связи при осмыслении деятельности в восточных культурах акцент падает на объективно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой - на субъектную (целеполагающий субъект). Соответственно, в древнекитайском языке вэнь-янь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив (предмет и изменение его свойств), в то время как в древнегреческом языке - имя и глагол (субъект и осуществляемое им действие). Это находит свое выражение в альтернативности нормативно-аксиологических структур в восточной и древнегреческой культурах: с одной стороны, даосский принцип недеяния "у-вэй" ("Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять... Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и ничему не противоборствует... Поднебесную получают в управление, следуя недеянию... Когда правительство деятельно, люди становятся несчастными"), с другой - активная жизненная позиция как нормативное требование классической античной этики (например, полисный закон во времена Солона, предусматривающий лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках; реакция Гомера на "гнев Ахиллеса", чье уединение и уход от борьбы он воспринимает как из ряда вон выходящие, хотя с точки зрения восточной культуры это было бы как раз типовым и соответствующим регламенту поведением обиженного). В рамках техноморфных моделей космического процесса целеполагающе действующее начало не просто занимает семантически выделенную позицию, - эта позиция внутренне противоречива: акцентированное, аксиологически центральное целевое начало (нус, логос и т.п.) семантически оказывается как бы излишним в процессе развертывания внутренне активного и фактически самодостаточного материального начала. Это было осмыслено уже в рамках самой А.Ф.: Платон в "Федоне" отмечал, что нус (греч. nus - ум) в модели мира Анаксагора, заявленный как "устроитель" мироздания, реально "остается без всякого применения и... порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам", помимо естественных. Такое смещение акцентов вызвано характерным для древнегреческой культуры расслоением деятельности на проективную (формулировка приказа) и реализующую (его выполнение), что связано с личным характером античного рабства. Структура деятельностного акта мыслится в древнегреческой культуре таким образом, что господин представлен как носитель целей деятельности, способный еще до их реализации создавать идеальный образ будущего продукта деятельности в своем сознании (деятельность как praxis); раб же трактуется лишь как орудие, но - по Аристотелю - "орудие говорящее", т.е. способное, в отличие от других орудий, понимать и практически реализовывать высказанную в приказе программу

(деятельность как noietis). Как пишет Аристотель в "Политике", "если бы каждый инструмент мог выполнять свойственную ему работу сам, по данному ему приказанию.., то господам не нужны были бы рабы". В силу примата свободного над рабом акцент при осмыслении деятельности еще более смещался на субъектную ее составляющую, связанную с целеполаганием. Даже при отражении объективных процессов последние трактуются как деятельность примысленного (как правило, мифологического) субъекта: например, характерная для древнегреческого языка конструкция - "Зевс дождит". Однако, после формулировки приказа, процесс его выполнения в ходе орудийной деятельности раба оказывается самодостаточным: говорящим орудием приводится в действие орудие неговорящее, с помощью чего изменяются в нужную сторону свойства предметов. Аналогично, "замысел", "запуск", целеполагающая инициация космического процесса оказывается важной, но фактически единственной функцией действующего начала (ранний аналог будущего деизма). 3. Социоморфная модель космического процесса делает акцент на его закономерности, трактуя космос по аналогии с государством, упорядоченным в соответствии с законом и на основе справедливости. Уже в самых ранних вариантах философских учений обнаруживается своего рода пенетенциальный аспект космического процесса; классический пример - апейронизация в философии Анаксимандра: оформившиеся стихии подвергаются деструкции и возврату в аморфное состояние в наказание за преступление меры. Аналогично у Гераклита: "грядущий огонь всех обоймет и всех рассудит". В концепции Парменида объективной закономерностью мироустройства выступает не просто онтологическая правильность (мера), но справедливость. Ритмичность космических пульсаций вселенского объединения и распада регламентируется у Эмпедокла законом и мыслится как своего рода юридическая тяжба. Подобная юридическая окрашенность античного социоморфизма связана с особенностями осмысления древнегреческой философией мифологемы судьбы, которая соединяет в своей семантике аспекты необходимости, объективной закономерности, с одной стороны, и справедливости - с другой. В период господства неписаного закона (зрелый матриархат) любое распределение, раздел имущества и т.п. осуществлялось в греческой общине по жребию. Обозначение судьбы как мойры (moira) происходит от греч. moirao - разделяю и meiromai - получать по жребию. Однако исход жеребьевки предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно людям. В связи с этим мойра мыслится как абсолютно объективная, индифферентная к жизненной участи конкретного индивида и независимая от человеческих воли и желания закономерность - неумолимый рок (ср.: с архаической магией, где судьба-мана не была глуха к просьбам и на нее можно было воздействовать в рамках сакральной практики). В индивидуально-личностном измерении судьба выступает как "своя мойра" или айса (греч. aisa - участь, доля, жребий). Однако, жесткое предопределение участи, которую можно узнать (гадание, обращение к оракулу), но нельзя ни изменить, ни предотвратить, тем не менее не лишают смысла жизненную активность: для грека сознание исполненного рока, достойное несение своего жребия причисляет человека к героям. Правда, вынести такую оценку можно лишь с завершением жизненного пути. Завершенная, исполненная судьба понимается как морос (греч. moros - судьба, участь, кончина); первоначально слово "герой" означало в надгробных надписях просто умершего. Применительно к социальному контексту объективная неотвратимость судьбы выступала как ананке, олицетворяющая подавляющие человека социальные силы (греч. ananke - судьба, принуждение, подневольность, насилие, страдание). Важнейшим и общим для всех названных мифологем является следующий аспект их содержания: выступая по отношению к индивиду в качестве абсолютной необходимости (неотвратимости), судьба как таковая, в космической системе отсчета, вовсе не характеризуется

необходимостью с точки зрения своего внутреннего содержания. Индетерминированная игра случая в ходе жеребьевки фиксируется в до-эпической культуре в мифологеме слепой случайности - тюхе (греч. tuhe - судьба, стечение обстоятельств, случайность, беда, удача). Однако, в условиях упрочения полиса (солоновский период) мифологема судьбы радикально трансформирует свое содержание. В античной культуре формируется тенденция толкования социально окрашенной судьбы не только и не столько в качестве сопряженной с подневольностью и насилием ананке, сколько в качестве персонифицированной Дике, олицетворяющей справедливость и законность (греч. dike - право, законность, справедливость). Этимологически аттическое dike выражало идею возмездия за убийство; аналогично (как наказание по приговору) употребляется это слово и у Гомера. В эпической мифологии Дике выступает как гарант справедливости, занимая на Олимпе место среди Гор, символизирующих атрибуты полисной организации. Она олицетворяет уже не слепой рок, чуждый каких бы то ни было разумных оснований, но судьбу, понятую с точки зрения внутренней рациональной обоснованности. В масштабе человеческой жизни рациональная обоснованность индивидуальной судьбы оборачивается справедливостью, а именно: справедливым воздаянием за деяния. Наряду с Дике (справедливостью) и Эйреной (миром) среди Гор важное место занимает Эвномия - благозаконие. В зрелой эпической культуре образ Дике тесно связан с мифологемой номоса. Как и moira, nomos означает "доля", "удел", но при этом не связывается со жребием: греч. nemo (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, что не определялось жеребьевкой, но регулировалось посредством фиксированного в обычае правила (греч. nomos имеет два значения: законоположение и выпас). Таким образом, за мифологемой судьбы стояло уже не представление о неразумной слепой силе, но идея наличия пронизывающей социальный и природный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к индивиду характеризуются правомерностью и справедливостью (см. Таблицу 2 в конце книги). Этот синкретизм представлений об объективной закономерности и сознательной справедливости в полной мере проявляется и в философских учениях античности: для древнегреческой философии характерно понимание упорядоченности мира как правомерности, а закономерности - как законности. В этом контексте становится очевидной космологическая семантика "юридической" терминологии многих античных авторов (см. гераклитовское "Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей"), непосредственного фигурирования в натурфилософских моделях смыслообразов Дике и Эриний как блюстителей соблюдения космосом своей меры ("солнце не преступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут" - у Гераклита, парменидовская трактовка, "пути истины" как откровения из уст Дике). В реальном процессе развития А.Ф. биоморфная, техноморфная и социоморфная модели космического процесса не существуют изолированно друг от друга, нередко семантически перекрываясь в конкретных философских учениях, их фрагменты взаимодействуют и содержательно обогащают авторские модели. Так, например, у Платона биоморфная модель (порождение мира как результат взаимодействия и соединения материального=материнского и отцовского, эйдетического начал) трансформируется под влиянием патриархальных установок в модель техноморфную (творение мира отцом, понятым как "образец образцов"), что задает культурный вектор, во многом инспирировавший оформление в европейском менталитете модели божественной креации мира "по образу и подобию своему". В логико-хронологической развертке философской проблематики в рамках А.Ф. проявляют себя общие закономерности развития познавательного процесса. Так, натурфилософский круг А.Ф. вырабатывает своего рода общие представления о

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

неизвестен Анаксимандру и помечается им по единственному зафиксированному проявлению: то, что бесконечно. Аналогично атом - начало, о котором известно, что оно неделимо.) Значимость подобных, исходных понятийных структур в процессе становления категориального аппарата философии состоит в возможности создания ряда философских моделей мира путем оперирования этими исходными понятийными структурами, погружая их в различные системы отношений друг к другу. Их функционирование в контексте различных философских построений обусловливает проявление и появление новых аспектов их содержания, фиксация которых дает возможность создать систему разносторонних дефиниций отраженного в той или иной категории десигната. Это позволяет создавать абстракции более высокого порядка по отношению к исходным, что выводит к такому уровню философского мышления, на котором возможно формирование собственно философских категорий как систем определений. Богатство этих определений базируется на философском осмыслении различных аспектов соответствующего понятия, фиксация которых осуществляется в ходе разрешения конкретных философских проблем. Так, например, варианты решения натурфилософской проблемы соотношения единого и многого основывались на принципе исономии (греч. isonomia - равновесие, равномерность, равное распределение), классическая формулировка которого - "не более так, чем иначе". Исходно этот принцип выражал основы гармонично равновесного состояния мироздания (у Анаксимандра: "то, что находится посередине и занимает одинаковое положение относительно всех концов, должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны"). Не случайно и неподвижное бытие элеатов шаровидно: все точки шаровой поверхности равноудалены от центра ("замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри"). Аналогичен Спайрос как исходное состояние неразвернутого мироздания у Эмпедокла: "Равный себе самому отовсюду был шар или Сферос". Негативная диалектика Зенона есть результат доведения данного принципа до абсолюта: тотальная однородность бытия исключает возможность выделения какого бы то ни было избранного направления движения, откуда вытекает невозможность движения как такового; в этом смысле элеатское Бытие - культурный аналог идеи буриданова осла (см. Жан Буридан). Экстраполяция принципа исономии на мир в целом естественно предполагает вывод, что и космос существует не более так, чем иначе, что наличное бытие - лишь один вариант из множества возможных. Так, по Демокриту, "существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров.., и они имеют начало и конец во времени". Отмеченный временной аспект весьма важен: в бытии первоначала мира могут быть выделены определенные циклы, причем отрезок времени, соответствующий каждому из них, содержательно наполнен и представляет собой зон (греч. aion - век в смысле событийно свершившейся судьбы; ср. русск. - "на своем веку"). Каждый эон - лишь один из возможных рождающихся космосов, воплощенная в нем одна из судеб архэ, и каждый эон, возникнув, существует в течение определенного времени, а затем деструктурируется и, теряя форму, вливается в архэ, а на его место оформляется новый эон. По Аристотелю, "свершение, отнимающее время жизни каждого, в котором нет ничего сверх пределов, положенных природой, зовется эон". Соответственно, в ткани конкретных философских моделей, где космос трактуется как эон, существенно модифицируется трактовка первоначала - последнее начинает интерпретироваться как вечно пребывающее основание преходящих миров-эонов, а наличное бытие ("этот мир") мыслится в качестве одной из ипостасей начала, характеризуемого как айдион (греч. to aidion - вечное). И как понятие апейрона не отражает субстанциальную Бесконечность, но лишь фиксирует одно из свойств непознанного еще начала мира ("то, что бесконечно"), так и айдион имеет скорее предикативный

смысл: то, что стоит за преходящими космическими циклами; то, что вечно. Таким образом, фиксация временного аспекта формирующейся категории "субстанция" обогащает ее семантику: в принципе, вечность потенциально содержит в себе все возможные зоны, а поскольку, по элеатам, "в вечности нет никакой разницы между возможностью и существованием", то на каждый конкретный момент времени айдионом уже практически порождены все возможные зоны, и возникновение чего бы то ни было в принципе невозможно. В силу этого, в учениях младших физиков попытки разрешить проблему соотношения единого и многого предпринимаются уже не в плане исчерпавшей себя (после элеатов) трактовки архе в качестве айдиона, а в совершенно альтернативном ракурсе: выведение единства мира из его изначальной множественности (смешение стихий у Эмпедокла, подобочастные у Анаксагора и т.п.). Это приводит к необходимости осмысления и фиксации новых аспектов архе (неоднородность, дискретность), что, в свою очередь, обеспечивает дальнейшее содержательное обогащение категории "субстанция". Таким образом, базисные для А.Ф. категории "субстанция" и "закономерность" непосредственно не выражены вербально ни в одной из философских систем доклассического периода и могут быть представлены как своего рода интегральные категории, различные грани которых фиксируются в поэтапных поименованиях соответствующих феноменов с помощью понятийных структур (смыслообразов) меньшей степени абстрактности. Описанный механизм поступательно выводит А.Ф. к тому уровню развития, когда возможно создание абстракций высокого уровня сложности, дающих возможность моделировать различные варианты мироустройства, не имеющие аналогов в наличном опыте. Данная гносеологическая возможность в условиях установки древнегреческой культуры на плюральность знания реализуется в действительную традицию создания гипотетических мировых моделей, которые могут быть оценены как своего рода космологии навырост: натурфилософские описания устройства будущих возможных миров (см. Возможные миры). Генерирование А.Ф. логически фундированных моделей возможных миров фактически знаменует собою становление и развитие прогностического потенциала философии. Многим аспектам гипотетических моделей мироустройства, сформулированных древнегреческими мыслителями, можно поставить в соответствие феномены, обнаруженные естествознанием многие века спустя (тезис Анаксагора "все во всем", сформулированный применительно к гомеомериям, и модель фридмонного пространства, предложенная физиками в 20 в.; зеноновская апория "стрела" и модель движения элементарной частицы без траектории в современной квантовой механике и т.д.). Важны, однако, не только и не столько подобные реализованные прогнозы, сколько выработка А.Ф. категориального аппарата для описания и интерпретации систем различного уровня сложности. В этом контексте закладываются основы философской аргументации как доказательства, т.е. теоретического обоснования знания. Антидогматический стиль мышления нетрадиционной античной культуры порождает систему логики, где аргумент к человеку является грубейшей ошибкой (ср. с традиционной культурой: достоверное свидетельство как аргумент истинности в логике школы Мимансы - Кумарилы; равноценность чувственного восприятия и восприятия суждений авторитета в логике Ньяя - "шабда" по трактату Харибхадры; обоснование посредством ссылки на авторитет - "агамэ" - в логике буддизма до Дигнаги и др.). Динамизм древнегреческого полиса делает также невозможной аргументацию посредством ссылки на традиционность знания. Демократическое устройство города-государства предполагает решение принципиальных вопросов на агоре, выдвигая на передний план необходимость чисто логической аргументации сформулированного тезиса - искусство убеждать было признано в Афинах особо почитаемым божеством Пейто, а за апелляцию к авторитету оратора лишали слова. Социальный климат полиса

требует не просто аргументированного, доказанного знания, требующего специальных процедур логического обоснования. Интенция греческой культуры к сведению доказательства лишь к формально-логическому обоснованию правильности построения гипотезы (доказывается тезис "так может быть", но не "так есть") также обусловлена социокультурными причинами: аргументация оттачивается на агоре, в контексте обсуждения возможных в перспективе законопроектов. Аналогично в греческой философии идеи, высказанные применительно к устройству возможных будущих миров, в принципе, не могут быть верифицированы на материале наличного опыта. ("Движенья нет", - сказал мудрец брадатый, // Другой смолчал, но стал пред ним ходить..." - описанный А.С. Пушкиным антиэлейский аргумент, знаменитый уже в античности, на самом деле ничего не доказывает, ибо относится к наличному миру, а опровергаемый тезис сформулирован относительно Бытия как истока миров.) Немаловажной предпосылкой сведения типовой процедуры доказательства к обоснованию формально-логической правильности построения гипотезы является то обстоятельство, что отделение умственного (интеллектуально-прогнозирующего) труда от физического (исполнительского, рабского) сделало первым образцом теоретического построения приказ: в этом случае правильность последнего - дело свободного, но реализация, предметная верификация - забота раба. Пожалуй, единственной сферой, где доказательство словом (дело свободного) и доказательство делом (удел раба) были слиты воедино, была судебная практика Афин, в которой аргументы свободного свидетеля должны были быть подкреплены показаниями его раба, данными суду под пыткой. Однако и здесь оба названные этапа дознания истины разделены по субъекту, как вообще разделена практическая и теоретическая деятельность в условиях личного рабства. Основным критерием правильности формально-логических конструкций является их непротиворечивость, что было достаточно адекватно зафиксировано в логических системах античности. При этом, в силу синкретичности мышления древних греков, они не различали еще достаточно четко объективного и логического противоречий. Именно в этом коренятся истоки философских учений, отрицающих движение на основании противоречивости фиксирующих его теоретических конструкций (например, негативная диалектика Зенона Элейского). Ориентация на логико-теоретическое обоснование перспективных видений мира обусловило реализацию установки на плюральность знания в качестве разворачивания именно теоретической - философской - традиции. В целом, развитие А.Ф. - уникальный этап историко-философской традиции, ибо в его рамках задается практически весь спектр направлений дальнейшей исторической динамики предмета философского познания, осуществляется становление исходного базисного категориального аппарата философии, оформляются все векторы разворачивания проблемных полей философского знания. В философии античности закладываются фактически все модусы существования философии в культуре: учение, доктрина, дискурсивная практика дискуссии, эзотерические формы философствования, философия как образ жизни (а принимая во внимание Сократа, - и смерти). Философией античности положено начало развитию самостоятельных традиций онтологии, гносеологии, логики, психологии, этики, эстетики, философии истории, философии духа. В процессе развития А.Ф. происходит конституирование фактически всех жанров философствования, типичных для европейской традиции: первая, тяготеющая к позитивному знанию, натурфилософия (Милетская школа); первая спекулятивно-умозрительная метафизика (Элейская школа); первый опыт мистического философствования (пифагореизм); первый вариант европейского просвещения (софисты); первая система рафинированно идеалистического интеллектуализма (Платон); первая универсальная и всеохватная мировая схематика (Аристотель);

первые образцы релятивизма, скептицизма и мн. др. Влияние на европейскую культуру античной классики невозможно переоценить. С платоновской концепции абсолютных образцов берет свое начало не только традиция философского идеализма, но и вся европейская эстетика, а неоплатонизм выступает основой христианства. Аристотелевская силлогистика закладывает основу логического каркаса европейского стиля мышления, с аристотелизмом связана интенция западной культуры к упорядочивающим классификационным схемам. А.Ф., таким образом, во многом определила важнейшие тенденции развития не только европейской философской мысли, но и западной культуры в целом.

М.А. Можейко

АНТИ-ЭДИП - парадигмальная фигура постмодернистской философии, фиксирующая отказ последней - в общем контексте переосмысления феномена детерминизма (см. Неодетерминизм) - от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней (по отношению к объекту изменений) причины как фактора внешнего причинения. Введена Делезом и Гваттари в контексте методологии шизоанализа (см. Шизоанализ). В отличие от психоаналитической интерпретации бессознательного как травмирующим образом детерминированного со стороны внешних факторов, шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, что влечет за собой аксиологическую негацию символа Отца в его традиционном психоаналитическом понимании и интенцию на разрушение Эдипова комплекса (см. Эдипов комплекс) как базового символа классической традиции. В данном аспекте установка шизоанализа во многом совпадает с установкой структурного психоанализа Лакана, усматривающего в деспотизме "символического порядка" языка символизацию отцовской доминанты (см. Лакан). В обрисованном контексте шизоанализ обозначает свою, резко критическую, позицию по отношению к психоанализу, радикально дистанцируясь от последнего. Основанием указанной критики выступает то обстоятельство, что, по оценке шизоанализа, "психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде" (Делез, Гваттари). Сущность этого участия заключается, по мнению Делеза и Гваттари, в педалировании психоанализом идеи детерминированности (точнее травмированности - причем, с точки зрения шизоанализа, параноидальной - см. Машины желания) бессознательного со стороны внешних по отношению к нему социальных структур - вне какой бы то ни было попытки исследования условий возможности его свободы. Типичным примером, в данном случае, может служить культивируемый психоанализом "фамилиализм", интерпретационно погружающий функционирование бессознательного в детерминационную зависимость от такой "псевдоструктуры", как семья. Делез и Гваттари говорят в этом контексте об "эдипизации" бессознательного, сознания и культуры в целом: "параноидальный отец эдипизирует сына". Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, "психоанализ... не только в теории, но и на практике подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам". Сама психоаналитическая процедура, по мнению Делеза и Гваттари, имеет своим результатом усугубление того калькирования отцовской доминанты, которое является неизбежным следствием фамилиализма, в то время

как бессознательное - в свободном своем проявлении - должно быть не однозначной линейной "калькой", но открытой для версификационных прочтений "картой" (см. Ризома, Номадология, Шизоанализ, Тело без органов). "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию /автохтонного для пациента бессознательного - М.М./... но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей". В этом смысле практика психоанализа оценивается в шизоанализе как травмирующая: "задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе: его ризому безжалостно крушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем". В противоположность этому, шизоанализ ставит перед собой диаметрально иные задачи, "добивается совсем другого состояния бессознательного": для данной методологии главная цель заключается отнюдь "не в том, чтобы редуцировать бессознательное", но, напротив, в том, чтобы его "создать" на основе (и, в свою очередь, как основу) "новых высказываний, других желаний". Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур", освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений. По словам Делеза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации". Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующейся процессуальности, т.е. как "нечто, порождающее самого себя". Поскольку первым бастионом психоанализа, на который обрушивается шквал шизоаналитической критики, выступает "фамилиализм", постольку самый разрушительный удар направляется на концепт "Эдипова комплекса". Базовая для психоанализа метафора Эдипа становится для шизоанализа олицетворением однозначно линейной внешней каузальности, и в этом контексте вынесение концепта "Анти-Эдип" в заглавие первого тома "Капитализма и шизофрении" может быть истолковано как фиксация анти-линейной ориентации шизоаналитической методологии. Фигура Эдипа интерпретирутся шизоанализом как принципиально альтернативная свободной ("сингулярной", "молекулярной", "шизофренической") форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпии связанности ("молярности", утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делеза и Гваттари, "функция Эдипа как догмы или "нуклеарного комплекса" неотделима от насилия". Целью шизоанализа становится "деэдипизация бессознательного", а лозунгом - "шизофреническое вместо Эдипова". Фигура Эдипа фактически подвергается в шизоанализе остракизму: по образному выражению Делеза и Гваттари, "бессознательное - изначально сирота". В контексте оппозиции "Шизофрения - Паранойя" (см. Шизоанализ, Машины желания) Эдипов комплекс локализуется на предельно параноидальном полюсе, в то время как "шизофреник сопротивляется невротизации. Имя Отца к нему не прилипает", а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, в первую очередь, семьи: "желание - сирота, анархист и атеист". Наряду с фигурой А.-Э., фундаментальный для постмодернистской интерпретации детерминизма отказ от идеи внешней причины находит свое выражение в серии аналогичных парадигмальных фигур: применительно к постмодернистской текстологии в этом ряду может быть обозначена фигура "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "Смерть Автора"), применительно к "генеалогии" (см. Генеалогия) и номадологии (см. Номадология) - фигура "смерти Бога" как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. "Смерть Бога").

Сематический изоморфизм данных фигур находит свое выражение в их параллельном употреблении многими авторами: так, например, по Р.Барту, если классически понятое "произведение включено в процесс филиации", то постмодернистски понятый текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние самодостаточной процессуальности письма. По выражению Р.Барта, "что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве". (См. также Неодетерминизм, "Смерть Бога", Шизоанализ, Машины желания.)

М.А. Можейко

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП (греч. anthropos - человек) - один из принципов современной космологии, устанавливающий зависимость существования человека как сложной системы и космического существа от физических параметров Вселенной (в частности, от фундаментальных физических постоянных - постоянной Планка, скорости света, массы протона и электрона и др.). Физические расчеты показывают, что если бы изменилась хотя бы одна из имеющихся фундаментальных постоянных (при неизменности остальных параметров и сохранении всех физических законов), то стало бы невозможным существование тех или иных физических объектов - ядер, атомов и т. д. Например, если уменьшить массу протона всего на 30%, то в нашем физическом мире отсутствовали бы любые атомы, кроме атомов водорода, и жизнь стала бы невозможной. Осмысление этих зависимостей и привело к выдвижению в науке и философии А.П. Существуют различные формулировки А.П., но чаще всего он используется в форме двух утверждений (слабого и сильного), выдвинутых в 1973 специалистом по теории гравитации Б. Картером. "Слабый" А.П. гласит: "То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей". "Сильный" А.П. говорит о том, что "Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей". Иными словами, наш мир оказался "устроенным" так удачно, что в нем возникли условия, при которых человек мог появиться. Очевидно, что в мировоззренческом плане А.П. воплощает в себе философскую идею взаимосвязи человека и Универсума, выдвинутую еще в античности и развиваемую целой плеядой философов и естествоиспытателей (Протагор, Анаксагор, Бруно, Циолковский, Тейяр де Шарден, Ф. Крик, Ф. Дайсон, Ф. Хойл и др.). А.П. допускает как религиозную, так и научную интерпретацию. Согласно первой, антропные характеристики Вселенной выглядят как "подтверждение веры в Творца, спроектировавшего мир так, чтобы удовлетворить в точности нашим требованиям" (Хойл). Научная позиция основана на тезисе о принципиальной возможности естественного существования множества миров, в которых воплощаются самые различные комбинации физических параметров и законов. При этом в одних мирах реализуются самые простые стационарные физические состояния, в других же возможно формирование сложных физических систем - в том числе и жизни в ее многообразных формах. Значение А.П. возрастает в наше время, для которого характерны космическая активность человека и все более серьезный поворот современной науки к гуманистической проблематике.

В.С. Вязовкин

АНТРОПОЛОГИЯ (anthropology), реже - общая А. (general Anthropology) - преимущественно в англоязычных странах - совокупность научных дисциплин, изучающих человечество на всех исторических этапах его развития. А. фокусирует свое внимание, с одной стороны, на биологической и культурной дифференциации различных групп людей, с другой стороны, на тех интегративных чертах, которые позволяют представить человечество как единое целое. Антропологические дисциплины объединены рядом общих научных принципов и методологических подходов, среди которых особо выделяется "принцип холизма , ориентирующий на многоаспектный анализ изучаемых явлений. Как правило, к А. относят физическую А., археологию, антропологическую лингвистику и культурную А. Физическая (или биологическая) А. исследует биологические аспекты человеческого существования. В ее рамках выделяется палеонтология человека (палеоантропология), изучающая проблемы происхождения и эволюции человека как биологического вида. Ответвлением этого направления считается приматология, ориентированная на исследование социальных форм поведения человекообразных обезьян. Другое направление, с которым чаще всего ассоциируется название физическая А., исследует расовую дифференциацию человечества. Археология занимается анализом ископаемых материальных культурных объектов и реконструкцией на этой основе культуры и образа жизни древних народов. С достаточной степенью условности выделяют классическую археологию, изучающую древние цивилизации Средиземноморья, доисторическую археологию, ориентированную на исследование культур бесписьменных народов, и историческую археологию, верхний временной предел исследований которой доходит до сер. 19 в. Существует также представление об антропологической археологии как о субдисциплине, решающей такие сложные комплексные проблемы, как этногенез народов, доместификация животных или возникновение земледелия в различных регионах планеты. Антропологическая лингвистика исследует различные формы человеческой коммуникации, включая язык. В ее состав входит: историческая лингвистика, изучающая происхождение языка как универсального феномена человеческой культуры, а также генезис и историческое развитие отдельных языков; дискриптивная лингвистика - наука о фонетической и грамматической структуре языков; этнолингвистика, акцентирующая свое внимание на взаимодействии языка и конкретной культуры; социолингвистика, исследующая социальную обусловленность речевого поведения различных групп людей. Культурная А. (реже - социальная А., социально-культурная А.) ориентирована на изучение культур отдельных народов и человечества в целом. При этом выделяется этнография - описание культур конкретных современных народов, и этнология - сравнительный анализ и обобщение данных, собранных во время этнографических экспедиций. Сама же культурная А. выступает в виде высшей формы генерализации представлений об институтах культуры человечества, представленной в универсальной интерэтнической форме. В структуре антропологических дисциплин культурная А. занимает центральное место, так как, главным образом, именно в ее рамках и ее представителями вырабатывались базовые теоретические положения, характерные для А. в целом. В отдельных случаях в качестве самостоятельной антропологической дисциплины выделяют прикладную А., ориентированную на решение конкретных проблем (например, здравоохранения, образования, национальных меньшинств и т.д.). Институциональное единство антропологических дисциплин в ряде случаев (например, в США) достигается на уровне

университетского образования в рамках общих факультетов, а также на уровне профессиональных ассоциаций. В российской традиции термин А. изначально закрепился за физической А., а за культурной А. - этнография (последние годы - этнология).

П.В. Терешкович

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ - см. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ.

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

Т.Г. Румянцева

АПЕЛЬ (Apel) Карл-Отто (р. в 1922) - немецкий философ, один из основоположников современной версии философии постмодерна. Окончил Гетевский университет (Франкфурт-на-Майне), где в 1972 стал профессором философии. Ученик Э.Ротхакера; испытал влияние концепций Пирса, Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, Остина, Хабермаса, Дж.Серля. Основные сочинения: "Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико" (1963), "Трансформация философии" (1973), "Идея трансцендентальной грамматики" (1974), "Идейная эволюция Ч.С.Пирса: Введение в американский прагматизм" (1975), "Теория языка и трансцендентальная грамматика в свете вопроса этических норм" (1976), "Новые попытки объяснения и понимания" (1978), "Контроверза "Объяснение-Понимание" в свете трансцендентального прагматизма" (1979) и др. Фундаментальной основой философии А. является презумпция "лингвистического поворота" в философии, понятого в качестве "трансформации prima philosophia в философию языка" и ориентирующего философское исследование на анализ языка как исходной реальности человеческого бытия (в этом контексте А. солидаризуется с цитируемой им позицией Гельдерлина: "мы есть, начиная с разговора"). По определению А., "философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как основополагающей проблематикой научного образования понятий и теорий и своих собственных высказываний, а это значит - осмысленного и интерсубъективно значимого выражения познания вообще". Философия, таким образом, не является более ни моделированием "бытия", "сущего" или "природы", т.е. онтологией, ни рефлексией над "сознанием" или "разумом", т.е. гносеологией, становясь отныне реакцией на "значение" или "смысл" языковых выражений ("анализом языка"). В качестве основных лейтмотивов современной философии А. выделяет следующие: 1) "первый лейтмотив обусловлен ориентацией на форму языка", 2) второй - "интуицией контекстуальности предпонимания феноменов, контекстуальности, в свою очередь обусловленной среди прочего также и языком: ведь он позволяет оценить то искусственное и случайное, что оказывает влияние на исторически обусловленную подоснову жизненных миров". Согласно А., названные лейтмотивы задают в современной философии языка новую традицию, которая по своей природе является одновременно и постметафизической, и постфеноменологической: "оба эти лейтмотива почти полностью дискредитировали в наши дни гуссерлианскую претензию на обоснование философии в качестве строгой и беспредпосылочной науки, апеллировавшую к аподиктической очевидности усмотрения категорий или интуитивного постижения сущностей" (см.). Согласно апелевской рефлексии, разрешение сложившейся в современной философии языка ситуации может быть определено как конституирование "трансцендентальной семиотики, которая в качестве трансцендентальной прагматики языка преодолевает недостатки семантического анализа языка, благодаря чему она и включает в себя феноменологическую очевидность". Конституируемую им философскую концепцию языка А. артикулирует в этом контексте как "попытку снятия феноменологии трансцендентальной семиотикой". Стремясь избежать парадигмальных крайностей субстанциальности онтологизма и внесубстанциальности аналитической философии, А. строит "трансцендентально-герменевтическую" концепцию языка, основывая ее, с одной стороны, на признании того, что "язык является трансцендентальной величиной", а с другой - фиксируя своего рода виртуальность его статуса как "условия возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя". В свете этой установки А. анализирует роль языка не только в герменевтических процедурах "понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия", протекающих в рамках субъект-объектного отношения, но - в первую очередь - в контексте субъект-субъектных

отношений. Эти отношения трактуются А. как интерсубъективная коммуникация, которая в принципе "не может быть сведена к языковой передаче информации", но "является одновременно процессом достижения согласия". Язык выступает в этом контексте не только механизмом объективации информации и экспрессивным средством, но и медиатором понимания. Более того, коммуникация мыслится А. как основанная на предпонимании, условием возможности которого является "языковой консенсус", т.е. "согласованное понимание смысла в неограниченном коммуникативном сообществе". А., таким образом, дистанцируется от трактовки языка в классической философии, в рамках которой процессуальное понимание "уже выражено, отчуждено и установлено на долгий срок" в логически артикулированных структурах (наподобие гегелевского "объективного духа"); от обыденного языка, который трактуется А. в духе Хомского - как своего рода performance, презентация языка в ткани конкретно-ситуативной языковой практики; от искусственных языков, представляющих собою, по А., "лишь приватную актуализацию неизменной системы формализма". Оригинальная концепция языковой коммуникации А. конституируется в контексте его трактовки языковых практик в качестве языковых игр. А. обосновывает свою позицию тем, что, во-первых, коммуникативная речевая практика, будучи зависимой от лексического дискурса и связанная необходимостью следовать грамматической организации языка, изначально построена на презумпции "следования правилу", а во-вторых, порождает внутри ограниченного правилами пространства бесконечное число вариантов своего разворачивания (вариативность "семантических каркасов"). В этой связи акты речевой коммуникации представляют собой, по А., языковые игры. Знак в данном контексте может быть, по А., функционально использован по следующим регистрам: а) "в смысле категории первичности: иконическое использование знака, чтобы схватить протокольно бытие как таковое в ходе окрещивания-называния данного феномена"; б) "в смысле категории вторичности: использование знака как индикатора для идентификации по отношению к ситуации объекта именования, существующего и причинно обусловливающего чувственное восприятие"; в) "в смысле категории третичности: символическое использование языка для опосредования первичности и вторичности - в частности, для определения экстенсионального значения данного имени (что уже начато определением через индикаторы) и установления связи с интенциональной детерминацией соответствующего понятия (детерминации еще ожидаемой, но принципиально возможной)". Концепция языковых игр А. знаменует собой новый этап развития философии постмодерна. Если трактовка языковых игр Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом как возникающим в контексте языковых практик, а в рамках философии постмодерна процедуры отношения к тексту приобретают статус исходно-базовых, то А. трактует языковую игру как субъект-субъектную коммуникацию, участники которой являют друг для друга текст - как вербальный, так и невербальный. Такой контекст не только выдвигает на передний план герменевтическую подоплеку языковой игры, но и задает особую артикуляцию проблематики понимания как взаимопонимания ее участников. В парадигме доапелевского постмодерна, который сегодня с достаточной степенью правомерности может быть оценен как постмодернистская классика, текст понимался как "децентрированный" и подлежащий "деконструкции" (Деррида), как принципиально аструктурная "ризома" (Делез и Гваттари), допускающая любые возможности своего "означивания" (Кристева), что с неизбежностью предполагало примат судьбоносного "означающего" над "означаемым" (Лакан). Современная же (постапелевская) версия постмодерна смягчает ранне-постмодернистский радикализм, отчасти восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к

экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у А. в качестве презентации содержания коммуникативной программы партнера в контексте языковых игр, которые реализуются, таким образом, как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации или взаимопонимания". Выступающий в качестве текста коммуникативный партнер не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий игру) плюрализм своего прочтения, тем не менее предполагает аутентичную трансляцию семантического ядра своего речевого поведения в сознание другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как игровой и коммуникативный партнер. Сама ситуация языковой игры, таким образом, требует в качестве условия своей возможности понимания как обоюдно взаимной реконструкции имманентного смысла произносимых текстов, а понятийно оформленное "языковое понимание в коммуникативном сообществе" выступает необходимым "регулятивным принципом" коммуникации, предотвращая возможность ее обрыва, языковой изоляции субъекта, теряющего не только партнера и себя в качестве партнера, но и саму возможность обретения смысла. В этом отношении, по самоопределению А., осуществленная им "трансцендентально-герменевтическая рефлексия условий возможности языкового взаимопонимания в неограниченном коммуникативном сообществе обосновывает единство prima philisophia как единство теоретического и практического разума", а фигура А. выступает рубежной фигурой перехода от классического постмодерна к современному (см. After-postmodernism).

М.А. Можейко

АПОКАТАСТАСИС (греч. - возвращение в прежнее состояние, восстановление) - понятие, посредством которого обозначалось необходимое возвращение вещей в свое былое обличье. Учение об А., восходящее истоками к пифагорейской школе и взглядам Гераклита, нашло концептуальное оформление в воззрениях школы стоиков, утверждавших тождественность сменяющихся миров и, следовательно, неизбежное возвращение в каждый новый мир вещей, живых существ (идея реинкарнации) и событий, присущих миру предыдущему. В раннехристианской традиции понятие А. обозначало время, когда после Страшного Суда Христова были должны исполниться пророчества об утверждении Царства Божия на земле, о предстоящем обращении всех людей в христианство и об обретении святыми вечного блаженства. Идея А. коррелировалась с апокалиптическими представлениями о судьбе мира. Ориген не исключал из процедуры полного "спасения", просветления и соединения с Богом (независимо от их воли) всех душ и духов, даже дьявола, а также постулировал, вследствие этого, временный характер мук грешников в аду. В 6 в. церковь объявила такие мысли ересью, что не помешало им проявиться вновь в 9 в. в воззрениях Иоанна Скотта Эриугены, отрицавшего сущностную реальность зла, которое, по его мнению, существует лишь как собственное отрицание, как "ничто".

А.А. Грицанов

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

А.А. Грицанов

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

А.В. Ванчукевич

АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. apophatikos - отрицательный) - специфичная для теизма парадигмальная установка теологии, фундированная презумпцией невыразимости Бога в позитивном знании. В отличие от катафатической теологии, А.Т. полагает в качестве единственного достоверного источника знаний об Абсолюте непосредственное узрение истины в акте откровения. Согласно А.Т., трансцендентный Бог может быть выражен только посредством отрицательных определений, т.е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций. Парадигма А.Т. восходит в своем генезисе к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, трактующему богопознание как "таинственное богословие", выводящее "за пределы света, на ту наивысшую вершину, где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства

богословия открывают мрак таинственного богословия, превышающего всякий свет". (См. также Мистика.)

М.А. Можейко

АПРИОРИ (лат. a priori, букв. - из предшествующего) - философский термин, имеющий важное значение в теории познания, в частности, в философии Канта. Означает знание, полученное независимо от опыта, присущее сознанию изначально. Априорное знание противоположно апостериорному. Уже Аристотель различал познание вещей из их причин: из тех, которые составляют их предпосылку (целевая, формальная причина) - это познание А. и познание причины из ее действия - апостериорное познание. Лейбниц изменил смысл термина "априорное", предположив, что познание вещей из их причин полно только тогда, когда оно восходит к последним и высшим причинам, которые он называл "вечными истинами" и приравнивал познание А. к умозрительному, беспредпосылочному, самоочевидному для разума знанию. Благодаря Вольфу, понятие А. вошло в немецкую философию и было принято Кантом. Так, уже во введении к "Критике чистого разума", говоря о сущностном происхождении наших знаний, Кант писал: "...хотя все наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта". Кант считал, что аффицируя нашу чувственность, вещи пробуждают одновременно и некую внутреннюю активность человеческого познания, поэтому даже опытное знание "складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...". Проявлением этой активности познания и является человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое познание Кант и называет априорным. В дальнейшем Кант будет считать априорными только те знания, которые, безусловно, не зависят от всякого опыта, а не от того или иного конкретного опыта. И, наконец, из всех априорных знаний Кант выделит "чистые априорные" - те, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое; более того - те, которые имеют всеобщий и необходимый характер. Кант относил к ним сравнительно большую совокупность главным образом научных знаний, получение которых стало высшей целью и задачей человеческого познания вообще - законы, принципы и т.п. Чаще всего, по Канту, они начинаются со слов: "все", "вся" и т.д., утверждая некоторые положения и принципы относительно определенных целостных классов вещей. Эти априорные, всеобщие и необходимые знания, согласно Канту, нельзя получить эмпирическим путем, они формулируются каким-то иным - доопытным или внеопытным образом. Но априорны эти знания лишь по своей форме, их же содержание проистекает из опыта. Суть кантовского априоризма заключалась, таким образом, в акцентировании того факта, что каждый человек, начиная процесс познания, как бы заранее обладает некими существовавшими уже до него формами, которые и придают его знанию характер искомого идеала - необходимости и всеобщности. Кант различал априорные формы чувственности - пространство и время и априорные формы рассудка - чистые рассудочные понятия или категории, разделенные им на 4 класса: количества, качества, модальности и отношения. Априорные формы чувственности и рассудка организуют, придают связность и упорядоченность хаотическому знанию,

полученному из опыта с помощью чувств. В современной методологии науки к априорным формам знания относятся исходные постулаты науки, хотя при этом признается в их выборе момент условности и конвенциальности.

Т.Г. Румянцева

АРЕНД (Arendt) Ханна (1906-1975) - немецко-американский философ и политолог, доктор философии (1928), член-корреспондент Германской академии языка и литературы (ФРГ), действительный член Американской академии политических наук. Детство А. прошло в Кенигсберге (с 14 лет А. посещает могилу Канта), участвовала в антифашистском движении. Награждена премией Лессинга (1959), медалью Эмерсона - Торо (1969), премией Соннига за вклад в европейскую цивилизацию (за 8 месяцев до смерти). Испытала влияние таких мыслителей (со многими из них состояла в переписке), как Гвардини, Хайдеггер, Гуссерль, Ясперс. Творчество А. занимает особое место в историко-философской традиции, поскольку, с одной стороны, оно может быть оценено как относящееся к философии неклассического типа, а с другой - в работах А. во многом предвосхищены фундаментальные идеи современной постнеклассической философии (см. Постмодернизм). Наследие А. включает в себя более 450 работ, разнообразных по проблематике, но объединенных общим смысловым фокусом всей философской системы А., каковым является интенция на осуществление рефлексивного осмысления современности ("думать над тем, что мы делаем"), однако ее творчество тематизировано в достаточно широком диапазоне: от политологически окрашенной аналитики феномена тоталитаризма - до текстологического исследования языка художественного произведения. Основные работы: "Происхождение тоталитаризма" (1951), "Положение человека" (1959), "Кризис в культуре" (1961), "Эйхман в Иерусалиме" (1963), "Между прошлым и будущим. Шесть упражнений в политической мысли" (1964), незавершенная "Жизнь души", вышедшие посмертно "Лекции по политической философии Канта", а также опубликованный в Великобритании сборник "Ханна Аренд: двадцать лет спустя" (1996) и др. В трудах А. исследованы как природа социальности в целом, так и конкретные социо-антропологические категории труда, производства и торговли, политические феномены революции и свободы, а также сформулированы основы современного понимания тоталитаризма как общественного феномена 20 в. В работах А. фактически высказана идея нелинейности социальных процессов, которая к концу 20 в. окажется доминантой осмысления социальности как таковой (см.): "поскольку действие совершается в отношении существ, способных на свои собственные действия, реакция, помимо того, что является ответом, есть всегда новое действие, которое направляет себя и воздействует на других. Поэтому действие и реакция среди людей никогда не движутся по замкнутому кругу и никогда не могут быть надежно ограничены двумя партнерами". Это означает, что "моментный акт в самых ограниченных обстоятельствах несет ... семена безграничности, поскольку один поступок, а иногда и одно слово, достаточны для того, чтобы изменить каждую констелляцию", - таким образом, "последствия безграничны, поскольку действие, хоть и может ... проистекать ниоткуда, становится медиумом, где каждая реакция становится цепной реакцией". В этом контексте важнейшим моментом конституируемой А. методологии является ее программная ориентация на идиографизм (см. Идиографизм): с точки зрения А., применительно к социальным контекстам "множество" следует понимать не только как

количественную "множественность", но, в первую очередь, как качественное "разнообразие", в контексте которого "неуловимые идентичности ... ускользают от любых генерализаций". В этом отношении теоретическое моделирование социальной процессуальности возможно, согласно А., лишь посредством создания историй как нарраций, под которыми А. понимает не Историю в ее объективном течении, но рассказанную историю (и даже - рассказанные истории) как конструируемую рассказчиком модель событийности: согласно позиции А., вплотную приближающейся к позиции постмодернистской нарратологии, "действие полностью раскрывается только рассказчику, то есть ретроспективному взгляду историка, который действительно лучше участников знает, что произошло", поскольку имеет возможность оценить события с точки зрения известного ему финала (см. Нарратив). (Однако, моделируемая А. версия исторического познания принципиально отличается от нарратологической - а именно фундаментальной для нее презумпцией наличного смысла исторического события: "неважно, сколь абстрактно могут звучать наши теории или сколь последовательными могут оказаться наши аргументы, за ними лежат случаи и истории, которые, по крайней мере для нас самих, содержат, как в скорлупе, полный смысл того, что бы мы ни должны были сказать" - ср. с концепцией истории в постмодернизме: Нарратив, Постистория, Событие, Событийность.) Вместе с тем, в свете общей идиографической установки А., "истории" как рассказы об исторической событийности, в свою очередь, "ускользают от любого обобщения и, следовательно, от любой объективации". В этом контексте важнейшей особенностью творчества А. выступает интенция на аналитику крупномасштабных социальных феноменов и процессов ("Между прошлым и будущим...") в максимальном приближении их к масштабу индивидуально-конкретной человеческой жизни ("удел человека"). Именно идеал идиографизма (разумеется, наряду с непосредственно аксиологическими и идеологическими презумпциями) лежит в основе осуществленной А. аналитической критики тоталитаризма. По выражению А., на земле живут "люди, а не Человек" ("men, not Man"), и сущностной характеристикой человека, принципиально отличающей его от животного, является его неизбывное стремление "показать в делах и словах, кем он является в своей уникальности". Именно в этом контексте целью теоретической деятельности А. является, по оценке Рикера, моделирование "нетоталитарной вселенной". С точки зрения А., центральной характеристикой любого общества является баланс между публичностью и приватностью, который в индивидуально человеческом измерении предстает в качестве возможности реализовать себя как в общественно-гражданской, так и в частной сферах. Нарушение гармоничного соотношения между этими сферами деформирует нормальное течение человеческой жизни. Так, дисбаланс в пользу публичности, характеризующий тоталитарные общества, предельно расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможности проявления человеком себя в приватной сфере. Между тем, согласно концепции А., индивидуальность человека, делающая осуществимыми главные репертуары его жизни, требует для собственного существования некого "приватного адреса" - неотчуждаемую ни при каких условиях "частную долю мира, фрагмент бытия", внутри которого творится частная жизнь, защищенная от вмешательства публичности, как на уровне коррекции, так и на уровне оценки. Разрушение таких преград между личностью и внешним миром (в первую очередь - государством) необходимо ведет к гибели человеческой индивидуальности, которая в аксиологической системе А. выступает в качестве максимальной ценности. Жизненные ценности индивидуального (и - одновременно - исконно общечеловеческого) порядка заменяются идеологическими догмами, функционирующими в массовом сознании, с одной стороны - как догматы, ибо

требуют бездоказательного принятия на веру и беспрекословной верности идее, а с другой - как клише, ибо предполагают стереотипные формы поведения, социальный "автоматизм". Не менее значимой для жизни является, однако, и сфера публичности: согласно позиции А., "без публичности личность лишена человечности" (А. ссылается даже на то обстоятельство, что в латинском языке глагол "жить" фактически означает "быть среди людей", а "умирать", соответственно, - "перестать быть среди людей"). Более того, сфера публичности имеет особое значение, поскольку именно и только здесь (а именно - в сфере политики) возможен такой феномен, как свобода. Понятие свободы в системе А. очень значимо и многозначно: наряду с традиционным его толкованием, А. выявляет и новые пласты его содержания. Прежде всего, А. фиксирует, что свобода в сфере политики выступает как "сопротивление" - в контексте воздействия, как "особое личное мнение" - в контексте несогласия. В этом смысле в зоне приватности, где "свободность" человека задана как изначальная (по определению), свобода не конституируется в качестве специфичного феномена. И как исполнительское искусство не только требует взаимодействия между исполнителем и адресатом, но и является формой этого взаимодействия, так и свобода задает новые формы публичности. Креационный потенциал свободы, который инспирирует "начинание нового", фиксируется А. как реализующийся в особом срезе человеческой жизнедеятельности - "активности". В отличие от "труда" (labour), обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления Другого, и "производства" (work), воспроизводящего неорганическое тело цивилизации и реализующего связь между людьми лишь в контексте, заданном технологической программой, "активность" (action) выстраивается в рамках не субъект-объектных, но субъект-субъектных отношений. Она принципиально коммуникативна, и именно в контексте свободной коммуникации человек выступает не как "рабочее животное" (animal labourer) или "человек производящий" (homo faber) (в - соответственно - labour и work), но как творческий субъект "начинания нового". Источник свободы, таким образом, выводится А. как за пределы интеллектуальной сферы, так и за пределы эмоционально-волевой (ибо, если разум формулирует цели, достижение которых вынуждает человека сообразовываться с требованиями внешних условий, то воля не позволяет ему отступить). "Активность", в сущности, внепрагматична, и осуществляющееся в ее рамках общение есть цель самого себя. Между тем, свобода как проявление этой "активности" (избыточный продукт непрагматичного процесса) оказывается чрезвычайно значимой и "полезной" для общества, инспирируя его к новому, к "рождению того, чего еще никогда не бывало". Именно свобода, по А., в состоянии преодолеть даже барьеры тоталитарных общественных систем. В социально-событийной системе отсчета свобода реализуется, по А., как революция, которая не только разрушает "окаменелость" тоталитаризма, освобождая человека от ложных идеологических догм, но и привносит в мир "рождение нового". Таким образом, поскольку творческая креация нового возможна лишь для человека, обладающего индивидуальностью, воспитанной в рамках частной жизни, постольку свобода выступает связующим звеном между публичностью и приватностью, всеобщей историей и "уделом человека". Универсальные определения каждого существования, по А., - "рожденность" и "смертность". И если на уровне индивида "рожденность" реализуется в "активности", т.е. в создании нового, то "смертность - в утрате креативности, а значит - и индивидуальности. Соответственно этому и на уровне общества "смертность" есть не что иное, как лишение человека индивидуальности, предпринятое в качестве масштабной акции, разрушение сферы приватности, т.е., иными словами, тоталитаризм, предполагающий "тотального человека", представителя массы как

конгломерата, целостность и сплоченность которого не имманентна, но является результатом целенаправленного насилия посредством идеологической обработки с последующим политическим манипулированием. "Рожденность" же на уровне общества есть "революция" как "перехват истории" и прорыв к творчеству и свободе. Оценки места А. в панораме философской жизни 20 ст. варьируются в самом широком диапазоне - как в аксиологическом плане: от критического восприятия ее идей (Л .Ферри, Т.Пангл) до самого пафосного (Дж.Ганнел), так и в плане содержательном: творчество А. трактовалось, и в политологическом, и в коммуникационном, и в феминистском, и в нарратологическом аспектах. Так, например, Хабермас отмечал факт генетического восхождения своей концепции коммуникативной деятельности к идеям А. В свою очередь, каждая из этих специфических оценок содержит альтернативные позиции в отношении творчества А.: так, например, в рамках феминистской его интерпретации можно обнаружить и негативные суждения (трактовка творчества А. со стороны А.Рич как "трагедии женского ума, воспитанного мужской идеологией"), и понимание идей А. как выражения сущности и духа феминизма (И.Янг-Брюрл). Любовной связи девятнадцатилетней А. и Хайдеггера посвящен ряд книг. Бесспорно, однако, что творчество А. оказало значительное влияние как на становление постмодернистской философской парадигмы, так и на философскую традицию 20 в. в целом. (См. также Нарратив, Хюбрис.)

М.А. Можейко

АРЕОПАГИТ - см. ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕО-ПАГИТ.

АРИСТОТЕЛЬ (384-322 до н.э.) - древнегреческий философ и ученый-энциклопедист. Обобщил достижения современной ему физики, астрономии, биологии и ряда других дисциплин. Явился основоположником формальной логики, предложив модально-временную логику и систему силлогистики, а также неформальной логики, разработав теорию аргументации. Родился в Стагире, во Фракии. Отец А. - Никомах - был представителем рода Асклепидов, в котором врачебное искусство было наследственным. В 15 лет А. осиротел. В 367 до н.э. А. переехал в Афины и стал учеником Платона. В 343 Филипп Македонский предложил А. быть наставником своего сына Александра. После восшествия Александра на престол (336 до н.э.) А. возвращается в Афины. При материальной поддержке со стороны Филиппа и Александра А. собирал в Македонии натуралистические материалы для "Истории животных". В 335 до н.э. А. основал собственную школу, названную перипатетической, или Ликеем. Из-за обвинения в неуважении к богам был вынужден в 323 покинуть Афины, "чтобы афиняне еще раз не погрешили против философии" (см. Сократ). (Формальным предлогом обвинения послужил один из гимнов, в котором А. восхвалял добродетель как наивысшее божественное состояние. Действительной же причиной явилось происхождение А.: афиняне стремились противостоять македонской гегемонии.) Скончался вследствие болезни желудка, от которой страдал всю жизнь. По свидетельствам, А. любил изысканно одеваться, носил кольца и обувь на высоких каблуках; вел свободный образ жизни и

был "привержен к наложницам". Свои рукописи и большую библиотеку он завещал своему преемнику по школе - Теофрасту. Последний, в свою очередь, завещал их некоему Нелею, наследники которого хранили их в погребе около ста тридцати лет; в результате этого рукописи оказались сильно поврежденными. Римский полководец Сулла, захватив Афины, переправил их в Рим. Впоследствии грек по имени Тираннио получил право издать тексты. Дошедшие до нас сочинения А. условно можно разделить на семь частей. Логические трактаты: "Категории", "Об истолковании", "Аналитика первая и вторая", "Топика", "О софистических опровержениях", "Риторика". Физико-астрономические сочинения: "Физика", "О небе", "О возникновении и уничтожении", "Метеорологика". Трактат о "первой философии" "Метафизика". Биологические трактаты: "О душе", "История животных", "О частях животных", "О возникновении животных", "О движении животных". Этические сочинения: "Никомахова этика", "Большая этика", "Эвдемова этика". Социально-политические и исторические сочинения: "Политика", "Афинская полития". Эстетический трактат "Поэтика". По утверждению Гегеля, А. впервые делает философию научной, осуществляя умозрение в форме спекулятивных понятий. Однако части философской науки располагаются им не системно, их связь как бы "заимствуется из опыта". Тем не менее, невзирая на отсутствие единого "движения науки", представленного гегелевским методом, у А. мы находим "целостную спекулятивную философию". Предметом "первой философии" как науки особого рода А. выделял то, что называется "сущим как таковым" - сущее в аспекте его четырех причин: формы, материи, начала движения (движущей причины) и цели. Перечисленные четыре начала определяются, исходя из более общих понятий возможности и действительности, двух основных состояний сущего. Материя и начало движения выражают понятие возможности, а форма и цель - понятие действительности, при этом материя и цель суть абстрактно всеобщее, а форма и начало движения - конкретное. Исходя из нового понимания предмета "первой философии", А. подверг критике платоновскую теорию идей как явно ненаучную. Следуя рассуждениям самого Платона, А. показал, что идеи - либо действительность без возможности, либо возможность без действительности. В первом случае эйдо-сы, будучи чистой действительностью, не являются материальной причиной. Однако, не имея в себе материального начала, они не могут быть и формальной причиной, так как форма не отделима от материи (одна и та же для чувственного и сверхчувственного мира). Таким образом, идеи ничего не дают для познания вещей, не являясь ни их формой, ни их материей. Во втором случае, как чистая возможность, идеи - это не целевая причина, следовательно, и не начало движения, потому что вечные и неизменные идеи не могут служить источником движения в предметном мире. Выходит, что они ничего не дают и для бытия вещей. Не являясь ни одной из четырех причин, эйдосы без надобности раздваивают мир сущего. Благодаря учению о четырех причинах, А. решает теоретические вопросы как "первой философии", так и физики и биологии, поэтому "первая философия", физика и биология у него тесно переплетены. Основное понятие А. - "перводвигатель", Бог или "последняя форма". Следует отметить, что эта "форма без материи" представляет собой не чистую формальную причину, как позднее полагала схоластика, а своеобразное единство формальной, движущей и целевой причин. Сущность "последней формы" - вечная актуальность и чистая деятельность, лишенная пассивного начала материальной причины. В "перводвигателе" действительность совпадает с возможностью, поэтому он неподвижен, однако сам является источником всякого изменения, возникновения и уничтожения. "Последней форме" противостоит чистая материальная причина, возможность как таковая. Это второе основное понятие А. Материя лежит в основе всех противоположностей, главные из которых образуют четыре элемента: огонь

(теплое и сухое), воздух (теплое и влажное), вода (холодное и влажное), земля (холодное и сухое). Всякая случайность есть проявление материального начала, то есть переход от одной противоположности к другой (возникновение и уничтожение). Комбинации из четырех элементов, вызванные действием материальной причины, образуют весь предметный мир. Эфир, пятый элемент, в отличие от четырех других, является невозникшим, неуничтожимым и неизменяющимся. В нем нет ничего противоположного, поэтому он лишен материи. Из эфира состоит крайняя сфера неподвижных звезд. Эта сфера совершает бесконечное, непрерывное и равномерное движение по кругу. Ее движение есть одно изменение, без возникновения и уничтожения (двигаясь по кругу, из точки X мы движемся к точке X), вследствие чего крайняя сфера есть чистое начало движения. Помимо этого совершенного вида движения, выделяются еще два не менее основных: прямолинейное к центру, направленное вниз (Земля - центр Вселенной), и прямолинейное к периферии (вверх). Прямолинейное движение есть чистая целевая причина. Движение по прямой осуществляется через стремление элементов к их "естественным местам". Вода и земля стремятся вниз, а огонь и воздух - вверх. Этому движению соответствует возникновение и уничтожение (двигаясь по прямой, из X мы движемся к не-X). Смешение кругового движения (движущей причины) и прямолинейного (целевой причины) образует остальные виды движения - движения неравномерные, в них целевая причина не совпадает с движущей. Непосредственно в основе каждой вещи чувственного мира находится именно этот смешанный вид движения, детерминирующий конечность всякого предмета. Вещи с более выраженной целевой причиной делятся на те, которые существуют по природе, - это одушевленные тела, и те, которые существуют вопреки природе, - это искусственные предметы. Первые, обладая душой, могут иметь начало движения в самих себе. Вторые создаются из цели (замысла) творца, для них движущая причина - форма как эталон изделия. Одушевленное тело есть сочетание формальной и целевой причин (душа - "форма тела, обладающего в возможности жизнью"). Движущая причина свойственна органическому телу лишь отчасти, одушевленное тело не может совершать произвольные движения постоянно. "Душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность (форма) одушевленных тел". Искусственный предмет обладает только формальной причиной. Например, "топор" - это не душа, а форма, потому что в самом топоре нет целевой и движущей причины. Психологические феномены А. рассматривал отдельно логическим и физиологическим способом. Например, "гнев", с логической стороны, есть желание возмездия, а с физиологической - вскипание крови в сердце. А. выделял три типа души. Под действием целевой причины из растительной (питающей) души развивается животная (ощущающая) душа, а из нее - человеческая (разумная). Бессмертна только разумная часть души, т.е. ум. По мысли А., для того, чтобы воспринимать формы окружающих вещей, ум должен быть таким, каково постигаемое мышлением в возможности. Если божественный ум, "перводвигатель" или "демиург" есть непрестанная деятельность по оформлению предметов, то человеческий ум - это, согласно А., "возможность предметов без материи". Ум бога вечно актуален, так как он все производит. Человеческий же ум всегда потенциален, поскольку он лишь становится всем. Сквозной темой "Метафизики" - собрания четырнадцати книг А. разнородного содержания, традиционно располагавшихся после (meta-) его "Физики" (physika) - явилась критика различных взглядов предшествующих философов, главным образом Платона и пифагорейцев, а также выяснение вопроса о том, что следует понимать под первой философией, и какие ее понятия должны быть исходными. По утверждению А., существуют три вида умозрительного знания: физика, математика и первая философия. Физика изучает сущее, которое способно двигаться. Исследует она его

посредством определений, не мыслимых отдельно от материи. Например, сущность "вогнутого" может мыслиться отдельно от материи, а сущность "курносого" - нет. Предмет математики - сущее, которое не способно двигаться. Определения математики лишь иногда мыслятся отдельно от материи, но в большинстве случаев, как и в физике, они предполагают некий субстрат. Только первая философия изучает неподвижное и самостоятельно существующее. Она есть также наука о сущности, т.е. о сути бытия вещи. Основное же определение философии таково: "Наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе". Однако сущее и единое - одно и то же. Например, "он есть человек" и "он есть один человек" выражают одну и ту же вещь. Отсюда, по А., следует, что философия есть наука о едином: "так что сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть". Каждый род, будучи воспринимаем одним чувством, изучается одной наукой. В первой философии постигают, вместе с тем, не отдельный какой-либо род, а сущее в целом. Поэтому все частные науки составляют часть первой философии. Далее, поскольку противоположности относятся к одному роду, а значит изучаются одной наукой, философия исследует помимо единого и иное, т.е. лишенность или инаковое. Раскрывая сущность, философ должен сперва "исследовать начала умозаключения". В соответствии с этим, изучению сущего как такового должно предшествовать указание достоверного начала для всего. Таким началом, по А., выступает закон противоречия: "невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении". Согласно этому закону, если мыслится что-то одно, то ему должно соответствовать только одно определение, выражающее суть бытия. Нельзя быть человеком и не быть им, т.е. быть двуногим живым существом и не являться таковым. Отсюда истинное никогда не может быть ложным; следовательно, нечто одно необходимо или утверждать, или отрицать. Тезисы "все течет" Гераклита, "всякое смешано во всяком" Анаксагора, "пустое и полное одинаково имеются в любой частице" Демокрита и подобные изречения других философов расходятся с этим началом. Заблуждение же этих философов коренится, по мысли А., в том, что они в качестве сущего признавали исключительно чувственно-воспринимаемое. Однако в действительности, сущее - это суть бытия, или определение. Итак, философия должна исследовать то, что составляет сопутствующие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего. Диалектика и софистика, также имея дело с сопутствующими свойствами вещей, не изучают при этом сущее как таковое, т.е. определения, выполняющие роль первых посылок аподиктического доказательства. Сущее как таковое имеет первые причины, которые должен постигать философ, раскрывая суть бытия вещей. К первым причинам относятся: форма, материя, начало движения и цель. Например, у дома начало движения - строительное искусство и строитель, цель - сооружение, материя - земля и камни, форма - замысел дома. Форма представляет собой сущность чувственно-воспринимаемых вещей как действительных. Материя - это сущность чувственно-воспринимаемых вещей в возможности. Возникновение происходит из противоположного, поэтому предполагает материю как субстрат различных альтернатив. Состоит материя из элементов - предельных частей, на которые делимы тела по виду. Элементов четыре: огонь, воздух, вода и земля. Светила совершают непрестанное движение потому, что возможность, противоречащая их круговому движению, отсутствует, а значит они лишены материи. Если в сущности, способной к возникновению, содержится начало движения, то такая сущность называется природой. Природа, по А., - это то, из чего и сообразно с чем нечто возникает. Возникновение происходит из состояния лишенности. Поэтому для возникающих сущностей основными считаются три причины или начала: материя, форма и лишенность. Последние два начала

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

А.Н. Шуман

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (1905-1983) - французский философ, социолог, публицист. Учился в Высшей нормальной школе вместе с Сартром (1924-1928). С 1930 - профессор Кельнского, затем Берлинского университетов. После прихода Гитлера к власти возвратился во Францию, преподавал в Гаврском лицее, Тулузском университете. В 1955-1968 - зав. кафедрой социологии Сорбонны, с 1970 - зав. кафедрой современной цивилизации в "Коллеж де Франс". С 1962 - вице-президент Всемирной социологической ассоциации. С 1963 - член Французской академии моральных и политических наук. Почетный доктор Базельского, Брюссельского, Гарвардского университетов. В ранний период творчества испытал влияние баденской школы неокантианства, особенно своего учителя Л. Брюневиля, а затем - М.Вебера и Гуссерля. Опубликовал более 60 крупных монографических исследований, в которых философская рефлексия органично взаимопереплетается с теоретическими социологическими изысканиями, а также с исследованиями эпистемологических и методологических проблем исторического познания. Основные собственно философские работы А.: "Критическая философия истории" (1935), "Измерения исторического сознания" (1961), "Разочарование в прогрессе" (1963), "Эссе о свободах" (1965), "От одного святого семейства к другому. Очерки о воображаемых марксизмах" (1969), "В защиту упадочной Европы" (1977) и др. К А. вполне применима оценка, данная им Конту: философ в социологии, социолог в философии. Социальная действительность и процесс ее исторического развития, согласно А., в своих основных структурах надындивидуальны и подвластны строго научному анализу. Однако это не отвергает микроанализа, раскрывающего намерения, ожидания, мотивы поведения действующих в исторических процессах лиц. Такой подход позволяет постигнуть все области социального целого в их связи между переменными величинами. А. - один из авторов концепции деидеологизации, которая, по его утверждению, дает возможность построить единственно верную "неидеологическую" теорию общества, изучающую "то, что есть в действительности". В 1963 А. опубликовал курс лекций, прочитанный им в Сорбонне в 1955-1956 под названием "Восемнадцать лекций об индустриальном обществе". Эту публикацию правомерно считать исходным пунктом широко распространенной в 1960-1970-х на Западе теории индустриального общества. Теоретико-методологической основой этой теории явилась концепция технологического детерминизма, базирующегося на постулате об определяющей роли техники (и технологии) в общественном развитии. Понятие техники А. трактовал как воплощение рациональной деятельности человека, его активного отношения к окружающей природной и социальной действительности. Понятие "индустриального общества" дало А. возможность установить связь экономического роста, определяемого статистически-математическим путем, с общественными отношениями и возможными иными видами роста - культурного, цивилизационного, политического. Поэтому максимизация роста - производства или потребления, с точки зрения А., не является абсолютным благом, и общественное развитие не следует понимать как "бег на скорость". Согласно А., в границах индустриального общества утратил остроту и обоснованность исторический конфликт между капитализмом и социализмом, ибо они выступают как две разновидности одного и того же типа социума. Тем не менее, вопреки широко распространенной точке зрения, А. никогда не являлся апологетом теории конвергенции: он еще в 1966 предвещал неизбежное поглощение социализма капитализмом (а не их слияние) ввиду более высокой эффективности экономики Запада. Отмирание тоталитарных политических систем и идеологий, опиравшихся, в частности, на марксову концепцию исторического закона, обусловливается, по А., исторической обреченностью марксистско-ленинской теории общественного прогресса. А.

утверждал, что "только либералы, пессимисты и, быть может, мудрецы призывают человечество брать на себя лишь те задачи, которые оно может выполнить. Поэтому они не делают историю и довольствуются тем, что комментируют ее. Марксисты принадлежат к другому семейству. Они соизмеряют задачи не со своими силами, а со своими мечтами". В контексте обсуждения проблемы смысла и ценностей эволюции человеческой цивилизации симпатии А. на стороне гуманистической направленности социального знания, его "человеческого измерения". Такой теоретико-методологический подход, в его понимании, позволяет философско-социологическим концепциям углубляться в сложную сеть человеческих поступков. Основными компонентами и одновременно стержневой линией развертывания последних являются: связь "средства-цели", мотивации поведения, система ценностей, побуждающая людей совершать те или иные действия, а также ситуации, к которым действующий субъект адаптируется и в зависимости от изменения которых он определяет свои цели. История, по А., не может быть полностью обыденным знанием, поскольку это элиминирует ощущение свободы в истории: исторический макроанализ призван раскрывать намерения действующих в исторических событиях лиц. Только определенная философская система, по мнению А., может обеспечить историческую реконструкцию существенных связей между разнообразными данными о прошлом.

Е.М. Бабосов, А.А. Грицанов

АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ - философский концепт, наименование нетрадиционной научной дисциплины, давший название одноименной работе Фуко (1969), завершающей первый, так называемый "археологический период" в его творчестве и составляющей своеобразный триптих с работами "Рождение клиники. Археологический взгляд медика" (1963) и "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук" (1966). Может быть рассмотрена как рефлексия структуралистских подходов и методов исследования знания над самими собой. Концептуально оформляет А.З. как особую дисциплину и метод исследования документально зафиксированных дискурсивных практик, а также взаимосвязи последних с социокультурными обстоятельствами их конституирования и практикования. Подход Фуко акцентировано противопоставлен традиции "истории идей", что вызвало необходимость радикальной ревизии понятийно-концептуального аппарата истории и философии науки и сопредельных дисциплинарностей. Фуко выводит возможности А.З. как метода за пределы узкой дисциплинарной спецификации, считая, что этот метод, восстанавливая генеалогию знания, позволяет реконструировать целые культурно-интеллектуальные исторически маркированные эпохи, выражаемые через понятие эпистемы в работе "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук", но практически не используемым в "А.З.". Тем самым "А.З." не только подводит черту под первым периодом творчества автора, фиксируя его определенную концептуальную завершенность, но и намечает разрыв с ним, открывая перспективу движения Фуко в новый (постструктуралистский) период его творчества. Понятие концептуальных (эпистомологических) разрывов (как переинтерпретации аналогичного понятия Башляра), примененное Фуко для анализа продуцирования целостностей дисциплинарных дискурсов, оказалось способным зафиксировать и переориентацию его собственного философского подхода, который, отличаясь цельностью, методологически развивал те же идеи, которые автор высказал в своих ранних работах, но концептуально строился далее

на других основаниях (термины "А.З.", а тем более "эпистема" после работы "А.З." практически не употреблялись), фокусируясь вокруг концепта "власти-знания". Что же касается собственно "А.З.", то эта работа сместила анализ Фуко с проблематики рефлексии пределов, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а следовательно, и действовать, - на рефлексию механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах (эпистемах как общих пространствах знания, как способах фиксации "бытия порядков", как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между "словами" и "вещами") дискурсивные практики. Одна из ключевых методологических задач работы - окончательное развенчание представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира для человеческого сознания. Ни сознание (в своем "подсознательном"), ни мир (в своей социокультурности) "непрозрачны", они сокрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача А.З. как дисциплины и метода. Вторая ключевая методологическая установка работы - избегание модернизирующей ретроспекции, что требует рассмотрения выявленных прошлых состояний культуры и знания при максимально возможном приближении к их аутентичному своеобразию и специфике. Третья - избавление в анализе от всякой антропологической зависимости, но вместе с тем обнаружение и понимание принципов формирования такой зависимости. В соответствии с заявленными установками и тематизмами и строится структура работы. "А.З.", кроме введения и заключения, подразделяется на три части: "Дискурсивные закономерности" (7 параграфов), "Высказывание и архив" (5 параграфов) и "Археологическое описание" (6 параграфов). Первая часть работы рассматривает прежде всего специфику дискурсивных анализов как формы организации (по)знания. "Поначалу, - указывает Фуко, - нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности". Это такие традиционно применяемые в анализах понятия, как традиция, развитие и эволюция, "ментальность" или "дух", т.е. те, которые исходно предполагают встраивание "единичностей" в некие предзаданные целостные ряды с нерефлексируемыми основаниями и принципами их конструирования. Все они - "неосознанные непрерывности, которые задним числом организуют дискурс, составляющий предмет нашего анализа". Тем же операциям необходимо подвергнуть и те целостные культурные формы, в которых принято фиксировать целостность и неизменность определенных содержаний. Речь идет прежде всего о таких кажущихся очевидно-однозначными понятиях, как "книга" и "произведение". Однако внимательный взгляд исследователя обнаруживает, что "границы книги никогда не очерчены достаточно строго", а "единство книги, понимаемое как средоточие связей, не может быть описано как тождественное". Еще неоднозначнее, согласно Фуко, понятие произведения, которое не может быть исследовано "ни как непосредственная, ни как определенная, ни как однородная общность". "Мы допускаем, что должен существовать такой уровень (глубокий настолько, насколько это необходимо), на котором произведение раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует. Но тотчас становится очевидным, что такого рода единства отнюдь не являются непосредственно данными, - они установлены операцией, которую можно было бы назвать интерпретативной (поскольку она дешифрует в тексте то, что последний скрывает и манифестирует одновременно)". Нужно признать многоуровневость и разрывность в организации дискурса, наличие в нем "глубинных структур" и "осадочных пластов" и прервать, тем самым, нерефлексируемую игру

"постоянно исчезающего присутствия и возвращающегося отсутствия", проблематизировать все наличные "квазиочевидности". При этом нет необходимости "отсылать дискурс к присутствию отдаленного первоначала", а необходимо понять, "как взаимодействуют его инстанции". Во имя методологической строгости необходимо уяснить, что можно иметь дело только с общностью рассеянных в поле дискурса событий как с горизонтом для установления единств, которые формируются в нем. "Поле дискурсивных событий ... является конечным набором совокупностей, ограниченным уже сформулированными лингвистическими последовательностями...". В отличие от анализа истории мысли, двигающегося из прошлого к настоящему, в дискурсивных анализах мы двигаемся в обратном направлении, пытаясь выяснить, "почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?". Речь идет о том, "чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доносящимся до наших ушей внутренним голосом". В этом смысле анализ мысли "всегда аллегоричен по отношению к тому дискурсу, который он использует". Фуко же интересует проблема условий самой возможности того или иного типа дискурса (как связанной определенным образом совокупности высказываний) в том виде, в каком он есть, и на том месте, на котором он есть. "Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?" В этом ключе Фуко рассматривает ряд гипотез, пытающихся объяснить сложившиеся дисциплинарные общности (медицины, грамматики, политической экономии), и показывает их несостоятельность. Это гипотезы, видящие общность как образованную: 1) совокупностью высказываний, соотносящихся с одним и тем же объектом (обнаруживается изменение объекта в истории и в разных аспектах дисциплинарных дискурсов); 2) единством формы и типов сцепления высказываний, их стилем (выявляется наличие разных типов высказываний в дисциплинарном дискурсе); 3) группой высказываний внутри определенной системы постоянных и устойчивых концептов, концептуальной архитектоникой дисциплины (фиксируются эпистемологические разрывы в развитии любого знания): 4) тождественностью тем (наличествуют случаи присутствия одной и той же темы в разных дискурсах). Учитывая неудачи всех этих попыток, Фуко предлагает "попытаться установить рассеивание точек выбора и определить, пренебрегая любыми мнениями, тематические предпочтения поля стратегических возможностей". С его точки зрения, речь в этом случае идет об условиях возможности "дискурсивных формаций". Дискурсивные данные перераспределяются внутри них в соответствии с правилами формации. Внутри дискурсивных формаций различаются объекты, модальности высказываний, концепты и тематические выборы. Все они подлежат специальному анализу. Объекты дискурсов задаются: 1) поверхностью их проявления, различной для различных обществ, эпох и форм дискурса; 2) инстанциями разграничения; 3) решетками спецификации. Однако план выявления (1), инстанции разграничения (2), формы спецификации (3) не формируют полностью установленные объекты, которые в дискурсе инвентаризируются, классифицируются, называются, выбираются, покрываются решеткой слов и высказываний. "Дискурс это нечто большее, нежели просто место, где должны располагаться и накладываться друг на друга - как слова на листе бумаги - объекты, которые могли бы быть установлены только впоследствии". Кроме того появляется несколько планов различий, в которых могут возникать объекты дискурса, что ставит вопрос о связи между ними. Таким образом, дискурс характеризуется не существованием в нем неких привелигированных объектов, а тем, как он формирует свои объекты, которые остаются при этом рассеянными, т.е. установленными отношениями между инстанциями появления, разграничения и спецификаций (в которых любой объект

исследуемого дискурса обретает свое место). Отсюда: 1) объект существует в позитивных условиях сложного пучка связей; 2) отношения, внутри которых появляется объект, не представлены в объекте, не определяют его внутренней конституции; 3) сама система отношений имеет несколько уровней, они как связывают дискурс с условиями его появления, так и формируются внутри самого дискурса (вторичные, рефлексивные, собственно дискурсивные отношения); 4) дискурсивные отношения характеризуют "не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а самый дискурс, понятый как чистая практика". Объекты связываются тем самым не с "сутью вещей", а с совокупностью продуцирующих их правил. Они суть "не вещи", а дискурсивные объекты. Как таковые они не могут быть поняты вне дискурсивных практик и не могут быть редуцированы к их словарю (они - "не слова"). "Безусловно, дискурс - событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это "нечто большее" и позволяет ему быть несводимым к языку и речи". В то же время способ сцепления высказываний между собой должен стать предметом специального рассмотрения в аспекте выяснения того, "почему появляются именно эти высказывания, а не какие-либо другие?". В этой связи возникает ряд вопросов, требующих ответов: 1) кто говорит, хранит данный вид языка и в силу каких своих характеристик; 2) исходя из какой институциализированной области разворачивается тот или иной дискурс; 3) какова позиция субъекта относительно различных областей и групп объектов (вопрошание осуществляется в соответствии с определенной решеткой исследования, даже если она не эксплицирована). Обновление дисциплинарных точек зрения в рассматриваемом ракурсе выступает как обновление модальностей, установление новых отношений между различными элементами в дискурсе. "Но ведь если существует общность, если модальность высказываний, которые в ней используются и в которых она раскрывается, не являются простым совпадением исторически случайных последовательностей, то таким образом устойчивые пучки связей решительно вводятся в обиход". В этом дискурсивном анализе, указывает Фуко, различные модальности высказываний манифестируют рассеяние, отсылая к различным статусам, местам и позициям субъекта в ходе поддерживаемого им дискурса, "к различным планам прерывности, "из которых" он говорит". Связь между этими планами устанавливается складывающимися в специфике дискурсивной практики отношениями. Дискурс не есть феномен выражения. Скорее, он есть "поле регулярности различных позиций субъективности". Таким образом, "дискурс - это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест". Следовательно, как строй объектов дискурсивной формации нельзя определить через "слова" или "вещи", так и порядок высказываний субъекта нельзя понять ни с позиции трансцендентального субъекта, ни с позиции психологической субъективности. Следующая задача, которую ставит перед собой Фуко, - описание поля высказываний, в котором появляются и циркулируют концепты дискурсивной формации. Это предполагает выявление рельефа поля высказываний: 1) последовательностей и прежде всего возможных распределений рядов высказываний, их типов зависимостей, риторических схем; 2) форм сосуществования, которые, в свою очередь, намечают: а) поле присутствия (совокупность всех спродуцированных высказываний независимо от их статуса, но в соответствии с ним); б) поле совпадений (концентрации высказываний разной дискурсивной природы вокруг областей объектов); в) область памяти (высказывания уже не присутствующие в дискурсах актуально, но по отношению к которым устанавливаются родственные связи, генезис, изменения, историческая прерывность и непрерывность); 3) возможностей вторжения [выявляемых в: техниках переписывания (например, линеарности в табличность); методах

транскрипции высказываний; способах взаимоперевода качественных и количественных высказываний; правилах применения; структурном анализе взаимоотношений элементов; приемах разграничения областей истинности высказываний; способах переноса типов высказываний из одного поля приложения в другое; методах систематизации уже существующих пропозиций; методах перераспределения высказываний]. Таким образом, дискурсивная формация на уровне концептов порождает весьма ощутимую гетерогенность. "Но принадлежит собственно дискурсивной формации, разграничивает группу совершенно разрозненных концептов и определяет их специфику только самый способ, который позволяет различным элементам устанавливать связи друг с другом". По сути речь идет не об описании концептов, а о концентрации анализа "вокруг некоего доконцептуального уровня, подчиняясь правилам которого различные концепты могут сосуществовать в одном поле". Этот уровень не отсылает ни к горизонту идеальности, ни к эмпирическому генезису абстракции, - "мы вопрошаем об уровне самого дискурса, который не является более выражением внешнего, а напротив, местом появления концептов". Тем самым выявляется совокупность определенных правил, находящих свое приложение в горизонте дискурса. "В анализе, который мы здесь предлагаем, правила формации имеют место не в "ментальности" или сознании индивида, а в самом дискурсе; следовательно, они навязываются в соответствии с некоим видом анонимной единообразности всем индивидуумам, которые пытаются говорить в этом дискурсивном поле". Доконцептуальный уровень позволяет выявить закономерности и принуждения, делающие возможной гетерогенную множественность концептов. Вывод, который делает Фуко из анализа концептов дискурсионной формации, гласит: "...Нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта идеальности, ни к эмпирическому движению идей". Следующий предмет внимания автора - темы и теории в дискурсивных формациях, которые он предлагает обозначать как стратегии - независимо от их формального уровня. Проблема - механизмы их распределения в истории. С помощью исследования стратегий возможно выявление: а) точек несовместимости - объектов, высказываний, концептов, находящихся в одной и той же формации; б) точек эквивалентности (несовместимых элементов, сформированных одним и тем же способом); в) точек сцепления систематизации (формирующих ряды элементов). Далее необходимо исследование инстанций решений, позволяющих реализоваться тем или иным стратегиям, т.е. механизмов, формирующих принципы исключения из дискурса и возможности выборов внутри и между дискурсами. Далее важно выявить механизмы вовлечения дискурса в поле недискурсивных практик, т.е. порядок и процесс присвоения дискурса, транвестирования его в решения, институты и практики. Кроме того речь может идти и об возможных позициях желания по отношению к дискурсу. Таким образом, дискурсивные формации в своих стратегиях "должны быть описаны как способ систематизации различных трактовок объектов дискурса (их разграничения, перегруппировки или отделения, сцепления и взаимообразования), как способ расположения форм высказывания (их избрания, установления, выстраивания рядов и последовательностей, составления больших риторических единств), как способ манипулирования концептами (для чего необходимо дать им правила применения, ввести их в отдельные устойчивости и, таким образом, конституировать концептуальную архитектонику)". Над этими стратегиями надстраиваются элементы второго порядка, собственно и организующие дискурсивную рациональность. Тем самым нет никаких оснований "соотносить формации теоретических предпочтений ни с основополагающим замыслом, ни со вторичной игрой мнений и воззрений". Сам "выбор стратегий не вытекает непосредственно из мировоззрения или предпочтения интересов, которые могли бы принадлежать тому или иному говорящему субъекту, но сама их

возможность определена точками расхождения в игре концептов". Стратегии строятся в соответствии со сложившейся системой "вертикальных зависимостей", спродуцированных в дискурсивной формации и подтверждаемых дискурсивными практиками, задавая принципы "финальной сборки текстов". Знание "закономерностей" организации дискурсивных формаций в их соотношении с дискурсивными практиками позволяет, согласно Фуко, перейти к рассмотрению правил образования дискурсов, выводимых из него самого. Рассмотрению этих вопросов и посвящена вторая часть его работы ("Высказывание и архив"). В качестве элементарной общности дискурса обычно рассматривают высказывание. Проведя анализ последнего, Фуко показывает, что оно, соотносясь, но не совпадая с понятиями пропозиции, фразы и акта формулирования, остается неопределяемым ни через одно из них. "Во всех трех случаях, - констатирует Фуко, - очевидно, что предложенные критерии слишком многочисленны и неоднозначны и не объясняют высказывание во всем его своеобразии". Во всех трех случаях высказывание играет роль относящегося к существу дела, не передаваемому ни одной из них: "...В логическом анализе высказывание является тем, что остается после извлечения и определения структуры пропозиций; для грамматического анализа оно - ряд лингвистических элементов, в которых можно признавать или не признавать форму фразы; для анализа речевых актов оно представляет собой видимое тело, в котором проявляются акты". Высказывание суть не структура, "но функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой можно путем анализа или интуиции решить, "порождают ли они смысл", согласно какому правилу располагаются в данной последовательности или близко друг к другу, знаками чего являются и какой ряд актов оказывается выполненным в результате их формулирования (устного или письменного)". В этом смысле Фуко говорит о том, что отношение высказывания к тому, что высказывается, не совпадает ни с какими другими отношениями. Отношения, которые оно поддерживает с тем, что высказывает, не тождественны совокупности правил применения. Только внутри определенных отношений высказывания можно установить отношение пропозиции к референту и фразы к ее смыслу. Коррелятом высказывания выступает совокупность областей, в которых могут возникать данные объекты и устанавливаться данные отношения. Он устанавливается по законам возможности, правилам существования для объектов, которые оказываются названными, обозначенными или описанными, отношениями утверждения или отрицания. "...Посредством отношения с различными областями возможности высказывание создает синтагму или ряд символов, фразу, которой можно или нельзя придать смысл, пропозицию, которая может получить или не получить значение истины. Описание уровня высказывания возможно лишь путем анализа отношений между высказыванием и пространствами различения, в которых оно выявляет различия". Кроме того, высказывание всегда соотносится с субъектом ("автором" или любой иной производящей субстанцией). При этом последний "является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами". Это "место", которое может и должен занять индивидуум для того, чтобы быть субъектом, принадлежит функции высказывания и позволяет его описать: "Если пропозиция, фраза, совокупность знаков могут быть названы "высказываниями", то лишь постольку, поскольку положение субъекта может быть определено". Следующая особенность функции высказывания заключается в том, что она не может выполняться без существования области ассоциируемого. "Для того, чтобы появилось высказывание и речь коснулась высказывания, недостаточно произнести или написать фразу в определенном отношении к полю объектов или субъекту; необходимо еще включить ее в отношения со всем прилегающим полем". Согласно Фуко, "высказывание всегда имеет края, населенные другими высказываниями". Именно эти "края"

делают возможными различные контексты. "Не существует высказывание, которое бы так или иначе не вводило в ситуацию другие высказывания... Оно всегда занимает место вне линейного порядка и всегда включено в игру высказываний, всегда участвует в распределении функций и ролей, располагая "сигнификативные, или означающие, общности в пространстве, где они умножаются и накапливаются". Следующее требование, без которого невозможно продуцирование высказывания, - обладание материальным существованием. "...Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменятся, оно само меняет тождественность". Материальность высказывания определяется его "всегда готовым быть поставленным под вопрос статусом", порядком институции, а не пространственно-временной локализацией, возможностью "повторной записи и переписи". Схема применения задает для высказываний поле стабилизаций, которое позволяет им повторяться в их тождественности, но и определяет порог, с которого тождественности (равноценности) более не существуют, и нужно признать появление нового высказывания. "Постоянство высказывания, сохранение его тождественности в единичных событиях актов высказываний, раздвоения в тождественности форм - все это является функцией поля использования, которым оно окружено". В конечном итоге мы сталкиваемся, отмечает Фуко, не с атомическим высказыванием, "но с полем изучения' функций высказывания и условий, при которых оно /поле - В.А./ вызывает к жизни различные общности, которые могут быть (но вовсе не должны быть) грамматическим или логическим порядком". Это порождает проблему определения того, что значит описать высказывание. Фуко предлагает понимать: 1) под высказыванием "разновидность существования, присущего данной совокупности знаков" - "модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом, модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перфомансов, быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью"; 2) под дискурсом - "то, что было произведено (возможно, все, что было произведено) совокупностью знаков" ("дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, т.е. поскольку им можно назначить модальности частных существований"). Окончательно дискурс можно определить "как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций". Он - принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказывания соответствует частному уровню описания. Таким образом, "описание высказывания не сводится к выделению или выявлению характерных особенностей горизонтальной части, но предполагает определение условий, при которых выполняется функция, давшая существование ряду знаков (ряду не грамматическому и не структурированному логически)...". В силу этого высказывание одновременно невидимо и несокрыто. "Оно несокрыто по самому своему определению, поскольку характеризует модальности существования, присущие совокупности действительно произведенных знаков". Рассмотреть можно только то, что "является очевидностью действующего языка". Однако высказывание не дано восприятию как явный носитель пределов и скрытых элементов. Необходимо перенести акцент в анализе с означаемого на означающее, "чтобы заставить появиться то, что есть повсюду в отношении с областью объектов и возможных субъектов, в отношении с другими формулировками и вероятными повторными применениями языка". Несокрытый и невидимый, уровень высказывания находится на пределе языка, указывает Фуко. "Он определяет модальность своего появления, скорее, ее периферию, нежели внутреннюю организацию, скорее, ее поверхность, нежели содержание".

Проделанный анализ позволяет, согласно Фуко, предпринять упорядочивание того, что сможет индивидуализироваться как дискурсивная формация. Последнюю он переопределяет как основную систему высказываний, которой подчинена группа словесных перформансов, - "не единственная ею управляющая система, поскольку сама она подчинена помимо того и в соответствии с другими измерениями логическим, лингвистическим и психологическим системам". Четыре направления исследования формации (образование объектов, положений субъектов, концептов и стратегических выборов) соответствуют четырем областям, в которых выполняется функция высказывания. Соответственно, понятие дискурса переопределяется здесь как совокупность высказываний, образующих таковой постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же дискурсивной формации; а понятие дискурсивной практики задается как "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания". Большей частью анализ дискурса проходит под знаком целостности и избытка означающих элементов по отношению к единственному означаемому ("каждый дискурс таит в себе способность сказать нечто иное, нежели то, что он говорил, и укрыть, таким образом, множественность смыслов - избыток означаемого по отношению к единственному означающему"). Однако анализ высказываний и дискурсивных формаций открывает, по Фуко, иной ракурс исследования: "он хочет определить принцип, в соответствии с которым смогли появиться только означающие совокупности, бывшие высказываниями. Он пытается установить закон редкости". Высказывания всегда в дефиците по отношению к тому, что могло бы быть высказыванием в естественном языке, - это принцип нехватки или, по крайней мере, ненаполнения поля возможных формулировок. В этом аспекте дискурсивная формация одновременно проявляет себя и как "принцип скандирования и переплетения дискурсов", и как "принцип бессодержательности в поле речи". Высказывания: 1) изучают на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться в своем отличии от остальных, что позволяет обнаружить в дискурсивных формациях распределение лакун, пустот, отсутствий, пределов и разрывов; 2) анализируют не как находящиеся на месте других высказываний, но как находящиеся на своем собственном месте - "область высказывания полностью располагается на своей поверхности"; 3) рассматривают как управляемые предустановленными структурами и как имеющие статус в системе институций. Анализ же дискурсивной формации обращается собственно к редкости: "...Он рассматривает ее как объект объяснения, он стремится определить в ней единую систему и, в то же время, учитывает то, что она может иметь интерпретацию". Если интерпретация трактуется при этом как "способ реакции на бедность высказывания и ее компенсирования путем умножения смысла", как "способ говорить, исходя из нее и помимо нее", то анализ дискурсивной формации понимается как "поиск закона скудности, нахождение ее меры и определение ее специфической формы". Он ориентирован не на бесконечность извлечения смыслов, а на обнаружение отношений власти. "Позитивность дискурса ... характеризует общность сквозь время и вне индивидуальных произведений, книг и текстов". Предпринять в дискурсивном анализе исследование истории того, что сказано, означает "выполнить в другом направлении работу проявления". Для обеспечения этого анализа Фуко вводит понятие исторического априори как "априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей". Это понятие позволяет учитывать, что "дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причем собственную историю,

которая не сводит его к законам чужого становления". Но историческое априори не над событиями - оно определяется как "совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику" и "ввязанных в то, что они связывают". Область же высказывания, "артикулированная согласно историческим априори и "скандируемая" различными дискурсивными формациями", задается системой, которая устанавливает высказывания как события (имеющие свои условия и область появления) и вещи (содержащие свою возможность и поле использования). Ее Фуко называет архивом. "Архив - это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обусловливающая появление высказываний как единичных событий". Архив, продолжает Фуко, - "это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности". Он между языком и изучаемыми явлениями - "это основная система формации и трансформации высказываний". Архив нельзя описать во всей его целостности, а его актуальность неустранима. "Он дан фрагментами, частями, уровнями несомненно настолько лучше и настолько с большей строгостью, насколько время отделяет нас от него; в конечном счете, если бы не было редкости документов, для его анализа было бы необходимо самое великое хронологическое отступление". Архив маркирует кромку времени, которая окружает наше настоящее, - "это то, что вне нас устанавливает наши пределы". "Описание архива развертывает свои возможности (и принципы овладения этими возможностями) исходя из дискурсов, которые только что перестали быть исключительно нашими; его порог существования установлен разрывом, отделяющим нас от того, что мы не можем более сказать, и от того, что выходит за пределы нашей дискурсивной практики; оно начинается за пределом нашей собственной речи; его место - это разрыв наших собственных дискурсивных практик". Исследования архива Фуко называет археологией. "Археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива". Анализ А.З. как особой дисциплинарности Фуко проводит в третьей части своей работы ("Археологическое описание"). А.З. Фуко конституирует во многом через ее артикулированное противопоставление дисциплинарным притязаниям истории идей, которая рассказывает "историю побочных обстоятельств, историю по краям", презентируя "скорее анализ точки зрения, нежели анализ собственно знания, скорее анализ заблуждений, нежели анализ истины, наконец, скорее анализ менталитета, нежели анализ форм мысли". В этой трактовке история идей выступает скорее стилем анализа, чем дисциплинарностью, она занята "началами и концами, описанием смутных непрерывностей и возвращений, воссозданием подробностей линеарной истории". В то же время она оказывается способной описывать переходы из не-философии в философию, из ненауки в науку, из не-литературы в само произведение. "Генезис, непрерывность, подытоживание - вот предметы, которыми занята история идей, вот ее темы, с помощью которых она привязывается к определенной, теперь уже вполне традиционной форме исторического анализа". От всего этого и пытается уйти А.З., вырабатывающая "иную историю того, что было сказано людьми". Основными являются четыре различия между ними: 1) различие в представлении о новизне; 2) различие в анализе противоречий; 3) различие в сравнительных описаниях; 4) различие в ориентации трансформаций. Основными принципами А.З. являются: 1) ориентация на определение не мыслей, репрезентаций, образов, предметов размышлений, идей, которые скрыты или проявлены в дискурсах, а на исследование самих дискурсов в качестве практик, подчиняющихся правилам (археология обращается к дискурсу как к памятнику); 2) отсутствие в ней ориентации на поиск непрерывных и незаметных переходов в преемственности дискурсов, археология - "различающий анализ, дифференциальное счисление разновидностей дискурса"; 3) отсутствие ориентации на установление взаимопереходов между индивидуальным и социальным, А.З.

определяет типы и правила дискурсивных практик, пронизывающих индивидуальные произведения; 4) отсутствие ориентации на поиск точки концентрации, где автор и произведение обмениваются тождественностями, - А.З. "не является ничем более и ничем иным, нежели перезаписью, трансформацией по определенным правилам того, что уже было написано, в поддерживаемой форме внешнего". Если история идей пытается установить идентичности в непрерывности преемственности и отделить "новое" от "старого", то А.З. говорит в этих случаях лишь об эффектах дискурсивного поля, в котором отмечаются рассматриваемые историей идей явления. А.З. стремится лишь установить регулярности (или закономерности) высказываний. Анализ регулярностей можно вести по многим направлениям: 1) через различение лингвистической аналогичности (или переводимости), логической идентичности (или эквивалентности) и однородности высказываний - последние и составляют предмет археологии; 2) через вскрытие внутренней иерархии высказываний, воссоздание деривационного (отличного от дедуктивного, исходящего из аксиом) древа дискурса (отличимого и от генетического и психологического анализов). "Порядок в археологии - не тот же, что в систематике или хронологической преемственности". Отсюда: "Нет большей ошибки, нежели стремление видеть в анализе дискурсивных формаций опыт всеобщей периодизации...". А.З. описывает уровень однородности высказываний, имеющих свой временной срез и не объемлющих всех остальных форм идентичности и различия, какие можно заметить в речи. Эти организованные однородности и рассматриваются ею как "эпохи". Будучи предназначенной для описания различных "пространств разногласия", А.З. при рассмотрении этих "связностей-эпох" имеет своей задачей "разрушить старые и открыть новые противоречия; это значит объяснить, в чем они могут выражаться, признать их значимость или приписать их появлению случайный характер". Для нее существенны прежде всего внутренне присущие дискурсам оппозиции. Она занята исследованием неадекватности объектов, расхождениями модальностей, несовместимостью концептов, случаев исключения теоретического выбора. Еще одна ее задача - выявить различие ролей всех этих форм оппозиции в дискурсивной практике. Подводя итог этой части своего анализа, Фуко отмечает: "Дискурсивная формация - это отнюдь не идеальный текст, протяженный и гладкий, протекающий в свете разнообразных противоречий и разрешающий их в спокойном единстве упорядоченной мысли; это и не поверхность, в которой отражается в тысяче разных видов противоречие, отступающее всегда на второй план и в то же время доминирующее. Это скорее пространство множества разногласий; это единство различных противоположностей, для которых можно выделить и уровни и роли". Горизонт, который рассматривает А.З., - "это не сама по себе наука, мышление, менталитет или культура; это скрещение интерпозитивностей, чьи пределы и точки пересечения могут быть мгновенно обозначены. Археология - сравнительный анализ, предназначенный не для того, чтобы редуцировать многообразие дискурсов и отображать единство, долженствующее их суммировать, а для того, чтобы разделить их разнообразие на отдельные фигуры". Следствие археологического сравнения - не объединение, но разделение. Она стремится "в специфике разграниченных между собой дискурсивных формаций установить игру аналогий и различий такими, какими они предстают перед нами на уровне правил формации". Она должна выявить: археологический изоморфизм, археологическую модель, археологическую изотопию, археологические расхождения, археологические корреляции в каждой из обнаруживаемых формаций. Археология раскрывает также связи между дискурсивными формациями и недискурсивными областями. Наконец, еще одной ее задачей является исследование изменений и трансформаций позитивностей, в которых она особо фиксирует ситуации возникающих разрывов и

феномены сдвигов внутри дискурсивных формаций. А.З. исследует именно позитивности дискурсивных формаций, а не описывает дисциплины - первые далеко выходят за пределы вторых. "...Дискурсивные формы - это не будущие науки, находящиеся на той стадии развития, когда, еще не осознанные "внутри себя", они выглядят уже вполне сформированными. Они действительно не подлежат телеологической субординации по отношению к ортогенезу наук". Анализ позитивностей имеет своей целью показать, "по каким правилам дискурсивная практика может образовывать группы объектов, совокупности актов высказываний, игры концептов, последовательности теоретических предпочтений". Эту совокупность закономерно возникающих элементов Фуко предлагает обозначать термином "знание". "Знание - это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус ... это пространство, в котором субъект может занять позицию и говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе..." Знание следует определять и как "поле координаций и субординаций высказываний, в котором определяются, появляются, применяются и трансформируются концепты...". Кроме того, оно "определяется возможностями использования и присвоения, установленными данным дискурсом". Ряду сознание - познание - наука А.З. противопоставляет ряд практика - знание - наука. Тем самым необходимо разграничивать научные области и археологические территории. В этом аспекте можно говорить о том, что "науки появляются в элементе дискурсивной формации и на основе знания". Наука локализуется в поле знания. Таким образом, по мысли Фуко, наука не отказывает в определенных притязаниях донаучным уровням знания: она основывается на всем объеме познавательного материала, изначальную расчлененность и структурированность которого реконструирует А.З.

В.Л. Абушенко

АРХЕТИП (греч. arche - начало и typos - образ; первообраз, проформа) - понятие, восходящее к традиции платонизма и играющее главную роль в "аналитической психологии", разработанной Юнгом. Под слоем "личностного бессознательного", составлявшего основной предмет изучения в классическом психоанализе Фрейда, Юнг обнаруживает "коллективное бессознательное", трактуемое как общечеловеческое основание ("грибница") душевной жизни индивидов, наследуемое, а не формирующееся на базе индивидуального опыта. Если в личностном бессознательном основную роль играют "комплексы" (например, комплекс Эдипа, комплекс неполноценности), то структурообразующими элементами коллективного бессознательного являются А. - универсальные модели бессознательной психической активности, спонтанно определяющие человеческое мышление и поведение. А. сравнимы с кантовскими "априорными формами" познания, однако лишены их абстрактности и эмоционально насыщены. Собственно А. не имеют конкретного психического содержания (Юнг уподоблял их осям кристалла); другое дело - архетипические представления (символы) как результат совместной работы сознания и коллективного бессознательного. Символы есть единство прозрачного сознанию образа и стоящего за ним сокровенного и неэксплицируемого смысла, уводящего в бессознательные глубины психики. Мифология и религия (оцениваемые Юнгом чрезвычайно высоко) строят "защитную стену символов", позволяющую сознанию ассимилировать опасно-самостоятельную

энергию А. бессознательного и гармонизирующую тем самым человеческую психику. За исторической изменчивостью конкретных символов Юнг усматривал инвариантность А., объясняющую поразительные сходства в различных мифологических и религиозных системах и факты воспроизведения в сновидениях и психотическом бреде фрагментов древних эзотерических систем. Разработанная Юнгом концепция А. оказала значительное влияние на современную культурологию. (См. также Юнг.)

В.Н. Фурс

АТЕИЗМ (от греч. atheos - безбожный). 1) В традиционном понимании - ментально-мировоззренческая установка, программно альтернативная теизму, т.е. основанная на отрицании наличия трансцендентного миру начала бытия, однако объективно изоморфная ему в гештальтно-семантическом отношении: А. как "обернутый монотеизм" (Клоссовски), как "теология, где человек встает на место Бога" (Батай). В конкретных формах может конституироваться в оппозиции не столько теизму как таковому, сколько конкретному вероучению (определенной конфессии). В рамках традиции содержание понятия "А." обретало свою определенность в контексте соотношения с содержаниями таких понятий, как "религиозный индифферентизм" (отсутствие фокусировки мировоззрения на вопросах веры), "религиозный скептицизм" (сомнение в определенных догматах вероучения), "вольнодумство" (внеконфессиальная интерпретация символа веры) или "антиклерикализм" (социально ориентированная позиция неприятия института церкви). По форме своего проявления А. жанрово варьируется в предельно широком диапазоне: от когнитивных моделей, исключающих Бога в качестве объяснительного принципа из картины мира (материализм в последовательно монистических своих версиях) до смысложизненной позиции богоборчества (романтизм). Определяя современность как существование человека "в условиях отсутствия Бога" (Аренд), философия в 20 в. объясняет формирование данной культурной установки тем недоверием (порожденным культивацией технологизма), которое человек испытывает ко всему, что не сделано его руками, ибо не способен принять бытие как "свободный дар ниоткуда", стремясь артикулировать его как продукт собственной деятельности (классический западный активизм - от фигуры Демиурга в античной философии до идеи "второй природы" в марксизме). По формулировке Аренд, "чем больше развита цивилизация, тем более совершенный мир она создает; чем более дома чувствуют себя люди в этой искусственной среде, тем больше будет их возмущать все постороннее, ими не произведенное, что просто и таинственно ниспослано им". А. трактуется современной философией как основанный на фундаментальной негативности. С одной стороны, "живя под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки", человек, "уподобившись Богу" в своем удовлетворении универсумом и всеведением, "не останавливается на Боге", побуждаемый имманентной своей "страстью негативности" (Бланшо). С другой стороны, по оценке Батая, фундирующая западноевропейскую культуру философия Гегеля в современной своей артикуляции (в частности - в раскрываемых аналитикой Кожева аспектах) "обнаруживает себя философией смерти (или, что то же самое, А.)", ибо основана на негативности - прежде всего, "негативности человека, которая дана в смерти" (Батай). В свою очередь, содержание А. конституируется как сугубо негативное (логико-рациональная критика богословских доказательств бытия Божьего,

естественнонаучная критика соответствующих мирообъяснительных моделей, социально-политическая критика института церкви). Несмотря на декларируемую (на уровне самооценки) позитивность позиции (от пафоса утверждения разума в А. Просвещения до пафоса утверждения новой социальной реальности в А. марксизма, включая неортодоксальное течение богостроительства), негативность А. остро проявляет себя в экзистенциальных проекциях человеческого существования (в "Молитве атеиста" де Унамуно, например: "Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моленья..."). 2) В философии постмодернизма - способ (стиль) мышления, фундированный идеей "смерти субъекта" и принципиальным отказом от возможности внетекстового источника смысла, - как в плане "трансцендентального означаемого" (Деррида), так и в плане "трансцендентного субъекта" (В.Лейч). Такая парадигма философствования постулирует практическую "невозможность существования Бога для субъекта речи" (Кристева), - по формулировке Д.Зеппе, даже "теологи, живущие после "смерти Бога", должны мыслить только атеистически" (ср. парадигмальную установку протестантского модернизма: например, Бонхеффер, Дж.Дж.Альтицер и др.). А. в данной его интерпретации фундирован в работах Батая, Фуко и др. Семантическая фигура Бога стоит в постмодернизме в одном ряду с фигурами Автора, психоаналитически понятого Отца и, в целом, субъекта (познания, действия, власти), сопрягаясь с феноменом центра (структуры, власти и т.п.) и выступая символом традиционной рациональности, метафизики и онтологии. В этом отношении А. фактически выступает в постмодернизме необходимым аспектом фундаментальной для него номадологической парадигмы децентрации (текста, опыта, структуры), постулируя новое понимание бытия как флуктуационного процесса самоорганизации, осуществляющегося вне однозначных механизмов линейного детерминизма, предполагающих процедуры внешнего причинения. - "Мир без Бога" стоит в одном ряду с такими базисными аксиомами постмодернизма, как "Текст без Автора", "язык без субъекта", "голос без говорящего", - выражая наряду с ними идею нелинейности. Подобным образом понятый А. позволяет постмодернизму конституировать внутри своего концептуального поля нетрадиционно артикулированную семантическую фигуру Бога (Бог как "предельный цикл Хроноса" у Делеза, например, - вне обязательной для теизма личностной его артикуляции - см. Социальное время, Эон). Фактически постмодерн задает не только новую семантику, но и нетрадиционную аксиологическую окраску классическому понятию А.: по формулировке Вейль, "одна из драгоценных радостей земной любви - радость служить любимому существу так, чтобы оно не знало об этом. В любви к Богу это возможно лишь через атеизм". (См. также "Смерть Бога", "Смерть субъекта".)

М.А. Можейко

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

отражение. Термин "А." употребляется и в современной философии (философская антропология, неотомизм, персонализм и др.).

Т.В. Самущик

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

т.п.). Ацентричность культурного пространства постмодерна носит программный характер: как утверждал Л.Фидлер в статье "Пересекайте границы, засыпайте рвы", нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых; и публикация данной работы в журнале "Playboy" практически и наглядно демонстрировала отрицание постмодернизмом аксиологической дифференциации культурного пространства. В данном аспекте постмодернистская концепция "заката метанарраций" оказывается созвучной концепции цивилизационного поворота, фундированной идеей креативного диалога различных культурных традиций в контексте глобальной цивилизации, основанной на презумпции этнического полицентризма. Постмодернизм интерпретирует пространственные среды как лишенные не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: "власть без трона" у Фуко "находится везде" и "исходит отовсюду". Также А. предполагает отказ не только от выделения приоритетных зон внутри той или иной среды, но и от центрации внимания на внутреннем - в противоположность внешнему (внутреннее как продукт складывания внешнего в постмодернистской концепции складки). Истолкованию предметности как децентрированной и дисперсной соответствует в постмодернизме и истолкование движения как равномерного рассеивания: по формулировке Делеза, его осуществление "подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры". Аналогичен по своей семантике и ключевой термин "диссеминация" у Деррида. Идея А. имеет фундаментальный статус и для современного естествознания, в первую очередь - для синергетики. Собственно, синергетические системы тем и отличаются от кибернетических, что в рамках последних порядок устанавливается в результате соответствующих команд центра, в то время как в синергетических системах он возникает в результате автохтонной кооперации микроэлементов - вне конкретного плана, эксплицитно выведенного на глобальный командный уровень системы: "ни одно из ... взаимодействий не соотносится с глобальной задачей, все взаимодействия чисто локальны" (Пригожин и И.Стенгерс). Аналогично, согласно постмодернистской оценке, принятие идеи центра фактически означает и принятие идеи внешней принудительной каузальности, т.е. парадигмы линейного детерминизма. Как пишет Деррида, "всегда считалось, что центр ... представляет собой в стуктуре именно то, что управляет этой структурой", и на протяжении всей истории метафизики "функцией этого центра было ... гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры". В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номадологией в семантической фигуре "Генерала". И если традиционные для классической философии "системы - это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации", то ризома представляет собой "не центрированную, не иерархическую ... систему без Генерала... без центрального автомата" (Делез, Гваттари). В этом отношении номадические распределения могут быть интерпретированы как синергетические системы, - в отличие от кибернетических, что позволяет говорить о параллелизме тенденций в современном естествознании и гуманитаристике. (См. также Центризм.)

М.А. Можейко

БАДЕНСКАЯ (ФРЕЙБУРГСКАЯ, ЮГО-ЗАПАДНОГЕРМАНСКАЯ) ШКОЛА - направление в неокантианстве, основывающееся на трансцендентально-психологической интерпретации учения Канта. Сложилось в конце 19 - начале 20 вв. Свое название получило от земли Баден, на территории которой находится

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

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

собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение представители Б.Ш. придавали вопросу о специфике метода исторических наук, которые, по словам Виндельбанда, являются "органоном философии". В работах Виндельбанда наметился новый взгляд на историческое знание, однако наиболее систематическое развитие он получил в работах Риккерта, принципы классификации наук которого были чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее разработаны. Продолжая идею своего предшественника о том, что науки различаются не по предмету (как это было у Дильтея с его "науками о природе" и "науками о духе"), а по методу, - так, что "номотетические" науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов, а "идиографические" науки - с точки зрения единичного в его исторической неповторимости, Риккерт заключил, что это различие вытекает из применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. В силу того, что действительность представляет собой "непрерывную разнородность" и иррациональность, познание ее может осуществляться только как преобразование, а не отражение. Каждая из наук располагает некоторыми априорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами: 1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия выбираются лишь повторяющиеся моменты ("генерализирующий" метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления ("индивидуализирующий" метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй - истории, предметом которой Б.Ш. рассматривала культуру как особую сферу опыта, в которой индивидуальность исторического является индивидуальностью ценности, а последняя и определяет индивидуальные различия, существенно уникальные в историко-культурном процессе. А так как историю интересуют исключительно индивидуальные явления, она, согласно мнению представителей Б.Ш., заведомо лишена каких-либо законов. Придерживаясь первоначально исключительно формально-логического размежевания исторических и естественных наук, Риккерт наметил впоследствии и другую линию - содержательную, считая, что, в отличие от естествознания, история занята главным образом духовной жизнью, которая одна имеет установку к ценности. Речь идет о качественном своеобразии исторического материала. Однако Риккерт все же не назвал историю "наукой о духе". Всячески подчеркивая ее связь с культурой как благом, в котором осуществлены ценности, Риккерт сделал вывод о взаимообусловливании их друг другом: культурные ценности делают возможной историю как науку, а история создает культурные блага, в которых осуществляются культурные ценности. Логическим итогом подобного рода рассуждений стал вывод о том, как теперь должна называться историческая наука. Это должна была быть наука о культуре. Однако эта наука имеет дело не с действительным содержанием культуры, как реальностью, в которой уже осуществлены ценности, а с культурой, которая сама есть эти ирреальные, оторванные от действительности, "свободно парящие" ценности; т.е. с только "имеющей смысл" культурной реальностью в ее однократном временном течении. В более поздних работах представители Б.Ш. приходят к своеобразной мистификации учения о ценностях. Так и не обоснованное ими ранее искомое единство имманентного и трансцендентного, сущего и ценности достигается теперь в некоем "интеллигибельном мире", а сами ценности, наряду с традиционно присущей им особой формой существования - значимостью, наделялись онтологическим статусом бытия.

Т.Г. Румянцева

БАРТ (Barth) Карл (1886-1968) - швейцарский теолог. Во время своей конфирмации в 1902 Б. решает посвятить свою жизнь теологии, и с 1904 по 1909 изучает ее в университетах Берна, Берлина, Тюбингена и Марбурга. Обучаясь в Берлине, он попадает под влияние А.Гарнака, а в Марбурге становится учеником либерального теолога В.Германа и интересуется работами Шлейермахера. В 1908 Б. назначают помощником пастора реформаторской церкви Женевы, и он проповедует на том же месте, где 350 лет назад проповедовал Кальвин. В 1911 Б. переезжает в Сафенвил, небольшой городок на границе Швейцарии и Германии, где получает свой приход. Первая мировая война оказала сильное влияние на его мировоззрение: он все дальше уходил от либеральной веры в прогресс человечества. "У теологии XIX в. уже нет будущего", - скажет Б. в 1914, когда большинство самых лучших, с его точки зрения, преподавателей теологии подпишутся в поддержку политики кайзера. С 1923 по 1930 занимает должность профессора сначала в Геттингенском, а потом в Мюнцерском университетах, а затем получает приглашение занять место профессора систематической теологии в Боннском университете. Выступая против гитлеровского режима, Б. основывает так называемую Исповедническую церковь, которая противостоит идеологии нацизма с ее попыткой насадить "немецкие христианские" церкви. В мае 1934 представители этой церкви подписывают в Бармене, подготовленную преимущественно Б., декларацию, целью которой было отстоять независимую от государства церковь. Поскольку Б. открыто проявляет свое нежелание солидаризироваться с режимом Гитлера, германское правительство переводит его из Боннского университета в Базельский, где он остается вплоть до момента своей смерти. Основные произведения Б.: "Послание к римлянам" (1919), "Мир Бога и мир человека" (1924), "Кредо" (1935), незаконченная "Церковная догматика" в 13 томах (1932-1962) и др. Б. известен как основатель неоортодоксальной, или диалектической теологии, или теологии кризиса, которая по сути своей задумывалась как альтернатива теологии либеральной. С выходом в 1919 его работы "Послание к римлянам" была поставлена точка в истории всевластия последней в протестантском вероучении. Доктринальная система Б., как и большинство других, центром своим имеет учение о Боге. С точки зрения Б., на которую в большой степени повлияли воззрения Кьеркегора, Бог абсолютно непознаваем. Он совершенно иной, он не является какой-то одной, пусть даже лучшей, из сторон человека. Бог отделен от человека бесконечным качественным отличием. Человек не способен сам по себе познать Бога или принять божественное откровение. В природе нет ничего подобного Богу. Бог не вовлечен в природу и не зависит от нее. Он непознаваем с помощью разума, его невозможно понять ни через природу, ни через культуру, ни через историю. Отсюда Б. делает логичный вывод о неспособности натур-теологии в любых ее формах помочь познать Бога. Более того, Б. считает, что преувеличение значимости откровения даже причиняет вред, поскольку незаметно, но неизбежно разрушает Евангелие, так как подчиняет его культуре. Б. показывает, как культура возобладала над классической римско-католической теологией, над классической либеральной протестантской теологией, утверждая, что ее (культуры) доминирование послужило причиной открытого принятия идеологии фашизма немецкой христианской церковью. Если Бога с помощью рациональных средств познать невозможно, то можно ли его вообще познать? Да, отвечает Б., Бога можно познать в Слове Божием, в его откровении о себе. Бог явил себя в истории однажды - в Иисусе

Христе, он явил себя, а не просто открыл какую-то информацию о себе, не показывая, как нужно жить. По Б., Слово Божие существует в трех формах: во-первых, это сам Иисус Христос, его жизнь, смерть и воскресение, во-вторых, это Писание, где отражено божественное откровение, и, в-третьих, это церковная проповедь Евангелия. Последние две формы - это условное Слово Божие, поскольку они становятся им только тогда, когда Бог использует их, чтобы явить Иисуса Христа. Б. не отказывается от историко-критического метода анализа Писания, взятого на вооружение либеральными теологами. Однако это не мешает ему считать Священное Писание Словом Божьим, поскольку он отказывается от ортодоксального подхода к Библии как к статичному источнику откровения. Согласно Б., она является Словом Божьим только тогда, когда Бог делает ее Словом Божьим, когда он начинает говорить через нее. Слово Божие - это событие. Отсюда видно, что Б. проводит различие между Библией и Словом Божьим, утверждая, что Библия - это попытка человека повторить Слово Божье человеческими словами. Оно может стать вновь истинным Словом Божьим для человека, если Бог решит явить себя через нее ему. Библия - это сообщение о том, что откровение было, но не запись того, что оно из себя представляло. Это свидетельство и обещание того, что откровение снова может произойти. Бог может возобновить свое откровение и повторить то, что он совершил в библейской ситуации. Когда это происходит, Библию можно назвать Словом Божьим. В целом, теология Б. христоцентрична (начало, центр и конец любого учения у Б. - это событие Иисус Христос: его смерть, воскресение, вознесение и вечный союз с Богом-Отцом), что превращает его теологические взгляды в систему. Иисус Христос - это единственное, уникальное самооткровение Бога, он - Слово Божье в личности. Однако понимание Б. откровения наложило свой отпечаток на понимание человеческой природы Иисуса. Б. полностью признает человечность Иисуса, однако не видит в ней ничего особенного. Человеческая жизнь Иисуса не вносит большого вклада в раскрытие природы Бога. Фактически информация о нем, которую можно получить в результате исторического исследования, способствует скорее сокрытию, чем обнаружению его божественности. Поскольку сами события не являются реальным откровением, следовательно даже точное знание слов и поступков Иисуса не помогло бы познать Бога. Доктрина об откровении также повлияла на представления Б. о предопределении. Он полностью не разделяет традиционную кальвинистскую точку зрения, согласно которой Бог предвечно определил избранных и неизбранных. Б. считает, что это заблуждение, возникшее из-за неверного понимания отношения Бога к миру, которое представлялось статичным. Воля Бога не есть неизменное решение, которая его же и ограничивает. Согласно Б., Бог волен изменять свои решения, приостанавливать их исполнение, но неизменным остается одно: Бог постоянен в свободно выбранной любви. Бог избрал Иисуса Христа, а в нем - сообщество, которое свидетельствует о Христе, а в сообществе - людей. Б. утверждает, что все люди избранные, однако не все живут как избранные - образ жизни зависит от их собственного выбора. Задача избранного сообщества: объяснить последним факт избрания их Богом. Нет существенного различия между верующими и неверующими, ибо избраны все. Первые осознали, что избраны, и живут соответственно, а вторые живут так, как будто неизбраны, хотя они и избраны Богом во Христе. Вероучение Церкви и изъяснение догматов суть любимая тема для Б., написавшего более шести миллионов слов во всех своих "догматиках". Папа Пий XII отозвался о Б., как о втором богослове после Фомы Аквинского. Б., симпатизирующий апофатическому методу, в некоторых своих положениях особенно близок к православию и, особенно, к католичеству. Он сам признался в том, что самые значительные мысли были рецепиированы им у схоластов. Однако он свою деятельность считал более сравнимой с творчеством

Кальвина, пытаясь вернуться к представлениям периода Реформации о ключевой роли Христа и приоритете Писания. Б. не отрицал результатов современного изучения Библии, но подход к изучению этой книги у Б. действительно оригинальный. Первое, на что нужно обратить внимание, так это на категоричный отказ от так называемой естественной теологии, катафатически исходящей из того, что Бог открывается нам в творении - оно, с точки зрения Б., слишком полагается на человеческий разум. Бог познаваем только через Его личное Откровение - это Христос и Писание. Писание - единственная манифестация Бога, считает Б., как может нам показаться, вопреки самому Писанию (Рим. 1:20). Но это утверждение нужно понимать лишь в смысле неприятия всех предшествующих методов корреляции естественного и сверхъестественного откровения в схоластике, реформации, деизме и либерализме, в общем порочно обнаруживающих то, что Бог Авраама, Исаака и Иакова познавался исходя из абстрактной дохристианской "идеи бога" вообще, - ложная посылка, приводящая к ложному следствию. Традиционный подход рассматривает Писание как совокупность предложений, как нечто статичное, всегда лежащее под рукой, подлежащее анализу и синтезу - "вскрытию". По мысли Б., ученый не может спровоцировать появление нескольких молний, а потом сложить их в шкаф для того, чтоб изучить их тогда, когда заблагорассудится. Слово Божие - это разговор Бога с человеком, который происходит, случается и, стало быть, подлежит описанию только в категории динамизма, событийности. Откровение - не объект, на который мы влияем, а субъект, оказывающий воздействие на нас. Бог проявляет себя не в природе, а в истории. В этом моменте Б. вливается в общеевропейскую постмодернистскую традицию, размывающую границы между субъектом и объектом, а так же текстом, автором и читателем. Откровение - обращение Бога к человеку через Христа, предполагающий осмысленность в человеческом ответе - как "предложение выйти замуж". Текст - это только указание на Откровение, а не само Откровение, это слова грешного человека, указующие на то, что выразить невозможно. Но они, и только они, кивнув, способны отправить нас в единственно верном направлении - к Богу. Именно поэтому никакая церковь не может учить ничему, отличному от Писания. Иначе, согласно Б., она отправляет нас в другую сторону. Такое понимание логически не безупречно: если словосочетание "Слово Божие" синонимично выражению "событие разговора с нами", то термин "Библия" не может быть эквивалентом "Слову Божию" - последняя пара есть лишь условно заменяема, если "Слово Божие" понимать как "то, что когда-то было сказано, и то, что говорится посредством сказанного ранее в настоящем". Библию, с точки зрения Б., нельзя понимать буквально - она есть только совокупность интерпретаций, находящихся под теми же влияниями, что и любой документ эпохи. Поэтому надо отделять религиозный смысл Писания от временных мотивов, связанных с человеческой ограниченностью его авторов (устаревшие научные представления, темперамент, образование и пр.). Словом, противопоставление выражения и выражаемого посредством выражения в неоортодоксии Б. приобретает порой неестественный характер. Б. внес весомый вклад в развитие протестантской теологии, создав новую неоортодоксальную ее версию. И хотя доминирующее положение оно занимало недолго (с 1919, когда появилось "Послание к римлянам", до 1941, когда Бультман провозгласил начало движения демифологизации), тем не менее Б. остается одним из влиятельнейших теологов 20 в.

о. Сергий Лепин, А.В.Вязовская

БАРТ (Barthes) Ролан (1915-1980) - французский литературовед, философ-структуралист. Основатель Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе. Основные работы: "Нулевая степень письма" (1953), "Мифологии" (1957), "О Расине" (1963), "Критические очерки" (1964), "Элементы семиологии" (1964), "Критика и истина" (1966), "Система моды" (1967), "S/Z. Опыт исследования" (1970), "Империя знаков" (1970), "Сад, Фурье, Лойола" (1972) и др. Несмотря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом - принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложенный атом, на каком строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым когитальным или перцептуальным актам познания, фиксированию любых субъект-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов "сознания", "бытия" и пр. Фундаментальная для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические "срезы" этого материала, а таковым выступает и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б., исконно знаковую природу. Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления будучи возведен в ранг атрибута усложняет, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований как транзитивно сообщающихся через институт языка, и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в до-структуралистскую эпоху. Так, например, по Б. возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве. В своей первой работе "Нулевая степень письма" Б. развивает такое понимание термина "письмо", которое, с одной стороны, опирается на самотождественный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих "языков"), а с другой - на совершенно недифференцированную область индивидуального, личностного писательского "стиля", понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъективного литературного действия. Свою задачу, в этом случае, Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику построения конкретно художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца, во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т.д.), а это значит, что письмо, по-существу - способ реализации индивидуального во всеобщем, причем в таком виде каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный общественному пониманию продукт творчества. Впоследствии Б. пытается дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в "Критических очерках" синтагматические, парадигматические и символические отношения. И если символическое отношение между означаемым и

означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике, то синтагматическое знакоотношение, трактуемое как специфическая ассоциация между знаками сообщения на уровне означающего, а также парадигматическое знакоотношение как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений; более того, Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания, и как реализацию этих типов - различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет, в какой-то мере, литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике - анализу массовых коммуникаций. Под влиянием работ Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что коль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), т.е. не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры - "социо-логику", конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. ("Цель мыслительного творчества современных интеллектуалов, - писал Б. в 1971, - состоит в уяснении следующего: что нужно сделать для того, чтобы две крупнейшие эпистемы современности - материалистическая диалектика и диалектика фрейдистская - смогли объединиться, слиться и произвести на свет новые человеческие отношения".) "Социо-логика", таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только литературы или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смысло-образовательными возможностями культуры. Интерес к нелитературным источникам анализа привел Б. к исследованию структурных особенностей женской одежды в журналах мод 1958-1959. Основной пафос работы "Система моды" состоит в выявлении взаимной конверсии различных типов творчества и производства: языка фотографии, языка описания, языка реалий, языка технологий производства. Б. пытается найти специфическую область общения этих языков, выясняя возможности перехода элементов одних языков в другие. Благодаря этой методологической перспективе Б. удается обнаружить неравнозначные зависимости между языками выделенных типов, а также ментальную конструкцию, лежащую в основе "семиологического парадокса" - следствия этой неравнозначности. Суть этого парадокса состоит в том, что общество, постоянно переводя элементы "реального языка" - по сути своей "вещи" - в элементы речи, или знаки, пытается придать элементам означения "рациональную" природу. Таким образом возникает парадоксальная ситуация превращения "вещей" в смысл и наоборот. Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпицентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле "коннотативных" значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ, с их особыми коннотативными содержаниями. Поставив проблему "семиоло-гического парадокса", Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация

языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, коренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. С другой стороны, вещи и явления сами начинают претендовать на "рациональность" и наделеность смыслом (феномен товарного фетишизма). (См. также Означивание, Пустой знак, Скриптор, "Смерть Автора", Текстовой анализ, Эротика текста.)

А.В. Вашкевич

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897-1962) - французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. По характеристике Хайдеггера - "самый светлый ум во Франции". В 1901-1913 учился в лицее в Реймсе. В 1914 принял католичество. В 1915 окончил колледж д'Эпер-ней, в 1918 поступил в Эколь де Шарт в Париже, где в 1922 защитил дипломную работу "Рыцарский орден, стихотворная повесть 13 в." и получил квалификацию архивиста-палеографа. В 1922 поступил на службу в парижскую Национальную библиотеку, где проработал до 1942. В начале 1920-х в Париже общался с Шестовым; под его влиянием начал читать Ф.Достоевского, Кьеркегора, Б.Паскаля, Платона, принял участие в переводе на французский язык книги Шестова "Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше" (1925). Кроме этих мыслителей, Б. интересовали Ницше, Фрейд, де Сад, позже - Г.Гегель и Маркс; стержнем его концепции стало гегельянство, переосмысленное с позиций ницшеанства и психоанализа. В 1931 вступил в Демократический коммунистический кружок (кружок распался в 1934). Опубликовал ряд статей в журнале "Социальная критика": "Критика основ гегелевской диалектики" (совместно с Р.Кено, 1932; в статье проводилась мысль о необходимости обогащения марксистской диалектики за счет включения в нее психоанализа Фрейда и социологии Мосса и Дюркгейма); "Проблема государства" (1933; полемика против революционного оптимизма, фашистского тоталитарного государства и диктатуры социализма); "Психологическая структура фашизма". Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931 участвовал в семинаре А.Койре в Школе высших исследований, а в 1934-1939 - в семинаре Кожева, где в сотрудничестве с Р.Кено, Ароном, Мерло-Понти, Э.Вейлем, А.Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской "Феноменологии духа". В 1935 принимал участие в работе исследовательской группы, организованной Лаканом; стал одним из инициаторов движения "Контратака" (движение распалось в 1936), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций. Основными лозунгами движения были антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, основной целью провозглашалась замена мифологии фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными идейными источниками "Контратаки" были сочинения де Сада, Ш.Фурье, Ницше. В этот период Б. обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных им документов "недипломатическая грубость" Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива "слюнтяйству" французских политиков и дипломатов. С 1936 Б. начал организацию тайного общества "Асефаль" (и одновременно журнала с тем же названием). Первый номер журнала вышел в 1936, общество было создано в 1937 (его членом, в частности, стал Клоссовски; одним из правил общества было не подавать руки антисемитам). В 1937 Б. стал одним из организаторов социологического колледжа, одной из задач которого была

разработка социологии "сакрального", способной дополнить марксистский социальный анализ исследованием иррациональных фактов социальной жизни. В тот же период Б. организует Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдвинулись проблемы смерти как основы социальных отношений (по мысли Б., смерть - "эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию"), вины, греха, зла, внутреннего опыта. В 1946 по инициативе Б. началось издание журнала "Критика", где он опубликовал статьи "Моральный смысл социологии", "Тайна Сада", "О рассказах жителей Хиросимы", "Переход от животного к человеку и рождение искусства", "Коммунизм и сталинизм", "Сад (1740-1814)" и др. В 1952 Б. был награжден орденом Почетного легиона. Основные сочинения: "Внутренний опыт" (1943), "Виновный" (1944), "О Ницше" (1945), "Метод медитации" (1947), "Теория религии" (1948), "Проклятая доля" (1949), "Литература и зло" (1957), "Эротизм" (1957), "Слезы Эроса" (1961), "Сумма атеологии" (1972) и др. Объектами пристального внимания Б. становились: Бергсон, Ницше, З.Фрейд, Л.Шестов, С.Кьеркегор, Ф.Достоевский, Б.Паскаль, Платон, Маркс, Г.Гегель, Клоссовски, Бланшо. В общих чертах взгляды Б. сводятся к осмыслению опыта "абсолютной негативности", преодолевающего опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) в противостоянии непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления пределов мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта "невозможного" в мистицизме, эротизме и т.п. преследует цель предельной интенсификации языка, чтобы устранить дистанции-различия между внешним контролем и внутренним опытом. Наиболее важными у Б. в этом контексте становятся заимствованные у Гегеля понятия "суверенности" и "трансгрессии" (см. Трансгрессия). ("Господин" в гегелевской трактовке, по версии Б., - это тот, кто неизбывно рискует собственной жизнью.) "Суверенность" у Б. символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, т.е. "чистую позитивность", предшествующую всякому представлению. Это состояние, в котором индивид может находиться всю свою жизнь или одно мгновение, и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии. В своем оригинальном понимании "трансгрессии" Б. исходит из предпосылок о конвенциальности всех человеческих установлений как результата "общественного договора" и о естественном, "органически" присущем каждому индивиду стремлении к собственной "суверенности", которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в "пограничных ситуациях" (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. в контексте следования принципам расчета и выгоды, экономического обмена действия на удовольствие. При этом, согласно Б., индивидуальное "постановочное движение" суверенной мысли отвергает конформизм, гарантирующий "длительность" жизни, и стремится к конфликтам и рискам, придающим ей необходимую "интенсивность", тем самым восстанавливая существенную ипостась самого субъекта. В случае же консервации этого "отверженного фрагмента" последний может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии. Эти сферы ориентированы на сохранение субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют исполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям его самого. Б. отождествляет "суверенность" и "трансгрессию" вплоть до реабилитации самого статуса субъективности. Наилучшей же сферой воплощения этой радикальной позиции

выступает для Б. не социальный активизм, а литературное творчество. Согласно Б., настоящая литература первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б., который насыщает свое письмо предельной степенью "революционности", тем самым нарушая "правила игры" как по отношению к интеллектуальной оппозиции, так и к официальной идеологии. (См. также Телесность, Трансгрессия.)

А.А. Грицанов

БАХТИН Михаил Михайлович (1895-1975) - известный русский ученый: философ, филолог, литературовед, теоретик культуры. Основные публикации работ Б.: "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса" (1965, 1990), "Эстетика словесного творчества" (1979, 1986), "Работы 1920-х годов" (1994), "Проблемы творчества и поэтики Достоевского" (1994) и др. Определяющее влияние на формирование философских взглядов Б. оказали философские учения Канта, Кьеркегора, Марбургской школы неокантианства, феноменологии. К собственно философским трактатам у Б. можно отнести только раннюю неоконченную работу "К философии поступка" (предположительно начало 1920-х), где он выступает с программой построения "первой философии" нового типа, которая через обращение к "единой и единственной нравственной ответственности" призвана преодолеть "дурную неслиянность культуры и жизни". Онтология человеческого бытия рассматривается в данной работе как онтология поступка, как учение о "единственном событии свершаемого бытия". Одно из центральных бахтинских понятий, задающих онтологическое определение человека, - понятие "не-алиби в бытии", также подчеркивающее ответственный характер человеческого бытия. Б. исходит из осознания активной причастности бытию со "своего единственного места в бытии". Соответственно онтология человека определяется у Б. взаимоотношением между "единственностью наличного бытия" и "целым бытия". Сложную диалектику этого взаимоотношения Б. пытается прояснить с помощью понятий "нераздельно и неслиянно", а также с помощью различения "данного и заданного" в онтологии человека. Указанное взаимоотношение реализуется, согласно Б., в изначальном акте "утверждения своего неалиби в бытии". Этим актом, по мнению Б., полагается "ответственный центр исхождения поступка", в результате чего "место быть" получает необходимую конкретность и "инкарнированность", онтологическую укорененность. В свете заданной таким образом онтологии на смену homo sapiens приходит "человек поступающий", выявляется онтологическая неслучайность всякого поступка, таким образом нравственная философия обретает онтологические корни. Философия поступка Б. включает развернутую критику "эстетического и теоретического миров" за характерное для них отвлечение от "нудительной действительности" "единого и единственного ответственного бытия" и противопоставляет им "ответственное единство" мышления и поступка. При этом указанное отвлечение приводит не только к теоретической, но и к онтологической несостоятельности. Как показывает Б., эстетический мир способен породить "двойника-самозванца", чье бытие определяется Б. как "бытие лжи или ложь бытия", "ложь самим собою себе самому" ("Автор и герой в эстетической деятельности"), коренящаяся в том, что человек отвлекается (отступает) от "центра исхождения поступка", которым отмечено конкретное место человека в бытии. Это отступление в религиозном (христоцентрическом) контексте осмысляется Б. как "имманентное

бытию грехопадение". Заявляя, что эстетический и теоретический разум должны быть моментом практического разума, Б. вводит понятия "поступающего мышления" и "участного мышления" и классифицирует философию на ту, в которой участное мышление преобладает "осознанно и отчетливо", и на ту, где это имеет место "бессознательно и маскированно". В работе "Автор и герой в эстетической деятельности" Б. предлагает позитивное обоснование эстетического события. Б. показывает, что эстетическое созерцание, которое отвлекается от этического смысла и заданности конкретного человеческого бытия, остается внутренне оправданным по отношению к другому человеку. Обозначение проблемы "я - другой", лежащей в основании диалогической концепции Б., можно найти уже в трактате "К философии поступка". В работе об авторе и герое эта проблема получает детальное рассмотрение и опирается на такие понятия, как "вненаходимость", "кругозор" и "окружение", "я-для-себя" и "я-для-другого", "другой-для-меня" и др. Согласно Б., моя вненаходимость другому делает эстетическое отношение творчески-продуктивным, поскольку я обладаю "избытком видения" по отношению к другому: мне есть чем его одарить и это дар, в котором другой, по словам Б., испытывает абсолютную нужду. Как подчеркивает Б., результатом эстетической деятельности, эстетического события становится рождение другого в новом плане бытия, определенном новыми, "трансгредиентными" другому ценностями. Но, как уже отмечалось, это онтологическое приращение, будучи недоступным другому, требует в качестве залога мое собственное бытие. Чтобы сохранить позитивность эстетического, необходимо вести одновременно смысловую и ценностную интерпретацию отношения "я - другой", определять эстетическое видение "помимо смысла", но тем не менее удерживать его "вместе" с ним. Б. удерживает это место единого и единственного бытия, когда специально подчеркивает, что речь идет о "конкретной вненаходимости меня единственного". Таким образом, именно по отношению к другому обнаруживается единственность и "незаместимость" моего места в мире: мой дар другому исходит из моей точки зрения, укоренен в моем месте в бытии. "Эстетическое созерцание и этический поступок, - пишет Б., - не могут отвлечься от конкретной единственности места в бытии". Эстетическая концепция Б. развивалась в полемике с "формальным методом" в искусствознании, с одной стороны, и с концепцией "вчувствования" в эстетике конца 19 - начала 20 в., с другой. Если первое направление вело, по мнению Б., к потере героя, то второе - к потере автора, разрушая, таким образом, художественное событие, понимаемое как событие диалогическое. Позднее свойственный эстетическому созерцанию момент завершенности был оценен Б. как насилие, несовместимое с идеей диалогизма как живого отношения двух сознаний. В этой связи "новая художественная модель мира", созданная, по мнению Б., в романах Достоевского, преодолевает завершающую авторскую активность, монологическое сознание автора. Полифонический роман Достоевского предстает как "сочетание неслиянных голосов" в незавершимом диалоге. Анализируя воплощенное в романах Достоевского художественное видение жизни человеческого сознания, Б. делает вывод, что "само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть значит общаться", быть на границе. Диалогический характер человеческого бытия, из которого исходит Б., определяет и его подход к разработке философских основ гуманитарных наук, и в частности к анализу проблемы текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки, поскольку они имеют дело с личностью, предполагают диалогическую активность познающего, диалогическое движение понимания, которое, в свою очередь, основывается на диалогическом контакте между текстами и на сложном взаимоотношении текста и контекста. Признание нескончаемого обновления смыслов в новых контекстах приводит Б. к различению малого времени и большого времени, трактуемого как

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

Т.В. Щитцова

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

знание к пустым абстракциям, порождаемым в псевдопознании. Другим и основным оппонентом неорационализма Б. выступала эмпиристская, логоцистская, индуктивистская, континуалистская и кумулятивистская методология (нео)позитивизма. Претендуя на монопольный статус философии науки, (нео)позитивизм сводил науку, в конечном итоге, к калькуляции, регистрации, классификации данных непосредственного опыта, что противоречило самим принципам "нового научного духа", на которых Б. и строил свою эпистемологию как логику и методологию научного (по)знания. Иная линия критики как (неопозитивизма, так и классического рационализма связана с различением Б. в целостности антропо-социо-культурного бытия взаимодополняющих и неразрывно связанных друг с другом "человека дня" и "человека ночи". "Человек дня" у Б. - рациональный человек разума и знания, а его философия - это философия науки. "Человек ночи" - это человек "творческого воображения", человек "грезы", а его философия - это психология и поэтика познания и творчества. Испытывая на склоне лет "ностальгию по антропологии", акцентируя присутствие "ночного человека" в "нашей дневной жизни", Б. исходно разводил эти две способности человека, ответственные за действование на основе разума и за возобновление самого разума, как разные области анализа и собственного творчества, хотя латентно они всегда были у него связаны и взаимообусловлены (показательно в этом плане увлечение "раннего" Б. сюрреализмом, с многими представителями которого, в частности с А.Бретоном, он был знаком, а также то, что одно из самообозначений концепции Б. - "сюрреализм"). "Сдвиг" к исследованию проблематики "творческого воображения" окончательно оформился у Б. во второй половине 1930-х после знакомства с психоанализом и специального изучения традиций, порожденных досократической философией. В работах конца 1950-х - начала 1960-х Б. существенно переосмыслил эту проблематику (в частности, преодолел в своих построениях зависимость от психоанализа). Концептуальную целостность башляровской философии хорошо схватывает характеристика, данная ей Ж. Ипполитом, - "романтизм разума". Среди коллег Б. следует назвать Гонсета и Ж.Пиаже, также считающихся основоположниками неорационалистического подхода в философии науки. Его ближайший ученик - Ж.Кангийем (учитель и коллега Фуко). Его эпистемология по ряду позиций типологически близка кругу идей "позднего" Поппера и всего критического рационализма. Предметом специальных исследований стало влияние идей Б. на становление структурализма, особенно генетического структурализма. Благодаря второй ипостаси своей философии - исследованию "творческого воображения" - Б. смог надолго оказаться в центре интеллектуально-культурной жизни Франции (в разное время его называли "философом сюрреализма", признавали его влияние, наряду с Сартром, на становление "нового романа", видели в нем инициатора и мэтра "новой критики", что было оспорено Р.Бартом). В нем видели даже "последнего ученика Леонардо да Винчи", тогда как сам он самоопределял себя как "сельского философа". Для такого самоопределения есть основания в его биографии - профессионально заниматься философией Б. стал достаточно поздно, специального философского образования не получил, большую часть жизни провел в провинции. Б. начинал карьеру почтовым служащим, затем служил в армии во время Первой мировой войны. В 1912 Б. получил степень лиценцианта по математике, с 1919 преподавал физику и химию в коллеже в Бар-сюр-Об (который сам в свое время закончил), начал заниматься философией. Однако только в 1927 Б. представил к защите по философии диссертацию, обосновывающую идею "приближенного знания". Защита была отложена на год (руководители диссертации - А.Рейн и Брюнсвик). С 1930 Б. - профессор на факультете литературы в Университете Дижона, с 1940 профессор Сорбонны, где до 1954 руководил кафедрой истории и философии науки.

Параллельно возглавлял Институт истории науки при Сорбонне (на посту директора его сменил Кангийем). После 1954 Б. - почетный профессор Сорбонны. С 1951 - кавалер Ордена Почетного Легиона. В 1961 стал лауреатом национальной премии в области литературы. Основные эпистемологические работы Б.: "Исследование приближенного знания" (1927), "Об эволюции одной физической проблемы. Распространение теплоты в твердых телах" (1927), "Индуктивное значение относительности" (1929), "Когерентный плюрализм современной химии" (1932), "Новый научный дух" (1934, работа содержит в себе "проектную" формулировку неорационализма как подхода), "Атомистические интуиции. Опыт классификации" (1935), "Диалектика длительности" (1936), "Исследование пространства в современной физике" (1937), "Формирование научного духа. Вклад в психоанализ объективного познания" (1938), "Философия "не". Опыт философии нового научного духа" (1940, ключевая работа первого периода творчества Б., рефлексирующая основания его понимания неорационализма; иные версии перевода названия: "Философия "нет", "Философия отрицания"), "Прикладной рационализм" (1949, работа излагает "техническую" составляющую его концепции), "Рациональный материализм" (1953, работа содержит "последнюю" уточненную версию эпистемологии Б.) и др. Основные работы Б., посвященные исследованию проблематики "творческого воображения": "Психоанализ огня" (1938, закончена в конце 1937, ввела тематизмы "воображения" в его философию), "Вода и грезы" (1942), "Воздух и сны" (1943), "Земля и грезы воли" (1948), "Земля и грезы покоя" (1948), "Поэтика пространства" (1957, работа ознаменовала собой существенную переформулировку проблематики теории "творческого воображения"), "Поэтика грез" (1960, во многом итоговая работа в рассматриваемой тематике), "Пламя свечи" (1961), "Право на грезу" (1970, сборник издан Ф.Гарсеном и содержит последние статьи и выступления Б.) и др. Эра "нового научного духа" начинается, согласно Б., в 1905 с формулирования Эйнштейном принципов теории относительности, а ее становление связано с формированием физики микромира (квантовой механики), революционизировавших все современное естествознание. Субстанциональности, стационарности, очевидности и фиксированности макромира были противопоставлены онтологическая неопределенность, лабильность, неочевидность и невозможность жесткой фиксации на уровне микромира. Эта переориентация науки потребовала признания фундаментальной незаконченности и априорной непредзаданности познания, его динамичности и открытости, конструирующе-конституирующей роли научного знания по отношению к онтологической картине мира. Отсюда приоритетность эпистемологической проблематики в философии, первоначально концептуализированной Б. в теории приближенного знания. Последняя исходит из того, что реальность - это объективации сложно сконструированных инвариантных отношений элементов научных концептов, обнаруживаемые в процедурах измерения (что обеспечивает математике особую роль в научном знании). В результате объект (он же предмет научного познания): 1) не является непосредственной и очевидной данностью обыденного опыта (знания); 2) есть, в конечном счете, проекция, реализованный проект, перспектива определенных идей разума; 3) в таковом качестве объект: а) подлежит изменению в ходе дальнейшего познания по мере возрастания точности измерений (в этом ключе Б. говорит о современном (по)знании как о "реализме десятичного знака"), б) требует к себе критического отношения как научный конструкт и как проявляющий себя "в" и "за" определенной исторической социокультурной данностью (в этом ключе Б. говорит о том, что современная наука имеет дело с "реальностью второй ступени". Таким образом, наше (по)знание носит принципиально "приближенный" характер, так как оно всегда относительно в силу принципиальной инкорпорированности в него ошибки (того, что подлежит

последующему уточнению или/и устранению) - с одной стороны, и открытости познания в силу нереализуемости стремления достичь идеала знания, характерного для определенной эпохи, и сменяемости самих этих идеалов в различные эпохи - с другой. Из концепции "приближенного" знания вытекали еще три принципиальные для Б. и всего неорационализма теоретико-методологические установки: 1) постулирование опосредованного (знанием) единства субъекта и объекта (тезис о "субъективном прибавлении" реальности); 2) понимание (по)знания как концептуальной целостности всех его уровней, снимающей оппозицию рационализма и эмпиризма, теории и опыта при одновременном признании доминантной (конституирующей) роли разума ("эмпиризм должен быть осмыслен, рационализм должен быть приложен"); 3) фиксация "эпистемологических разрывов" между обыденным и научным (по)знаниями и между основанными на различных логико-методологических принципах и идеалах научными (по)знаниями. Понятие эпистемологического разрыва маркирует у Б. непрозрачность, непереводимость и невыводимость разных типов знания. Оно предполагает признание некумулятивного характера развития и дисконтинуальности (по)знания, которое рано или поздно обнаруживает наличие непреодолимого для себя "эпистемологического препятствия" как предела собственного изменения, что требует смены установок на совершенствование уже имеющегося знания установками на поиск иных объяснительных принципов. Таким образом, согласно Б., речь должна идти не о филиации идей, а о переворачивании перспектив. Эпистемологический разрыв полагает (при обнаружении новых объяснительных принципов) становление иной "эпистемологической непрерывности" в рамках иной исследовательской программы. В этом смысле, по Б.: "Рациональная мысль не "начинается". Она очищает. Она исправляет. Она нормализует". В то же время понятие эпистемологического разрыва предполагает введение в логико-методологические построения современной философии науки представления о разных типах рациональности, в том числе и научной. Проблематику типов рациональности Б. проясняет через понятия "эпистемологического профиля" и "региональных рационализмов". Оба они связаны с вопросом о континуальности, с их помощью Б. иллюстрирует "тотальное поражение" "континуалистов культуры". Последние, согласно Б., непрерывность чтения исторического рассказа о событиях некритически и без должного на то основания переносят на саму реальность, заняты поиском "предшественников" и "влияний", не видя фундаментальности их разделяющего. "Понимание - не резюме прошлого. Понимание - сам акт становления духа". Следовательно, анализ истории мысли должен быть подчинен не "восстановлению" никогда не существовавшей непосредственной преемственности между этапами, ступенями, типами становящегося знания, а реконструкции ("археологии") тех принципов (конструирования), на которых только и возможно их выделение и различение между собой (при этом суждения выносятся из современной нормативности знания). При таком подходе, показывает Б., можно соотнести, например, ньютоновскую и квантовые механики, увидев в первой частный случай второй, но вывести (спродуцировать) вторую из первой принципиально невозможно. Более того, первая эпистемологически "препятствовала" появлению второй, содержав в себе "невидимые", т. е. нерефлексируемые "изнутри" ошибки. Способные "быть увиденными" на основе данных принципов ошибки разум преодолевает (через уточняющие процедуры), а тем самым снимает и эпистемологические препятствия. Однако в данном случае могут иметь место явления: 1) рекурсивности (речь идет о так называемых возвращающихся ошибках, или ошибках с рекурсией); 2) валоризации ошибок в "научных привычках" (их закреплении в ценностных предпочтениях ученых). "Невидимые" же ошибки преодолеть нельзя, их, по Б., можно только устранить. Однако последняя операция требует самотрансформации

разума, преодоления им самого себя, самоизменения на основе иных принципов, исходя из других теоретико-методологических установок ("мы не можем сегодня основываться на вчерашнем, если мы действительно рационалисты..."). Этот тип ошибок может порождать препятствия, лежащие за пределами собственно данного типа рациональности, в культуре как таковой, что проблематизирует саморефлексию последней о собственных возможностях. Эта линия анализа была продолжена Фуко введением понятия "эпистемы". Сам же Б., обозначив возможность этого хода, сосредоточил свое внимание на взаимоотношениях философии и науки в рамках анализа эпистемологических профилей, под которыми он понимал целостные типы порожденных научным разумом и соотнесенных с определенной культурой рациональностей. Эпистемологические профили "замкнуты на себя", но взаимодополнительно соотносимы друг с другом (предполагают, как минимум, возможность друг друга). Появление новых типов рациональности соответствует "оси развития знания" (как росту его рациональности, как становления "научного духа"). Для понимания же Б. сути понятия эпистемологического профиля следует различать его "раннюю" (1920-1930-е) и "позднюю" (1940-1950-е) трактовки. На первом этапе, находясь под влиянием "закона трех стадий" Конта, Б. был склонен стадиально соотносить выделяемые им состояния "научного духа", который необходимым образом должен был преодолеть в своем становлении: 1) конкретное состояние (первичное запечатление феноменов в их разнообразии и непохожести); 2) конкретно-абстрактное состояние (формирование абстракций на основе чувственной интуиции, сведение сложного к простому, многого к единому); 3) состояние "нового научного духа" (конструирование знания, оторванного как от непосредственности опыта, так и от абстракций на основе чувственной интуиции). Им соответствуют, согласно Б., стадии (этапы) донаучного знания (от античности до второй половины 18 в.), абстрактного научного знания (с конца 18 до начала 20 в.), современного научного знания (с 1905). Эти стадии и состояния характеризуют степень "зрелости" и возможностей "научного духа". Им, согласно Б., соответствуют три состояния и установки души человека: 1) "детская или светская душа" (установка наивного любопытства), 2) "профессорская душа" (догматически-дидактическая установка), 3) "душа, страдающая тягой к абстрактному" (установка "больного" научного сознания). Пересмотр этой схемы был связан с переинтерпретацией становления "научного духа" как процесса исправления ошибок (изживания рекурсивности) и трактовкой сути рефлексии как понимания того, что ранее имелось непонимание (и "невидимые" ошибки). В конечном итоге башляровская концепция стала строиться как стратегия преодоления эпистемологических препятствий, которые частично задаются инерцией (делением существования) объектов (познанных и сконструированных), но большей частью связаны с неготовностью разума "перевернуть перспективу". Таким образом, препятствием становится не только докса (обыденное (по)знание), но и уже имеющееся научное знание (породившее определенный привычный образ действия и закостеневшее в своей организованности). По мысли Б., "человек, побуждаемый научным духом, бесспорно желает знать, но знать, прежде всего, для того, чтобы точнее ставить вопросы". За использованием знания, переставшего быть способным продуцировать вопросы и заставляющим думать, стоит леность разума, переставшего себя реорганизовывать (модернизировать) и ставшего консервативным, т. е. переставшим руководствоваться принципом "почему бы и нет". Следуя за Ницше, Б. доказывает, что новое всегда появляется не "вследствии", но "вопреки". Следовательно, эпистемологические препятствия, по Б., порождаются любым некритически усвоенным или утратившем критичность по отношению к себе знанием: "сегодня над всем главенствует идеал ограничения: знание, данное без точных, определяющих себя, условий, не является научным

знанием". Исходя из этих установок, Б. и предлагает новую версию концепции эпистемологических профилей, в основу которой кладет принципы: 1) нелинейности и плюральности ("полифонизма") форм конституирования "научного духа", признавая при этом их различный "удельный вес" в целостности (по)знания конкретной эпохи; 2) открытости, динамичности и диалектичности взаимоотношений между формами конституирования "научного духа" (их "удельные веса" изменчивы по отношению к логике нелинейного возрастания рациональности); 3) дополнительности (дуальности, полюсности) взаимоотношений методологических и философских позиций (и построенных на их основании онтологий), положенных в основание форм конституирования "научного духа". Дополнительные по отношению к своим "элементам" пары могут быть сведены, по Б., к двум дихотомиям: 1) рационализм - эмпиризм (частный случай: теория - опыт); 2) реализм - номинализм. Замена "стадиальности" на "нелинейность" в концепции эпистомологического профиля потребовала от Б. уточнения оснований собственной эпистемологии, прежде всего, вопроса о соотношении ее логической и исторической компоненты. Первый кардинальный вывод, последовавший из этой рефлексии, - невозможность философии науки как анализа единой логики и методологии науки. Методологий, логик, форм конституирования знания более, чем одна, следовательно, согласно Б., не может быть единой "философии науки" (но могут быть различные ее версии). Второй вывод был связан с развитием тезиса о примате логического над историческим. Историк описывает плохо понятый эпохой факт как факт, эпистемолог - как препятствие в (по)знании. Историк рассматривает историю человеческих заблуждений и глупостей (хотя предпочитает говорить о достижениях), эпистемолог - видит в них "тупики", в которые попал "научный дух", и "точки" возможного прорыва к иным принципам организации "научного духа". С точки зрения Б., саму науку можно трактовать как вышедшую из ошибки в магии, срыва в мифе, ляпсуса в ритуале, прокола в воображении. Различие между историком науки и эпистемологом двойственно: 1) они, дополняя друг друга, работают на разных уровнях знания (у эпистемолога - уровень "второй производной"); 2) они занимают разные рефлексивные позиции (историк мыслит из прошлого, эпистемолог - из настоящего). Эпистемолог занимает позицию "антиисторицистского историцизма", он простраивает историю науки "в обратном направлении", судит об истории, исходя из современной нормативности знания. В этом смысле его позиция всегда: 1) есть позиция "школьная", а следовательно и "надзирающая" (за принятой нормой "научности" и за "творческим воображением"); 2) есть позиция, подлежащая последующему разрушению ("деконструкции") как позиция своей "школьности" и своего времени (в этом смысле можно говорить об "устаревшей истории"); 3) есть позиция "модернизма" и "модернизирующего понимания" (исходя из примата современности над прошлым - она его будущее, эпистемолог (ре)конструирует прошлое). В итоге Б. создает концепцию "рекурсивной истории" (историю становления эпистемологических профилей через эпистемологические разрывы и преодоление эпистемологических препятствий в "эпистемологических актах") как основание понимания современной эпистемологии, но из нее же и построенной. В этом отношении (но только в этом, так как (по)знание имеет еще и "прикладную" часть) история (по)знания равна самому (по)знанию. Таким образом, в историю попадают только те эпистемологические акты, которые репрезентируют прошлое, актуальное для современной науки. Сами эпистемологические акты следует трактовать как "события разума": 1) либо заставляющие реконструировать опыт; 2) либо изменяющие содержание понятий; 3) либо ведущие к совершенствованию экспериментальной техники; 4) либо осуществляющие теоретические сдвиги; 5) либо обнаруживающие эпистемологические препятствия и диагностирующие эпистемологический разрыв. В итоге, помещая в основание ту или иную физическую

теорию (так как физика - образец развития современного естествознания, его наиболее "продвинутая" и математизированная составляющая) и выделяя соответствующие им философско-методологические (рефлексивные) позиции, Б. сконструировал в своей версии реккурентной истории пять основных эпистемологических профилей: 1) наивного реализма (донаучное физическое знание), 2) позитивистского толка эмпиризма (доньютоновская опытная физика), 3) классического рационализма (ньютоновская механика), 4) полного рационализма (теория относительности Эйнштейна), 5) дискурсивного или диалектического рационализма (релятивистская квантовая механика П.Дирака). Классическая и неклассическая наука здесь представлены парами, причем в "неклассической" паре нет места "чистому эмпиризму", а тем самым и современному Б. неопозитивизму. "Горизонтально" каждый эпистемологический профиль может быть "развернут" в различимые в нем (если таковые имеют место быть) "региональные рационализмы" (совпадающие во многом со спецификацией научных дисциплин): "...рационализм функционален. Он многолик и подвижен". Современный уровень разговора в эпистемологии должен начинаться с четкого обозначения параметров разрыва классической и неклассической науки и философии. Неклассичность определяется негативным образом через отрицание "позитива" классичности. Это программа "не" ("нет", "отрицания"). Отрицание, согласно Б., - необходимый компонент процесса познания, фиксирующий ситуацию эпистемологического разрыва и являющийся условием перехода (возможности) нового "позитива" (в котором, как "родовые пятна", всегда можно обнаружить следы конституировавших его отрицаний). Программа "не" у Б. есть, по сути, программа деконструкции предшествующего знания (профиля) и дереализации сконструированной в соответствии с ним реальности. Однако при этом Б. настаивает на том, что "научно проводимая дереализация сохраняет свою связь с реальностью", т.е. она диалектична в своем отрицании (что нельзя сказать о деконструкции предшествовавшего знания - профиля). Современная наука ориентируется на динамику, а не на статику, на структуры (отношения), а не на сущности (элементы), она изучает сюрстанции (термин заимствован у Уайтхеда), а не субстанции (она имеет дело с онтологией вещей-движений и с бытием-становлением). Следовательно, она неизбежно должна быть не-ньютоновской механикой, не-лавуазьевской химией, она может быть описана только в не-евклидовых геометриях и строиться по правилам не-аристотелевских логик. Соответственно и современная философия должна быть не-картезианской (и не-кантианской) эпистемологией. Последняя как логика организует знание, а как методология организует и познающего и действующего (конструирующего) субъекта. Будучи философией "не", она же является философией "ре": постоянного начинания, обновления, реорганизации (recommencer-renouveler-reorganiser). Отсюда, по Б., несостоятельность бессубъектных онтологий. Опыт входит в определение бытия, а разум конструирует это бытие как свой мир в соответствии с абстрактными рациональными конструкциями (схемами), не имеющими аналогов в природе. "С одной стороны, ищут рациональное, с другой - его полагают". По мере развития (по)знания мир человека переставал быть "естественным" и все больше становился "искусственным" в процессе "прогрессирующей объективации" знания (реальностью второй ступени). "Реальное - не более, чем реализация". Согласно Б.: "Современная физическая наука... не имеет в виду онтологию. Она, скорее, реализует онтогенезы". "Материя" (данность) есть не более, чем "предверие, повод научной мысли", но не объект (по)знания, она обнаруживает себя в онтогенезах лишь как "сопротивляемость" (познанию, воздействию). Научное знание, следовательно, с необходимостью должно быть "приложено", оно имеет феноменотехническую и социальную составляющие, которые во многом и определяют его уровень

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

конструктивистски с помощью приборов творящее (а не наблюдающее) реальность и наиболее полно воплощающееся в математизмах современной физики ("дискурсивной метафизике математического реализма). Та реальность, с которой современный разум имеет дело - это частный воплощенный случай мира возможного (мира математизированного естествознания). Сам же современный разум проявляется как парадоксальность мышления, как техническая реализация "безумных идей", противоречащих обыденному опыту. Последний не может, например, выйти за рамки представления о свете как результате наблюдаемого горения, первый связывает его с принципом излучения, что открывает совершенно иные технические (реализационные) возможности. "Атомизируя серу, устраняют ее сатанинские аспекты", - указывает Б. и настаивает "на осуждении и уничтожении доктрины простых и цельных понятий". Прикладной рационализм есть одновременно и диалектический рационализм. Разум не только парадоксален (действует по формуле "а почему бы и нет"), но и диалектичен (что и порождает его парадоксальность), исходит из дополнительности противоположностей ("диалектики противоречивого"). При этом Б. исходит из принципа дополнительности как конституирующего диалектичность современного (по)знания: противоположности (трансцендентального - феноменологического, рационального - эмпирического, теории - опыта) полагаются как дополнительные и "налагающиеся" (без снятия и синтеза, сохраняя "отношение") друг на друга в конструктивно-технических реализациях, обеспечивающих их единство. Последнее Б. попеременно именует "сюррационализмом" и "сюрэмпиризмом" (по сути уравнивая эти термины между собой) и обозначает как "интегральный рационализм", обнаруживающий за физико-математическими аксиоматиками присутствие экспериментальной реальности. Именно "диалектизация" (по)знания разрушает "очевидности" и опыта, и разума, обнаруживает "кажимость" данности, "заставляет" видеть реальность как процессуальность. Со своей стороны, экспериментирующий разум постоянно проблематизирует (по)знание, обнаруживая эпистемологические разрывы теоретических построений и данных, и технотизирует науку, имеющую дело с "изобретенной" реальностью ("наша мысль идет к реальному, но не исходит из него"). Неореалистическая программа Б. оказывается, в конечном итоге, программой перманентной эпистемологической революции как постоянного диалектического самоотрицания "достигнутого" на основе рефлексивности "нового научного духа" (непрекращающейся "конкретизации абстрактного"). Соответственно современная философия, по Б., - это не философия бытия, а философия науки, но, тем самым, в другой своей ипостаси - и философия творчества. Эпистемология, творя онтологию, оказывается соотнесенной, в другом отношении, с психологией познания, а "дневной человек" науки предполагает "ночного человека" творческого воображения. "Нормативизированный" человек науки, человек научного сообщества (citee scientifique) оказывается в постоянном противоречии сам с собой: "Человек сомневается, колеблется. Научная школа не сомневается никогда. Научная школа увлекает за собой". "Школьность" и "фабрикация феноменов" наталкиваются на противоречие внутри себя - ведь познание, будучи "всегда против", "всегда преодолением", предполагает оппонирование своему прошлому, себе настоящему, другим, входящим в сообщество, и т.д. "Я" постоянно должно обнаруживать и собственные разрывы, ошибки и искушения. Научная деятельность должна начинаться в том числе и с очищения, и "превращения" (рационального оформления в результате конструктивной деятельности сознания), и собственных психологических "очевидностей". Становясь как ученый, индивид формирует и собственные познавательные возможности, преодолевая наивное любопытство "детской души" и догматизм (и дидактику) "профессорской души", двигаясь от образа через схематизацию геометрии к абстрактной конкретности научных

объектов. Дабы состояться как ученому, как "человеку дня" с "бодрствующим сознанием", индивиду постоянно приходится изживать самого себя как "человека ночи", живущего в образном мире грез, подпитываемом импульсами фантазии (творческого воображения). Эти импульсы идут из глубин психики и высвобождаются (от контролирующего и налагающего на них запрет разума) "во сне" (онирическом - круглом, свернутом, вневременном - пространстве, в котором человек "всегда находится в контакте с началом"). Изживая образность абстрактностью, наука остается зависимой от первой, так как вне ее невозможно никакое (в том числе и научное) творчество. Абстракция и образ, норма и инновационный импульс, "день" и "ночь" оказываются диалектично взаимодополнительны друг по отношению к другу. В культуре и познании, с неизбежностью предполагающим и "функцию ирреального", порождается дополнительный по отношению к науке эстетический способ постижения мира, конституируемый в искусстве. И в науке, и в искусстве, будучи обреченным на познание, человек реализуется в создании (творчестве) собственной реальности. Однако если в науке он творит прежде всего реальность внешнего мира, то в искусстве, по мысли Б., "оформляется" прежде всего его внутренний мир. И в этом смысле способность воображения оказывается фундаментальной для человека, так как мир воображения (иначе - мир грезы) ответственен за продуктивность его психики как таковой, а мир образов исходно был основанием мира мысли (для "дикаря" мысль - концентрированная греза, но и для ученого греза - расслабленная мысль). Их взаимоотношения Б. описывает как взаимодополнительную противопоставленность "духа" и "души" ("anima" - "animus"). Дискурсивное мышление "обегает" предметности по правилам логики, воображение "скользит" по поверхности сообразно собственной необходимости, мысль забывается, греза неизбывна. На раннем этапе исследования природы "творческого воображения" (вторая половина 1930-х - 1940-е) Б. исходил из основных принципов психоанализа, считая, что последний позволяет вскрыть природу и психологические механизмы преодоления эпистемологических препятствий, мешающих мыслить объективно (рационально). В связи с этим он предложил термин и разработал идею диалектической сублимации в поисках посюстороннего и дискурсивной сублимации в поисках потустороннего как механизмов преобразования энергии влечений, замены бессознательного вытеснения осознанным подавлением и преобразованием через перемещение зон внимания в сознании, делающим видимым латентное. Бессознательное задает импульсы и научному, и эстетическому (и там, и там "мы суть отражения отражений"). Однако в науке мы смотрим на реальность сквозь совокупное знание, в ней действует механизм "материального" психоанализа, "отсекающего" бессознательное, как противоречащее научным абстракциям, через которые мы "присутствуем в мире" (верифицируя идеи и строя проекты). По Б., "...научное понятие функционирует тем лучше, чем оно полнее освобождено от всего образного фона". В искусстве же мы смотрим на реальность сквозь образы и символы, в нем действует механизм "контрпсихоанализа", защищающий бессознательное художника, позволяющее "отсутствовать" в мире, уходить к иному (образ и символ неверифицируемы реальностью): "воображать значит отсутствовать, устремляться к новой жизни". Человек производящий (homo faber) взаи-модополнительно соотносится с homo aleator - человеком, играющим в кости (живущим в свободе воображения). Жизнь воображения - это порождение и смена ("способность изменять образы, даваемые в восприятии", "способность освобождаться от первоначальных образов, деформировать их") комплексов образов в соответствии с "законом четырех материальных элементов". Согласно последнему, комплексы образов формируются вокруг одной из четырех природных стихий, символами которых выступают, по Б., огонь, вода, воздух и земля. Каждая из

стихий задает свою динамику "скольжения" внимания. Связующей у Б. исходно выступала символика огня, в связи с чем он выделил и описал, например, комплексы Прометея (аналог Эдипова комплекса в умственной жизни), Эмпедокла ("зова огня"), Новалиса ("проникающего внутреннего тепла"), Гофмана ("возгорания", "пунша"). Работы Б. по проблематике "творческого воображения" с конца 1940-х характеризовались отходом от традиций психоанализа (которым он никогда ортодоксально и не следовал) как интеллектуализирующих воображение: "психоаналитик слишком много думает и мало грезит". Интерес Б. смещается от "глубинного" бессознательного к "верхнему", формируемому не на основе либидо, а производному от культуры ("архетипика" культуры) и характеризующемуся, прежде всего, эстетически. "Психологам не приходит в голову, - отмечает Б., - что образы имеют исключительно поэтическое значение". Эстетика, при этом, трактуется Б. как метапоэтика, воплощением "культурного бессознательного" становится поэзия ("второе производное" воображения), понимаемая как "мгновенная метафизика" (наука же стала определяться как "эстетика интеллекта"). Поэзия суть "средоточие аксиоматических метафор" (все объясняющих, но не объяснимых), а "поэтический образ есть внезапно увиденный рельеф психизма": "грежу - значит существую". В этом отношении образ самодостаточен (не есть вытеснение чего-либо), непереводим ни на какой-либо иной язык (в том числе и психоаналитический). По мысли Б., "воображение есть, таким образом, психологическое инобытие. Оно принимает характер предвосхищающего психизма, проектирующего свое бытие". Образ позволяет переживающему его субъекту непосредственно выявить новые смыслы элементов мира: "в царстве воображения всякое имманентное необходимо сопровождается трансцендентным". Однако, будучи самодостаточным, образ всегда неуловим и открыт к изменению, поэтическому "вызыванию" отсутствующих образов (воображение не столько создает, сколько изменяет воспринятое, оно не "отображает", а "изображает"). Воображать - значит путешествовать в грезе как "пространстве наших одиночеств", здесь культурное прошлое не предопределяет, "при образе нужно присутствовать в минуту образа": "чтение" равнозначно "письму", так как на образ "откликаются" - "читая, мы переживаем наши попытки быть поэтом". Образ открыт, по мнению Б., не знанию, но языку: "своей новизной поэтический опыт потрясает всю сферу языкового опыта. Он помещает нас у самых истоков сущности слова". В воображении, поэзии, образе осуществляется жизнь жизнью живого языка ("бытие становится словом"), но образ всегда немного поверх означающего языка, он всегда наименее детерминированное событие (наиболее продуктивно, по Б., вообще "воображение без образов"). Осознание этого диагностирует грядущую, согласно Б., "глубокую семантическую революцию": "речь идет о проживании непрожитого, о том, чтобы открыться открытости языка". Истинная жизнь образа - "в его молниеносности, в том, что образ превосходит все данные чувственного опыта". Мысль рождена грезой и обречена расплачиваться за это хотя бы тем, что разум должен постоянно рефлексировать свои пределы. Согласно Б., "обращаясь к самим себе, мы отворачиваемся от истины, обращаясь к внутреннему опыту, мы неизбежно вступаем в противоречие с опытом объективным". Однако одновременно мы открываемся космосу. Микрокосм "стереофоничен" макрокосму (человек относится к космосу как к субъекту). Понятая в этом ракурсе действительность есть "волнообразное колебание и ритм", "воссоздающий формы". Ритм связывает психические явления, жизнь и физический мир, закон ритма правит повсюду: "...космические грезы освобождают нас от проектов. Они помещают нас в мир, а не в общество. Космической грезе принадлежит нечто вроде стабильности, покоя. Она помогает нам ускользнуть от времени". Такое ускользание от времени удалось и самому Б., который, по словам Арона, "жил в ту же эпоху, что и Гитлер, но в другом мире".

В.Л. Абушенко

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

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

А.А. Грицанов

БЕЛЛ (Bell) Даниел (р. в 1919) - американский философ и социолог, профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: "Новое американское право" (1955), "Конец идеологии. Истощение политических идей в 50-х годах" (1960), "Марксистский социализм в Соединенных Штатах" (второе издание, 1967), "Грядущее пост-индустриальное общество. Опыт социального прогнозирования" (1973), "Культурные противоречия капитализма" (1976), "Социальные науки после Второй мировой войны" (1982) и др. В конце 1930-х и в 1940-е принимал участие в леворадикальном движении, а затем, в начале 1950-х, эволюционировал к либеральному реформизму, и, наконец, в 1960-е перешел на позиции

неоконсерватизма. В 1955 Б., вместе с И. Кристолом и Д. Мойнихеном, основал журнал "The Public Interest". Б. - один из наиболее выдающихся представителей сциентистско-технократического направления социальной философии. В 1960 Б. выступил одним из основных авторов (одновременно с Ароном) концепции де-идеологизации, ставшей истоком теории индустриального общества. Согласно Б., центральными переменными, обуславливающими тенденции, динамику и направленность развития индустриального общества, являются труд и капитал, а противоречия между ними составляют основной источник его развития. Основным инструментом оптимизации такого общества, а также управления существующими в нем организациями и предприятиями, выступает машинная технология. Технологии как инструментальные способы рационального действия являются главным детерминантом общественного развития. Само же развитие технологии происходит рывками. Более того, можно выделить целые эпохи в ее автономном саморазвитии, в рамках которых происходят разнообразные социальные трансформации. Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их символами и одновременно носителями выступают вполне реальные материально-вещные формы, например, для постиндустриального общества эта "вещь" - компьютер. Б. вводит в свою философско-социологическую концепцию в качестве теоретико-методологического основания т.наз. "осевой принцип". Суть его заключается в том, что различные типы общества развиваются в контексте определенной стержневой линии, обуславливающей социальный, экономический, культурный и политический облик их осмысления. В зависимости от выбора основной оси, согласно Б., исторический процесс можно, например, рассматривать как смену форм собственности и соответствующих им общественных формаций. И тогда правомерна его интерпретация в терминах "феодализм", "капитализм", "социализм". Если же вместо данного измерения использовать иной "осевой принцип", где "главная стержневая линия" - статус и историческая роль человеческих знаний, то социальная эволюция выглядит совершенно иначе: доиндустриальное - индустриальное - постиндустриальное общество. В отличие от индустриального общества, в постиндустриальную эпоху именно знание выступает, по Б., основным источником богатства и власти, поэтому решающим средством управления выступают уже не машинные, а интеллектуальные технологии. В наступающем столетии определяющее значение будет иметь становление системы телекоммуникаций. Для понимания сущности и характера "телекоммуникационной революции", играющей решающую роль в организации и обработке информации и знаний, особенно важны три аспекта: 1) переход от индустриального к "сервисному обществу"; 2) первостепенное значение кодифицированного теоретического знания для осуществления технологических нововведений; 3) превращение новой интеллектуальной технологии в ключевой инструмент системного анализа и теории принятия решений. Взаимодействие этих трех аспектов предопределяет громадное значение теоретического знания в качестве "осевого принципа" постиндустриального общества. Одновременно в контексте проблемы "направляющей и определяющей" силы социальных изменений этого общества возрастает значимость того, что оно становится все более открытым и индетерминированным, а также увеличивается его "социальная плотность". Признавая, что знания и информация становятся стратегическими ресурсами и агентами трансформации постиндустриального общества, Б., вместе с тем, стремится избежать упреков в приверженности технологическому детерминизму. Поэтому он формулирует концепцию многоаспектности социального организма. В этой концепции каждая из сфер - экономика, социальная жизнь, культура, политика - развивается по особым, только ей присущим, законам. Поэтому эти сферы способны не только взаимодействовать, но и противостоять друг другу. В частности,

"информационное общество" в силу нарастающих культурных противоречий может оказаться перед опасностью еще более глубокого разрыва между культурной и социальной жизнью. Возрастает противоречие между весьма нежелательной и опасной для развития общества "революцией растущих притязаний", и, вытесняемой ею, но действовавшей прежние десятилетия "революцией растущих ожиданий". Самые существенные причины этих нежелательных революций, считает Б., заключаются как в непомерном уровне требований, предъявляемых их поборниками, так и в том, что они носят всеобщий характер. Это нарушает установленный в обществе порядок, расшатывает социальную устойчивость, порождает многочисленные межгрупповые конфликты. Следствием такой ситуации становится политическая нестабильность, дополняемая нестабильностью экономической. Лучшими средствами для искоренения этих нестабильностей выступают рыночная система организации экономики и, основанные на философии неоконсерватизма, принципы порядка и устойчивости, активно внедряемые в жизнь современного общества.

Е.М. Бабосов

БЕЛЫЙ Андрей (псевдоним; настоящее имя - Борис Николаевич Бугаев) (1880-1934) - русский поэт, философ, филолог, литературный критик. Родился в семье профессора математики Н.В. Бугаева. В 1903 окончил естествоведческое отделение математического факультета Московского университета. Основательное изучение работ Дарвина, философов-позитивистов сочеталось у Б. с не менее страстным увлечением антропософией Штейнера (с 1912 по 1916 Б. находился за границей) и софиологией В.Соловьева, философией Шопенгауэра, Ницше, Канта, неокантианцев. Основные сочинения (в соответствии с годами издания или написания): "Луг зеленый. Книга статей" (1910), "Почему я стал символистом и почему я не переставал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития" (1982), "Стихотворения и поэмы" (1966), "Сочинения: в 2-х томах" (1990), "Арабески. Книга статей" (1911), "Крещеный китаец" (1927), "Маски" (1932), "Мастерство Гоголя" (1934), "О смысле познания" (1991), "Пепел: стихи" (1922), "Революция и культура" (1917), "Ритм как диалектика и "Медный всадник" (1929), "Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности: ответ Эмилию Метнеру на его первый том "Размышлений о Гете" (1917), "Проблемы творчества" (1988), "Воспоминания о Штейнере" (1982), "Символизм как миропонимание" (1994), "На рубеже двух столетий" (1989), "Начало века" (1990) и др. Впервые выступил в печати со стихами в 1901. Традиционно его относят к символистам т.наз. "младшего" поколения (А. Блок, Вяч. Иванов, С. Соловьев, Эллис). В написанных ритмической прозой и построенных как крупное музыкальное произведение четырех симфониях ("Героическая", 1900, изд. в 1903 под названием "Северная симфония"; "Драматическая", 1902; "Возврат", 1905; "Кубок метелей", 1908; а затем в романах "Серебряный голубь" (1909), "Петербург" (1913-1914, переработанное издание 1922), автобиографических повестях "Котик Летаев" (1922), "Крещеный китаец" (1927) и исторической эпопее "Москва" (ч. 1 - "Москва под ударом", 1926; "Маски", 1932) Б. оставался верен символистской поэтике с ее особенным вниманием к ритму фразы, звуковому смыслу, слову-жесту, звуку-жесту (понятие "эвритмии"). Б. следует разработанной Р. Вагнером технике ведения повествования: две-три контрастные темы-лейтмотива и возврат. Сонатная форма является конкретизацией особого, "музыкального мышления". Основной принцип - противопоставление

главной партии побочным. Триада (теза, антитеза, синтез) призвана уловить суть движения в сменяющих друг друга периодах жизни. В таком "возвращающемся времени" и внезапно проникающих друг в друга пространствах происходит разрушение традиционной сюжетности. Пространство порой сжимается к центру, "пупу земли", месту, где и свершается акт жертвоприношения (сужающиеся круги в "Пепле", 1908). Порой оно бесконечно, хаотично, пусто. В "Петербурге" ощутимо четкое разделение на "сакральное" и "профанное" пространство, затем происходит отождествление "центра" и "периферии", начала и конца, линия времени-пространства превращается в круг. Появляется пространство-время ego. Открытие другого пространства ("глубинного") связано с разрушением "я" во всеобщем, экстатическом "переживании стихийного тела". Здесь обнаруживается оппозиция астрального "верха" и инфернального "низа", находящихся в отношении взаимной дополнительности. Объединяет их бездна - падение в нее обращается приобщением к другому пространству. Бездна - образ экстремального пространства и времени. Взрыв - точка перехода из нижнего пространства в верхнее. Но для того, чтобы расстаться с плоскостью, необходимо дойти до самого низа (возможный аналог - дантово нисхождение-восхождение). Еще одним, очень важным, выразительным средством для Б. является цвет. Здесь (напр., "Москва") преодолевается экспрессивный язык тела и вводится визуальный план. Любимые цвета - белый, голубой... В эпопее "Москва" они трансформируются в смеси: "белый с нагрязцою", голубо-пепельный, сине-грифельный... Появляется серо-желто-черный фон; оттенки: пепельный, фиолетовый, кофейный; пятна: красное, лиловое, зеленое. Динамизм возрастает до гротескного, ярмарочного мелькания. Для Б. "...никакое Я по прямой линии не выражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою "роль"; вопрос о режиссуре, о гармонической диалектике в течениях контрастов и противоречий "я" в личности по эпохам развития, по степеням понимания этого "я" другими...". В каждом человеческом "я" есть два "я" - "косное" и "высшее". Первый шаг "жизнестрои-тельства" (т.к. нет творчества и жизни, но - "жизнетворчество") - создание мира искусства. Второй - создание себя по образу и подобию этого мира. "Косное "я" стоит на страже и не допускает осуществления жизнестроительства. Отсюда - драматичность жизни, невозможность пробиться в царство свободы. Поэтому "жизнетворчество" есть жертвоприношение. Жизнь, тем не менее, не театр, но мистерия, таинство, где участники - космические силы. Хаос жизни заклинается "магией слов". Ритуал, миф - синкретическая форма жизнетворчества. Путь "я": через ритм, жестикуляцию и танец смысла восходить к вершинам самопознания, что, одновременно, значит соединение с Христом, постижение жертвенности. Трагедия социальной жизни - проявление более важной трагедии сознания. Символизм для Б. - новая ступень культуры, осознанное религиозное творчество жизни. В работах по теории литературы, в философском эссе "О смысле познания" (1922) излагается "метафизика" символизма. По мысли Б., мир должного - эмпирия. Мысль - творчество недолжного мира. Мир абстракции проблематичен, призрачен, это "то, чего нет, но что видимо, слышимо, осязаемо". Это "бытие небытийности" может конституировать мир должного. Фактичность дается нам через "первоначальное доказательство" в форме "братанья "я" - "ты". В науке это доказательство превращено в "dance macabre", подмену факта аналитическим конструктом. Трансцендентальное обоснование этой подмены дал Кант. Но мир, нас окружающий, не мир сам-по-себе и не мир мысли, но "мировые мысли слагаются в нас миром мысли, и воплощают чрез нас мироздание". Нет одной истины, но есть их множество. Причем они не неопределенно-абстрактны, но текуче-конкретны. Их проявление - в изменяющемся росте смысла. Уловить знак этого прироста смысла можно в лике смысла, ритмическом жесте истины. Как капли составляются в радугу,

образуя выразительную картину природного явления, так же и истина становится истиной в глазах культуры благодаря убедительности жестикуляции смыслов. Истина - форма в движении, она рождается и растет. В акте познания, по Б., суждение предваряет понятие и, в некоторой степени, формирует его. "Суждение гносеологически первее понятия; понятия предиката субъекта в суждении не рассмотримы в отдельности от суждения, положившего их. "В суждении субъект и предмет даны в связи и целостности. Анализ Канта разрывает естественную сопряженность языка и мышления, разлагая ее на материальный предмет и на форму. "Подлинный акт познания начинается до кантова акта и кончается после кантова акта". Сфера суждения относима к разуму, сфера понятия - к рассудку (тогда как, по Канту, суждение и понятие относятся к рассудку (аналитика), умозаключение - к разуму). Акт суждения слагается из трех стадий: суждение положения, суждение в рассудочном смысле, суждение утверждения двух первых суждений. Первое ставит саму проблему о данности, а не воспринимает ее как данность. Вопрос касается того, как возможны a priori. A priori опыта чувств сами должны стать предметом осознания. Кроме того, a priori - условия опыта чувственного. Мысль же - опыт сверхчувственный. В этих a priori не раскрывается понятие идеального опыта. Деление на субъект и объект происходит уже внутри опыта мысли. Само же мышление вне-субъективно и объективно. "Я мыслю" лежит внутри процесса мышления и им конституируется. Предмет и субъект не однозначно определенны, но "разрежены динамикой смысловых контрапунктов". Единство субъекта "утоплено кругами субъектов". Истина суждения - дочь ритма конкретных оттенков, "идея оттенков", жест многообразия всех абстракций, организм их архитектоники. Это - характеристика разума. Познавательный акт начинается в разуме, а не в рассудке. По Б., Кант вскрыл несостоятельность рассудочных заключений о разуме, не учитывая при этом круга смыслов, динамики их движения, но улавливая лишь их отдельный край - понятие. Сам познавательный акт делится на три стадии: имагинация, инспирация, интуиция. При изложении Б. теории познания становится очевидным контекст значений, к которому апеллируют картины познания - софиология В. Соловьева и антропософия Штейнера, что никак не преуменьшает значение новаторства интерпретации. В стадии имагинации образуется горизонт опыта, данности. Сперва опыт вообще не дан, но становится таковым, вырастая из фантазии, "образования образов мира мысли". Этот опыт невнятен для рассудка и, тем не менее, это уже познавательный акт. Действительность не дана "в себе" и не требует последующего воссоздания в познавательном акте, но образ мысли органично переходит из состояния абстракции в существо, материя смешивается с сознанием. Появляется случайно-субъективная действительность. Это первичная данность - "хаос бессвязно-бунтующих волн", "горизонт чистого наблюдения". Наблюдение осуществляется в согласии с "принципом зеркального понятия". Эта стадия связана с замкнутой в себе познавательной сферой, где наиболее важную роль играет фантазия, процесс создания символов, сотворение стилей быта культур. Научное мышление объединено с мифологическим. В этом единстве происходит преодоление двух эпох - старинной и современной. Первая приоткрывается в мире сна. Вторая - в мире бодрствования. Имагинация осуществляет перенос смыслов из одной эпохи в другую, связь двух типов мышления. В процессе имагинации создается групповая душа - мир типов. Гегель, Гёте занимались имагинативным анализом символов. Но фантазия Гегеля негативно-абстрактна, Гёте - негативно-плотна, биологична. Имагинация - мудрость. Она пронизывает нервы. На стадии инспирации появляется необходимость положений a priori. "В область данного должно "нечто" входить, что и в нас входит деятельностью...". "Это "нечто" есть мост между образом мира и нами...". "Нечто" - понятия, нами созданные. Они вне нас как продукты, процессы

идеальной деятельности. "Мы" и "мир" пересекаемся в жизни идей; в эту жизнь вовлекаемся мы, и в нее вовлекаются образы данного мира". Создается действительное единство идеи. На этой стадии необходимо разбить имагинацию, упразднить непосредственный образ мысли. Это стадия мирового мифотворчества. Здесь появляется ритм, "рябь на зеркальном отражении образов мира". Жизнь идей (в нас и в мире) постигается двояко: иерархическая жизнь ритма вне нас и в нас, - "что в нас музыка, то вне нас голоса иерархий". Эта стадия связана с замкнутой познавательной сферой, отмеченной ритмом мысли, действующим по законам "оплотневания". Здесь становится возможными философия, религия. Соединение фантазии мысли с еще более отдаленной эпохой растительной мысли. Мысль есть жизнь растений. "Мыслить здесь" значит, по Б., жить. Такая жизнь-мысль уподобляется сну без грез. Овладение инспирацией открывает миры бессознательного, где "куются судьбы". Это первый опыт переживания судьбы, переживания свободы и необходимости. Здесь исчезает фантазия и происходит первое пробуждение "подлинных духов". Мысль представлена в виде древа познания. На этой стадии мудрое познание конкретизируется любовью. Инспирация, согласно Б., - мысль-София, мысль-собственно. Проницание духом мускул. Интуиция связана с появлением "слова, создающего мир". Непосредственной данности уже нет, но есть интуиция. "Имагинация открывает нам мысль от всего в мысли чувственного; инспирация преображает нам чувство; интуиция преображает нам волю". Для космологической картины Б. характерно выстраивание своего рода симметрических архитектонических соответствий, задающих фундаментальные структуры мироздания. Например, трехстадийности сотворения мира, включающей в себя - 1) создание в Боге человека и мира; 2) выпадение человека и мира из божественных недр; 3) соединение их в человеческой деятельности обожения себя и мира - соответствуют три стадии познания: а) хаос данности, б) распадение мысли и предмета, в) восстановление целостности; три прообраза "былей сознания": 1) космический, 2) бытийно-растительный, 3) мифологический; троичный путь жизни: 1) восстание "Я" в Боге, 2) смерть во Христе, 3) воскресение в духе и истине. Аналогичны "семь планов жизни", "семь состояний сознания", семь культурных зон, семь стадий Вселенной и т.д. Символизм Б. сыграл значительную роль в развитии русского модернизма.

А.В. Лаврухин

БЕМЕ или Бем (Bohme, Bohm) Якоб (Иаков) (1575- 1624) - немецкий теософ, гностик, мистик. Родился в бедной крестьянской семье. До 10 лет пас скот, обучался сапожному ремеслу. Странствовал. Читал Библию, сочинения Парацельса, В. Вейгеля, немецких мистиков. К этому времени относится его посвящение в таинства мистики кем-то, кто предсказал ему будущую духовную миссию. Неоднократно испытывал божественные видения. В состоянии особого духовного восхищения Б. пишет свое первое сочинение "Aurora, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или Описание природы, как все было и как стало вначале" (1612). Шесть лет Б. находился под "домашним арестом" с запретом писать. Нападки и преследования духовенства подняли его авторитет среди протестантских модернистов, близких к розенкрейцерству. В последующие годы выходят его книги, послания, молитвы. Главные его сочинения: "О трех принципах божественной сущности" (1619), "О троякой жизни человека", "Пансофское таинство" (1620), "Теоскопия, или

Драгоценные врата к божественному созерцанию" (1622), "О воплощении Слова", "Christosophia, или Путь ко Христу", "Mysterium magnum или Комментарий на первую книгу Бытия" и др. Б. создал единую диалектическую мировоззренческую систему, основанную на сочетании натурфилософии и мистики. Источником своего учения Б. называет Божественное откровение. Его теософия содержит толкование библейских мифов, насыщена поэтическими образами, символична. Основа его учения - мистика Абсолюта, метафизика духа. Ментально-духовная система Б. имеет аналогии с идущими с Востока древнейшими знаниями о космической эволюции Божественных сил и человека. Первоначально, по Б., Бог есть вечный покой, все и ничто, единое, содержащее все существа, но Себя не сознающее. Через самосозерцание Бог делается Своим зеркалом и, оставаясь единым, пробуждает желание, которое есть огонь и через него Бог открывает и познает Себя в диалектике развития образов и идей. (По мысли Б., Бог сотворил все вещи из ничего, и это нечто - Он сам.) Человек, первоначально одаренный девственной мудростью, с появлением желаний, нисходит в земную жизнь. Бог посылает свое собственное сердце, Сына, чтобы попрать смерть. Завершение истории Б. видит в восхождении человеческого духа и в единении его с Богом. Согласно Б., "книга, в которой заключены все тайны, есть сам человек; он сам есть книга всех сущностей, так как он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем". Б. является фокусом немецкой мистической и философско-религиозной традиций, идущей от М. Экхарта. Под влиянием идей Б. находились французский мистик Л.К.С. Мартен, Шлегель, Шеллинг, Гегель. Фейербах изложил теософию Б. в "Истории новой философии" (1833). Энгельс называл Б. "предвестником грядущих философов". В Россию идеи Б. начали проникать с 17 в. через масонов. Н.М. Новиков печатает молитвы Б. Переводы книг Б. широко распространяются среди дворянства, тайных обществ, переписываются, издаются. Особую популярность имел "Серафимский цветник или духовный экстракт из всех писаний Иакова Бема, собранный в весьма полезную ручную книжку, могущую в рассуждении великого таинства в завете соединения души с Богом возжигать сердце и ум к молитве...". В 19 в. благодарные земляки воздвигли в г. Гёрлиц памятник Б.

В.В. Лобач

БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (1748-1832) - британский философ, социолог, юрист, виднейший представитель утилитаризма. Изучал право в Оксфорде (1760-1763), где получил степень магистра, в дальнейшем занимался преимущественно научной и публицистической деятельностью. Основные сочинения: "Труды Иеремии Бентама" (тт. 1-11, 1838-1843). В 1785-1788 предпринял путешествие в Россию (через Италию и Турцию), где служил его брат. Некоторое время проживал в Беларуси, в Кричеве, где им было написано несколько писем, впоследствии опубликованных под названием "В защиту ростовщичества". В 1789 был опубликован его главный труд "Введение в принципы морали и законодательства". Б. характеризовал примененный им метод как попытку привнести в изучение социальных наук методы, применявшиеся в экспериментальной физике. По его мнению, каждый человек стремится увеличить получаемое им от жизни удовольствие и, соответственно, уменьшить страдания. При этом каждый отдельный человек лучше чем кто-либо другой может оценить источники удовольствий и страданий, выпавшие на его долю. Целью законодательства должно быть "возможно большее счастье для возможно большего количества людей". Этого

можно достичь политическими и правовыми реформами либерального характера. Свою последующую деятельность Б. посвятил разработке проектов реформ и их пропаганде. Он состоял в переписке со многими видными общественными и политическими деятелями. Учение Б. имело многочисленных приверженцев в различных странах. В 1792 он стал почетным гражданином Франции. Его труды были популярны и в России, особенно в период царствования Александра I. К числу его приверженцев причисляли себя Д.Рикардо, Милль, Спенсер.

А.А. Баканов

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892-1940; покончил с собой на французско-испанской границе, спасаясь от нацистов) - немецкий философ и историк культуры. Его работы получили известность начиная с 1960-х, когда впервые было издано (при непосредственном участии Адорно) систематическое собрание его сочинений; 7-томное собрание сочинений Б. опубликовано в 1972-1989. Основные сочинения: "Избранное сродство" (1922), "Происхождение немецкой трагедической игры" (1925, опубликована в 1928), "Московский дневник" (1926-1927), "Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма" (1937-1939), "Что такое эпический театр?" (1939), "О понятии истории" (включает в себя 18 "афоризмов" или "тезисов", 1940) и др. Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе Франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Б. изучал философию в Берлине, Мюнхене и Берне. В 1919 защитил диссертацию "Понятие художественной критики в немецком романтизме". "Происхождение немецкой трагедической игры" в качестве докторской диссертации было отвергнуто Франкфуртским университетом из-за ее необычности. В 1925- 1926 Б. посетил Москву, стал активно изучать работы Маркса, Энгельса и Ленина. С 1933 жил в Париже. Тогда же началось его сотрудничество с Институтом социальных исследований во главе с Хоркхаймером. В центральной работе "Труд о Парижских пассажах", которая является частью незавершенного проекта исследования культуры 19 ст. (готовился в 1927-1940, опубликован в 1955), Б. анализирует конкретные феномены парижской культуры 19 в., развитие которых выражает становление современной капиталистической эпохи. Архитектура, живопись, литература рассматриваются Б. как взаимосвязанные части единого исторического контекста, который формируется на основе развития способа производства: по Б., художественное произведение суть "интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций" своего времени. Критический анализ культуры французской буржуазии сочетается у Б. с бережным археологическим описанием мельчайших элементов и ностальгической констатацией упадка. Осмысливая "трагическую игру" барокко, Б. предвосхитил постмодернистский тезис об отсутствии "финальных" смыслов в компонентах духовной культуры. Аллегории века барокко могут, по Б., означать все что угодно и всегда иное, нетождественное самому себе. Истина предмета целиком растворена в субъективном волюнтаризме аллегорических означиваний: в аллегорических фигурах "трагической игры" история человечества суть история мук и испытаний, на языке же символов природа воспринимается как промысел спасения и преображения. Согласно Б., утрата именем и вещью взаимного соответствия (сразу же вслед за грехопадением Адама) и результируется в том, что язык должен трактоваться не как орудие адекватной коммуникации, а в качестве произвольной формы всего сущего. Поскольку любая вещь обладает неким духовным

содержанием, постольку язык сопричастен любым вещественным осуществлениям и проявлениям: словесная коммуникация - лишь фрагмент функционирования языка. По мысли Б., имя как особый предмет, на котором центрируется интерес философии языка, только и способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта. В эссе "Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости" (1936) Б. использует идеи Маркса для пересмотра традиционных трактовок искусства. Б. указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно, искусство основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционно произведение искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления. Произведение искусства утрачивает свою "ауру" и уникальность, оно вырывается из истории и традиции. Фотография и кино становятся стандартными свидетельствами исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, указывает Б., представляет собой противоположность оператору. Если первый соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то последний глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение по-новому из множества фрагментов. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Кино расширяет границы восприятия и уничтожает расстояния, позволяя предпринимать мельчайший анализ реальности, подобный работе психоаналитика. Искусство, подчеркивает Б., становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организующей массы, а также средством снять противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования. Единственным способом противостояния фашистской эстетизации политики является, по мнению Б., возможность коммунистической политизации искусства. Полемизируя в новых исторических условиях с кантовской трактовкой "опыта", Б., анализируя творчество Бодлера, приходит к выводу о трансформации "аурного" опыта классического искусства в совокупность шоковых переживаний общества 20 ст. (Именно Бодлер, согласно Б., с его "Цветами зла" эстетизировал это самое зло для публики середины века.) Особый интерес вызывают в начале 21 ст. мысли Б. по философии истории. Оценивая историю (например, тезис 9 сочинения "О понятии истории") как "единственную катастрофу", как чреду "руин" (см. Руины), на которые зрит "ангел истории", уносимый в никуда "бурей прогресса", Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. (Хотя, по мысли Б., исторический материализм может победить, только если "воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье" - тезис 1.) Б. стремился (вопреки установкам герменевтики) отделить ту или иную часть прошлого от континуума истории: "вырвать определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческой биографии" (тезис 17). Смысл данной процедуры определяется заинтересованностью угнетаемого класса в той или иной интерпретации прошлого: по Б., "исторически артикулировать

прошедшее" не значит осознавать "как оно было на самом деле" (тезис 6); "не человек или люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладезь исторического знания" (тезис 13). По убеждению Б. (тезис 16), "исторический материалист" не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становление во времени, приход к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает "вечный" образ прошлого, исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б., "существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не узнало себя в качестве мыслимого в нем" (тезис 5). Б. полагал, что не должно быть заимствований понятийных комплексов исторической нормативности: он отвергает как гомогенное и пустое "время", наполняемое благодаря "упрямой вере в прогресс" эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма - "нейтрализации" таких масштабов, когда история выступает музеем и "может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей". Таким образом, Б. разграничивал два принципиально различных способа восприятия времени: пустое, гомогенное время континуума (присущее историографии правящего класса) и "заполненное" (постоянно прерывающееся) время исторического материализма. Ограничивая себя установкой на выяснение того, "как оно было на самом деле", трактуя историю как замкнутое, прямолинейное, непрерывное течение событий, официальная историография выступает априорным взглядом "тех, кто победил". С точки зрения Б., история, таким образом, интерпретируется как непреложная "последовательность прогресса", ведущего к господству тех, кто сегодня находится у власти: "Представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о ее ходе сквозь гомогенное и пустое время" (тезис 13); такая версия интерпретации прошлого неотделима от трактовки времени правящими классами. За рамками осмысления оказывается все то, что в истории было "ошибочным"; из истории элиминируется все, что может препятствовать возникновению тотального континуума "происшедшего на самом деле". Господствующая историография изображает "позитивную" историю великих достижений и культурных свершений, исторический же материалист "отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, - все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отвращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно документами варварства" (тезис 7). Угнетаемый класс, по мысли Б., апроприирует /термин Б., который приближенно возможно перевести как "предназначать для себя", "присваивать" - А.Г., А.Ф./ прошлое, ибо оно "открыто", ибо "надежда на освобождение" в нем уже действует. Прошлое уже содержит - в форме "ошибок, которые стремятся придать забвению", - измерение будущего: "прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение" (тезис 2). Чтобы апроприировать это подавленное измерение прошлого, которое имманентно содержит будущее революционного действия угнетенного класса (а именно это действие ретроактивно искупает прошлое), необходимо, согласно Б., прервать непрерывное течение исторического развития и совершить "тигриный прыжок в прошедшее" (тезис 14). Это осуществимо потому, что "существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле" (тезис 2). Именно такой процедурой обретается фундаментальная асимметрия между историографическим эволюционизмом, отображающим непрерывность исторического движения, и историческим материализмом. По Б.: "Исторический материалист не может рассматривать

современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось. Ибо это понятие определяет как раз ту современность, когда он пишет историю для себя самого" (тезис 16). При этом, согласно рассуждениям Б., "мышлению свойственно не только движение идей, но и равным образом их остановка. Где мышление внезапно останавливается при стечении обстоятельств, насыщенном напряжением, там оно испытывает шок, посредством которого само кристаллизуется в монаду. Исторический материалист приближается к исторической теме единственно только там, где она выходит ему навстречу как монада. Он видит в ней знак мессианской остановки происходившего, иными словами, революционный шанс в борьбе за побежденное прошлое" (тезис 17). Как постулирует Б., исторический материализм призван "останавливать", "обездвиживать" и "сепарировать" фрагменты исторической целостности: в процессе апроприации прошлого формируется "монада" как такой момент настоящего, с которым непосредственно - в обход континуума эволюции - соединено прошлое; революционная ситуация наличного дня трактуется как повторение провальных ситуаций прошлого, как их ретроспективное искупление. Для Б. "точка зрения Страшного Суда" - это позиция тех, кто платил судьбами за чужие исторические триумфы; тех, кто необходимо и неизбежно ошибался, дабы эти триумфы смогли осуществиться; тех, кто остался "следами", анонимными пометками на полях официальной фиксации великих исторических деяний. Революция, таким образом, предстает перед нами как разрыв эволюционной истории - как точка, где текстура предшествующей истории, истории официально признанных победителей, обращается в ничто. Одновременно поражение революции радикально обессмысливает всю героическую борьбу предшествующих поколений: "И мертвые не уцелеют, если враг победит" (тезис 6). Революция есть созидательный акт, одновременно выступающий иным измерением фрейдовского "влечения к смерти", стирание доминирующего Текста истории, создание нового исторического Текста, в границах которого осуществится подавленное прошлое. Тем самым каждая новая точка революционных шансов "наполняет настоящим" все уже произошедшее, заново определяет множество иных, неудавшихся попыток революции: "Для исторического материализма речь идет о том, чтобы удержать образ прошлого, который внезапно является в момент опасности перед историческим субъектом. Опасность угрожает как традиции, так и ее получателям" (тезис 6). Что особо значимо, каждая новая революция заново ставит на кон собственное революционное прошлое, являя собой интегративную сумму некогда упущенных революционных шансов: "История - предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность. Так, для Робеспьера античный Рим был прошлым, преисполненным современности, вырванным из континуума истории. Французская революция осознавала себя в качестве нового Рима. Она цитировала Древний Рим точно так, как мода цитирует старое платье" (тезис 14). Согласно Б., каждый раз вновь и вновь осуществляется "присоединение некоторого прошлого к текстуре настоящего", метафоризация истории как особого текста: "Если мы согласимся рассматривать историю как текст, то сможем сказать о ней то же, что говорил один современный автор о литературном тексте: прошлое несет в себе образы, которые можно сравнить с образами, хранимыми на фотопластинке. Только будущее будет располагать проявителем, достаточно сильным, чтобы сделать картину ясной во всех деталях. Многие страницы Руссо или Мариво несут в себе смысл, который их современники были не в состоянии до конца расшифровать". Трактовка исторического времени осуществляется Б. в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: оно /время - А.Г., А.Ф./ совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (дление) истории, и феномена

эмфатического обновления сознания ("каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти" - тезис 18). По мысли Б., соответствующий опыт /Eingedenken - А.Т., А.Ф./ суть такой опыт, который "не позволяет понимать историю как нечто совершенно атеологическое". Как впоследствии отмечал Хабермас, Б. было осуществлено определенное "оборачивание" горизонтов "ожидания" и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Б. (уникальный прецедент в неомарксизме) трактовал историю как текст, как множество событий, которые способны лишь "стать сбывшимися", - их смысл, их историчность определяется "задним числом", - тем, каким именно способом они окажутся вписаны в соответствующую символическую систему (см. Постистория). Ретроспективно движение мысли Б. от "философии апофатического" к "апокалиптическому" и - далее - к "культур"-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли Деррида, наряду с "тремя религиями, Марксом и Хайдеггером") оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции 20 ст. (см. Деконструкция).

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

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

соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне постановки проблем. По Б., "правда в том, что для философии, да и не только для нее, речь идет, скорее, о нахождении проблемы и, следовательно, о ее формулировке, чем о решении. Ибо спекулятивная проблема разрешается, как только она соответствующим образом поставлена. Под этим я имею ввиду, что тогда ее решение существует, хотя и может оставаться спрятанным или, так сказать, скрытым: единственное, что остается сделать, так это открыть его. Но постановка проблемы - не просто открытие, это - изобретение. Открытие должно иметь дело с тем, что уже существует - актуально или виртуально; значит, рано или поздно оно определенным образом должно произойти. Изобретение же наделяет бытием то, чего на самом деле не существует; оно могло бы никогда не произойти. Уже в математике, а еще более в метафизике, изобретательское усилие чаще всего состоит в порождении проблемы, в созидании терминов, в каких она будет ставиться. Итак, постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравняться: подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы". Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, как позднее отметил Делез, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении ложная проблема". Согласно Б., "ложные проблемы" бывают двух видов: 1) "несуществующие проблемы", в самих терминах которых содержится путаница между "большим" и "меньшим"; 2) "плохо поставленные проблемы", термины которых являют собой плохо проанализированные "композиты" (пакетные понятия, являющие собой качественно разнородные "смеси"). В первом случае, например, игнорируется то, что идея беспорядка больше идеи порядка, ибо в ней присутствует идея порядка плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания (когда мы сталкиваемся с порядком, не являющимся тем порядком, какого ожидаем). По мысли Б., бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять", согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Для иллюстрации "несуществующих проблем" Б. приводит пример проблемы небытия, беспорядка и возможного (проблемы знания и бытия): по его мысли, содержание идеи небытия не меньше, а больше содержания идеи бытия, содержание идеи беспорядка не меньше, а больше содержания идеи порядка, содержание возможного не меньше, а больше содержания реального. Мотивирует данный пример Б. тем, что в идее небытия фактически содержится идея бытия, плюс логическая операция обобщенного отрицания, плюс особый психологический мотив для такой операции (когда, в частности, бытие не соответствует нашему ожиданию, и мы постигаем его только как нехватку, как отсутствие того, что нас интересует). Идея же возможного больше, нежели идея реального, ибо, по Б., возможное - это только реальное с добавлением действия разума, который отбрасывает в прошлое образ реального сразу, лишь только тот имел место, а также мотив такого действия (когда возникновение реального во Вселенной мы смешиваем с последовательностью состояний в закрытой системе). Кроме ситуаций, в каких большее принимается за меньшее, Б. анализирует и обратные случаи. Так, по его мысли, сомнение относительно действия лишь внешним образом добавляется к этому действию, в действительности же речь может идти о половинчатости воли: отрицание не добавляется к тому, что оно отрицает, а лишь свидетельствует о слабости того, кто отрицает. Согласно Б., "мы чувствуем, что божественно сотворенные воля и мысль слишком полны в себе, полны в безмерности собственной реальности, чтобы нести даже намек на идею

нехватки порядка или нехватки бытия. Вообразить возможность абсолютного беспорядка, а еще более, повод для небытия, было бы для таких воли и мысли все равно, что сказать себе, будто они могли бы вовсе не существовать, и это было бы слабостью несовместимой с их природой, которая есть сила... Это - не что-то большее, а что-то меньшее; это - дефицит воли". По мысли Б., "плохо поставленные проблемы" характеризуются тем, что в их рамках произвольно группируются различные по природе своей вещи. (Так, Б. не считает корректным вопрос "сводимо ли счастье к удовольствию?", полагая, что термин "удовольствие" вполне может соотноситься с крайне разнообразными и несводимыми друг к другу состояниями, являющими собой лишь нечто подобное на идею счастья.) В данном контексте существенно то, как позднее отмечал Делез, что Б. осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. Эта "иллюзия" нашего разума - вслед за Кантом - принимается Б. за неустранимую: по его мысли, интеллект - это способность ставить проблемы вообще (инстинкт же - это, скорее, способность отыскивать решения). Но только интуиция у Б. осуществляет выбор между истинным и ложным в возникающих проблемах, даже если в итоге интеллект вынуждается обернуться против самого себя. С точки зрения Б., не менее важным правилом философского метода выступает также необходимость переоткрывать истинные "различия по природе", или "сочленения реального". По мысли Б., интуиция и призвана разделять элементы, различающиеся по природе (ибо реальный опыт ничего кроме композитов нам предложить не в состоянии). Так, если время превращается в представление, пронизанное пространством, то возникает вопрос, как в подобной репрезентации разграничить две ее составляющие, различные по природе, - два чистых наличия (презентации): протяженности и времени. По Б., "мы усматриваем лишь различия в степени там, где наличествуют различия по природе". Так, традиционная метафизика, согласно Б., видит только различия в степени между опространствленным временем и вечностью, которую она полагает изначальной (время в таком контексте есть вырождение или деградация бытия): соответственно, все существа иерархизируются по шкале интенсивности - между полюсами ничто и совершенства. Осмысливая, в частности, в границах этого подхода сущность человеческого восприятия, Б. формулирует следующее: "если живые существа образуют во вселенной "центры индетерминации" и если степень этой индетерминации измеряется числом и совершенством их функций, то вполне вероятно, что уже одно наличие этих живых существ может быть равносильно исключению, или затемнению, тех сторон предметов, которые к этим функциям не имеют отношения". Иными словами, восприятие не есть "объект плюс нечто", восприятие - это "объект минус все, что нас на самом деле не интересует"; с точки зрения Б., мы воспринимаем вещи там, где они находятся, восприятие сразу помещает нас в материю, восприятие безлично и совпадает с воспринимаемым объектом. Бергсоновская интуиция, таким образом, направлена на постижение условий реального опыта: необходимо "взять опыт в его истоках или, скорее, выше того решающего поворота, где, отклоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто человеческим опытом". (Согласно Б., "философии следовало бы совершить усилие, чтобы выйти за пределы человеческих условий", ибо "наши условия" и сами являют собой плохо отрефлексированные композиты, и вынуждают жить в окружении последних.) Также крайне важным полагал Б. то, что "вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их соединения, должны быть поставлены, скорее, в зависимости от времени, чем от пространства". Б. объясняет это так: "длительность" вмещает в себя "различия по природе" и несет их все (ибо наделена способностью сама по себе качественно изменяться): в ее аспекте вещь отлична по природе от всех других и от самой себя (изменение); пространство же не

представляет ничего кроме "различий в степени" (ибо количественно однородно): в его аспекте вещь отлична лишь по степени от других вещей и от самой себя (увеличение, уменьшение). Посредством длительности, с которой я имею дело (формула Б.: "я должен ждать, пока сахар не растворится"), обнаруживаются и иные длительности, пульсирующие в принципиально иных ритмах и отличные по природе от моей длительности. Именно посредством осмысления того, как вещи качественно варьируются во времени, оказывается возможным уяснение их подлинной сущности. Интуиция как метод вырастает из "длительности": согласно Б. ("Мысль и движущееся"), "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода". Как в ином фрагменте ("Разум и материя") Б. отмечает: "Лишь обсуждаемый нами метод позволяет выйти за пределы как идеализма, так и реализма, утвердить существование объектов как подчиненных нам, так и верховодящих нами /т.е. "различных по природе" - А.Г./, но тем не менее, в определенном смысле, внутренних для нас... Мы воспринимаем любое число длительностей, и все они крайне отличаются друг от друга". Как полагал Б., хотя идея однородного пространства предполагает нечто искусственное, отделяющее человека от реальности, именно в этом смысле материя и протяженность оказываются реальностями, предзадающими порядок пространства. Последнее укоренено, по Б., не только в человеческой природе, но и в природе вещей: материя суть "аспект", посредством которого вещи стремятся представлять друг в друге и в нас только "различия в степени". Такая ситуация означает конституирование такого положения вещей, когда "различия по природе" в принципе не могут быть зафиксированы. Как позже отмечал Делез, у Б. "попятное движение истины - не только иллюзия относительно истины, но оно принадлежит самой истине... Иллюзия берет свое начало не в одной только нашей природе, но и в мире, где мы живем, на той стороне бытия, которая в первую очередь указывает на себя". В зрелый период философского творчества ("Мышление и движущееся") Б. пришел к выводу, что Абсолют имеет две стороны: дух, пронизанный метафизикой, и материю, познаваемую наукой. Наука, по Б., оказывается одной из двух компонентов онтологии. В работе "Опыт о непосредственных данных сознания" Б. объясняет различие между сознанием и протяженностью. Физическая наука (например, у Декарта) есть познание бытия как пространственного протяжения, в котором мы можем определить отношения частей мира друг к другу - в геометрическом смысле и в соответствии с фиксированными причинными законами. Материя, которая, по мысли Б., вполне реальна, лучше всего описывается физикой. Однако жизнь отлична от материи, и человек сознает это непосредственно, в самом себе. Согласно Б., "сознание есть неделимый процесс", его "части взаимно пронизывают друг друга". Сам человек - существо, обладающее памятью, и поэтому он не находится во власти действующего в данный момент сиюминутного импульса. Прошлое не предопределяет настоящее, ибо человек самопроизвольно меняется в настоящем и потому свободен. Человеческий опыт Б. полагал применимым ко всему живому. Разделяя посылки философского спиритуализма о том, что человек есть дух, что духовность - единственный подлинно человеческий вид активности людей, в ходе которой они продуцируют смысл вещей, Б. отстаивал идею безусловного наличия физического тела и материального универсума. (По Б., создание позитивной метафизики достижимо на фундаменте чистой психологии.) Духовное у Б. нематериально лишь в том понимании, что оно - перманентно воспроизводимая творческая энергия, генерирующаяся при этом в реальных условиях. Полемизируя с эволюционизмом Спенсера, Б. подчеркивал, что материальным вещам приложимо свойство пространственности, временная же длительность - удел сознания. Вне последнего не может быть ни прошлого, ни будущего, ни скрепляющего их

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

инструмент, помогающий нам справиться с реальностью; он сформировался, потому что был полезен для успешной деятельности. Многочисленные достижения науки, благодаря которым природа была поставлена на службу человечеству, свидетельствуют об этой практической функции разума. Но в ходе эволюционного процесса развилась и другая способность, содействующая успешной адаптации. Важнейшую роль в царстве животных выполняет инстинкт. Это также полезное знание, но оно существенно отличается как процесс от процедур интеллектуального рассуждения. Инстинкт позволяет постичь важные для жизни вещи безо всякого научения или интеллектуальных операций. Инстинктивный разум, как полагал Б., является необходимым дополнением к научному познанию. Он позволяет человеку жить, понимая других людей и жизнь в целом. Способность инстинктивного постижения присуща всем людям, поскольку она есть всего лишь проявление на новом уровне того, что было достигнуто ранее в эволюционной истории живых существ. Б. называет эту способность и знание, которое удается получить с ее помощью, "интуицией". Идея "первичной интуиции" у Б. отражает его идею "длительности" (франц. duree - дление) - психологического, субъективного времени, которое нетождественно статичному времени научного познания и которое предполагает взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, перманентное становление новых форм внутренней жизни. В последней, по мнению Б., "нет ни окоченелого, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия... которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего сознательного существования". "Длительность", образующая "ткань психологии жизни", и задает, согласно Б., духовное своеобразие индивидов. В отличие от традиционных подходов рационалистического типа, стремящихся реконструировать репертуары познающего сознания и логического мышления, Б. ориентировался на прояснение многомерной модели сознания: от внешних, интеллектуальных, обслуживающих практические социальные потребности слоев, до внутренних, дорефлексивных, недеформированных воздействием интеллекта и языка. (Противопоставляя на протяжении всего своего творчества научного наблюдателя философскому персонажу, который "проходит" сквозь "длительность", Б. стремился подчеркнуть, что именно первый из них порождает второго - не только в физике Ньютона, но и в физике относительности Эйнштейна.) Согласно Б., и философия рационализма, и ассоциативная психология, и психофизика, интерпретирующие сознание как последовательность рядоположенных состояний, параметры которой могут быть охарактеризованы посредством количественных методик, не в состоянии описать человеческую субъективность. Резкое разведение Б. "длительности" и пространства; отвержение Б. принципа психологического детерминизма, постулирующего существование в сознании взаимообусловливающих друг друга состояний и противоречащего возможности свободы; критика Б. доктрины психофизиологического параллелизма; четкое различие, отмеченное Б., между временем как параметром физического описания реальности, как одной из координат движущейся точки и временем как мерой и величиной жизни человека в значимой мере обусловили пафос феноменологии Гуссерля, утверждавшего, что именно представители его философской школы выступают "подлинными и последовательными бергсонианца-ми". Отвергая классический догмат о субстанциальности сознания ("...есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре... Изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь... Нигде субстанциальность изменчивости так не видна, так не ощутима, как в области внутренней жизни"), Б. стремился создать теорию субстанции принципиально нового характера, принципиально индетерминистскую концепцию сознания, единство которого достигается самой его временностью,

постоянным "интегрирующим" влиянием настоящего и прошлого, стягивающим в единое целое его разнообразные состояния. Применительно к сознанию как процессу, по Б., ни в какой момент времени невозможно вычленить что-либо устойчивое: "Отношение внутренней причинности есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух явлений, друг друга обусловливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в закон, между тем как глубокие психологические акты даются раз сознанию и больше не появляются". Отвергая существование в сфере духовной жизни законов (в отличие от непосредственных фактов), Б. подчеркивал, что поскольку исключено предвидение будущего, означающее, в свою очередь, принципиальную невозможность знаний либо предположений о возможном, постольку возможное не существует в принципе - оно выступает как ретроспективная оценка, сформулированная "после того, как" ("возможное - мираж настоящего в прошлом..."). Первичным, неопределимым фактом сознания Б. полагал свободу ("свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный... всякое определение свободы оправдывает детерминизм..."). Индивид свободен, по Б., изначально: по сути, "длительность" и свобода для Б. синонимичны - они не доступны ни интеллекту, ни работе мышления. Теория сознания Б. была дополнена им сопряженной концепцией социальных ценностей. Трактуя мораль как продукт либо "общественного прессинга", либо "любовного порыва", Б. подчеркивал, что в первом случае ("статическая мораль") человек являет собой элемент некоего механизма и, действуя соответственно, порождает для себя "закрытую" (авторитарную и националистическую) модель общества - продукт эволюционного круговорота, к которому неприложимы категории прогресса и возможности продвижения "жизненного порыва". "Открытое" же общество, пророками которого были, по Б., пророки Израиля, Сократ и Иисус Христос, основано на абсолютной морали творческой личности, на признании главной ценностью идеалов целостного человечества, на предельном динамизме общества и его институтов. По мнению Шелера, величие Б. заключалось "в той силе, с которой он сумел дать иное направление отношению человека к миру и душе. Новое отношение можно охарактеризовать как стремление полностью положиться на чувственные представления, в которых выступает содержание вещей; это новое отношение характеризуется как проникновение с глубоким доверием в непоколебимость всего "данного", выступающего как нечто простое и очевидное; его позволительно квалифицировать также как мужественное саморастворение в созерцании и любовном стремлении к миру во всей его наглядности". В своей работе "Бергсонизм" (1966) Делез постулирует в качестве "главных вех философии Б." разработку понятий: "Длительность", "Память", "Жизненный порыв"; Делез формулирует в качестве целей своей книги "установление связи" между ними и представление того "концептуального развития, какое они в себе несут". По мысли Делеза, основополагающим методом бергсонизма выступает интуиция - "один из наиболее полно развитых методов в философии" - сам по себе, по мысли Б., предполагающий "длительность". (Согласно Б., "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода".) Конституируя интуицию как метод, Б. различает (по мысли Делеза) "три разных типа действий, задающих... правила метода": а) постановка и созидание проблем; б) обнаружение подлинных различий по природе; в) схватывание реального времени. С точки зрения Б., проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам. Ложные проблемы подлежат элиминированию из сферы размышлений - соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне постановки

проблем. Как подчеркивает Делез, это означает, что "проблема всегда обретает решение - которого она достойна - лишь в зависимости от того способа, каким она ставилась, от тех условий, при которых она определилась как проблема, и в зависимости от средств и терминов, какими мы располагаем для ее постановки". Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, по мысли Делеза, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении ложная проблема". По мысли Б., бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять", согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными. Как отмечает Делез, "это центральная тема философии Бергсона; она подытоживает его критику отрицательного и всех форм негации как источников ложных проблем". В данном контексте существенно то, пишет Делез, что Б. осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. "Идея беспорядка, фиксируется в "Бергсонизме", появляется тогда, когда - вместо уразумения того, что существует два и более несводимых порядков (например, порядок жизни и порядок механизма, причем один присутствует тогда, когда другой отсутствует) - мы удерживаем только общую идею порядка, которой и ограничиваемся, дабы противостоять беспорядку и мыслить в связи с идеей беспорядка. Идея небытия появляется, когда вместо схватывания различных реальностей, неопределенно замещаемых одна другой, мы смешиваем их в однородности Бытия вообще, которое может быть противопоставлено только небытию, может относиться только к небытию... Каждый раз, когда мыслят в терминах большего или меньшего, то уже игнорируют различия по природе между двумя порядками, между [видами] бытия, между [типами] существования... Первый тип ложной проблемы надстраивается... над вторым: идея беспорядка рождается из общей идеи порядка как плохо проанализированный композит, и так далее". Согласно Делезу, "возможно, самая общая ошибка мышления, ошибка, присущая как науке, так и метафизике" - это "воспринимать все в терминах большего или меньшего, не видеть ничего, кроме различий в степени и различий в интенсивности там, где более основательным образом присутствуют различия по природе". Такое положение дел Делез именует "фундаментальной иллюзией, неотделимой от наших условий опыта". По его мысли, хотя Б. и полностью переинтерпретировал идею Канта о "неизбежности" иллюзий, порождаемых разумом в своей собственной глубине, суть проблемы он трактует созвучным образом: иллюзия у Б. коренится в самой глубине интеллекта: она не рассеивается и не может рассеяться, скорее, ее можно только подавить. По мнению Делеза, вычленение ряда правил бергсоновской интуиции характеризует данный метод как проблематизирующий (критика ложных проблем и изобретение подлинных), дифференцирующий (вырезания и пересечения), темпорализирующий (мышление в терминах длительности). Этим выводом завершается первая глава "Бергсонизма", названная Делезом "Интуиция как метод". Во второй главе - "Длительность как непосредственное данное" - Делез обращает внимание на две фундаментальные характеристики длительности по Б.: непрерывность и неоднородность. Таким образом, понимаемая длительность выступает у Б. уже в качестве условия любого опыта: длительность постольку оказывается "памятью прошлого", поскольку "воспоминанию о том, что произошло в пространстве, уже следовало бы подразумевать длящийся разум". Согласно Б., пространство - это многообразие внешнего, одновременности, расположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени; это числовое

многообразие, дискретное и актуальное. Длительность же оказывается внутренним многообразием последовательности, расплавленности, неоднородности, качественной различенностью, или различием по природе; виртуальным и непрерывным многообразием, не сводимым к числам. Как отмечает Делез, "у Бергсона речь идет не о противопоставлении Многого и Единого, а напротив, о различении двух типов многообразий". На первый план тем самым выступает противопоставление "качественного и непрерывного многообразия длительности" "количественному и числовому многообразию". Определенное разъяснение этой проблемы Б. осуществляет ("Опыт о непосредственных данных сознания"), разводя субъективное и объективное: "Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же - то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений... Актуальное, а не только возможное предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью". Согласно Делезу, "фактически, Бергсон четко указывает, что объект может быть разделен бесконечным числом способов; значит, даже до того, как эти деления произведены, они схватываются мышлением как возможные без того, чтобы что-нибудь менялось во всем обличьи объекта. Следовательно, эти деления уже видимы в образе объекта: даже не будучи реализованными (а просто возможными), они актуально воспринимаются или, по крайней мере, могут быть восприняты в принципе". Таким образом, в соответствии с позицией Б. ("Материя и память"), у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить ее "образу"; несомненно, в материи может присутствовать нечто большее, чем в имеющемся относительно нее образе, но в ней не может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа. В развитие данного тезиса ("Мысль и движущееся") Б. впоследствии отмечал, что у материи "нет ни внутреннего, ни изнанки... [она] ничего не скрывает, ничего не содержит... не обладает ни силой, ни какой-либо виртуальностью... [она] разворачивается только как поверхность и является лишь тем, что предоставляет нам в каждый данный момент". Тем самым, резюмирует Делез, объектом, объективным у Б. называется не только то, что делится, а то, что - делясь - не меняется по природе. Итак, это то, что делится благодаря различиям в степени. (По мысли Б., "пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят".) Субъективное же (или длительность) у Б., по Делезу, выступает как нечто виртуальное, как нечто, находящееся в перманентном процессе актуализации. В главе третьей "Память как виртуальное существование", Делез обращает внимание на "замечательный отрывок, где Бергсон подводит итог всей своей теории". Согласно данному фрагменту, когда мы ищем ускользающее от нас воспоминание, "мы осознаем при этом, что совершаем акт sui generis, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа ощупью, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное...". По мнению Делеза, особо значимо то, что в прошлое мы перемещаемся сразу ("скачком в онтологию"); есть некое "прошлое вообще" - не особое прошлое того или иного настоящего - а подобное онтологической стихии, данное на все времена как условие "прохождения" каждого особого настоящего. Мы перескакиваем в бытие-в-себе прошлого и лишь затем воспоминание начнет обретать психологическое существование: по Б., "из виртуального состояния оно переходит в актуальное". Аналогично памяти у Б. интерпретируется и язык: мы

сразу попадаем в стихию смысла, а потом в какую-либо ее область. В целом, по мысли Б.: 1) мы сразу перемещаемся - скачком - в онтологическую стихию прошлого; 2) есть различие по природе между настоящим и прошлым; 3) прошлое не следует за настоящим, которым-то вот-вот было, а сосуществует с ним; 4) то, что сосуществует с каждым настоящим, - это все прошлое целиком. Б. отчетливо показывает, как мы по необходимости верим в то, что прошлое следует за настоящим, стоит нам принять только различие в степени между ними. Так, с точки зрения Б.: "если восприятие определяется как сильное состояние, а воспоминание как слабое, причем воспоминание восприятия является ничем иным, как тем же самым ослабленным восприятием, то нам кажется, что память должна бы ждать, чтобы зарегистрировать восприятие в бессознательном, что восприятие должно уснуть в воспоминании. И вот почему мы считаем, что воспоминание восприятия не может ни создаваться вместе с восприятием, ни развиваться одновременно с последним". Как отмечает Делез, "бергсонианский переворот ясен: мы идем не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию". Таким способом происходит адаптация прошлого к настоящему, утилизация прошлого в терминах настоящего, то есть то, что Б. именует "вниманием к жизни". Делез формулирует в четвертой главе ("Одна или несколько длительностей?") главную идею "Материи и памяти": движение приписывается Б. самим вещам так, что материальные вещи принимают непосредственное участие в длительности и, следовательно, формируют ее предельный случай. Непосредственные данные превосходятся: движение столь же вне меня, сколь и во мне; само Ego - лишь один из многих случаев в длительности. Анализируя полемики Б. с "Теорией Относительности", Делез суммирует соответствующие идеи его текстов в следующей формуле: "есть только одно время (монизм), хотя есть и бесконечность актуальных потоков (обобщенный плюрализм), которые необходимо задействованы в одном и том же виртуальном целом (ограниченный плюрализм)". Произведя в заключительной главе анализ "жизненного порыва" как "движения дифференциации" (см. Жизненный порыв), Делез отвечает на вопросы, поставленные в начале книги "Бергсонизм". По его мысли, "длительность, по существу, определяет виртуальное многообразие (то, что различается по природе). Память появляется как сосуществование всех степеней различия в данном многообразии, в данной виртуальности. Жизненный Порыв обозначает актуализацию такого виртуального согласно линиям дифференциации в соответствии со степенями - вплоть до той конкретной линии человека, где Жизненный Порыв обретает самосознание". Б. выступил создателем одной из наиболее интеллектуально-рафинированных и эвристических систем 20 в. (См. также Жизненный порыв, Творческая эволюция.)

А.А. Грицанов

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

пригород Парижа), профессор Русской религиозно-философской академии в Париже. Основатель и редактор русского религиозно-философского журнала "Путь" (Париж, 1925-1940), а также редактор издательства ИМКА-ПРЕСС. Огромное литературное и философское дарование, религиозные искания плодотворно и богато отразились в творчестве Б., вобравшем в себя также и плоды его сомнений и трагических конфликтов с самим собой. В работах "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии" (1901), "Философия свободы" (1911), "Смысл творчества. Опыт оправдания человека" (1916), "Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности" (1918), "Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы" (1923), "Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии" (1923), "О назначении человека. Опыт парадоксальной этики" (1931), "Основная антиномия личности и общества" (1931), "Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм" (1932), "Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы" (1934), "Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения" (1934), "Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности" (1937), "Человеческая личность и сверхличные ценности" (1937), "Истоки и смысл русского коммунизма" (1937), "О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии" (1939), "Русская идея. Основные проблемы русской мысли 19-20 века" (1946), "Самопознание. Опыт философской автобиографии" (1949), "Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого" (1952) и др. Б. исследовал проблемы свободы и кризиса культуры, размышлял над путями русской и всемирной истории двадцатого столетия, осуществлял изыскания историософского характера. Эволюцию философских идей Б. можно разделить (Зеньковский) на четыре периода, каждый из которых определяется по тому акценту, который его характеризует. В первый период Б. выдвигает на первый план этическую проблематику. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в мировоззрении Б. Третий период определяется акцентом на историософских вопросах (включая и характерный для последних лет Б. интерес к эсхатологии). Четвертый период связан с его персоналистическими идеями. Философские воззрения Б. базировались на ряде автономных идейно-ценностных комплексов, отражавших его индивидуальные предпочтения и приоритеты: своеобычная трактовка личности, оригинальная концепция свободы, идея метаисторического эсхатологического "смысла" исторического процесса. Противополагая объекты, феномены, мир, необходимость и дух (Бога), свободу, ноуменальную реальность, Б. именно последнюю трактовал как подлинную "вещь в себе" - именно в структурах субъекта, личности и коренится потенциал человеческой духовной свободы. Посюсторонний мир у Б. - продукт "нисхождения", "ниспадения" безосновной, безначальной свободы - самоосуществление духа в субъекте результируется, по Б., в отчужденных объектах, подчиненных необходимости. Объективация духовного начала, согласно Б., искажает его, лишь творческие усилия людей преодолевают отчужденную вне-положность объектов человеку. Достижение состояния всеобъемлющего избавления от объективированности феноменов мира через прорыв свободы в эту сферу, конституирование радикально иного "внеисторического" бытия - смысл истории у Б. Различение мира призрачного (это "мир" в кавычках, мировая данность, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного ("мир" без кавычек, "космос", идеальное бытие, где царствует любовь и свобода) - одно из оснований миропредставления Б. Человек, его тело и дух находятся в плену у "мира", призрачного бытия - это есть следствие грехопадения человека, описанного в Библии. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, "выйти из рабства в свободу", из вражды "мира" в "космическую любовь". Это

возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: "Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность". Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью, и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Б. таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Критикуя ханжеское отношение к этим вопросам современного ему общества и церкви, Б. подчеркивает, что "это мучительнейший вопрос для каждого существа, для всех людей он также безмерно важен как вопрос о поддержании жизни и смерти. Это - проклятый, мировой вопрос, и каждый пытается в уединении, тщательно скрываясь, таясь и стыдясь, точно позора, победить половое разъединение мира, эту основу всякого разъединения, последний из людей пытается любить, хотя бы по-звериному". Глубинное основание полового влечения Б. видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременное творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости, в космос, царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица. "В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир". По мнению Б., нет общественного прогресса - смысл истории в обретении людьми в собственной эволюции ипостаси обитателей "мира свободного духа", находящегося вне реального исторического времени, в ином ("эсхатологического характера") измерении. Соприкасание мира посюсторонней истории и "царства божия", вкупе с его подлинной духовностью, потенциально осуществимо в любой момент времени: Бог, дух являют себя миру, не корректируя его. Созданная Б. система новых мировоззренческих ориентаций в миро- и человековедении была связана с выбором им жестко определенной системы гуманистических координат, осознанием и пониманием того, что по сравнению с человеческой личностью весь мир - ничто, "все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке". Наиболее полно основополагающее значение моральной, истинно человеческой сферы в творчестве Б. прозвучало в книге "Смысл творчества". Вся эта работа есть апофеоз человека, его моральное возвеличение, при котором основной задачей человека становится творчество. "Цель человека не спасение, а творчество", - пишет Б. "Не творчество должны мы оправдывать, а наоборот - творчеством должны мы оправдывать жизнь". Для Б. "творческий акт задерживается в мире искуплением", а в моральном сознании, по Б., открывается внутренняя двойственность: "христианство как мораль искупления, не раскрыло морального творчества". Нельзя жить в мире и творить новую жизнь, пишет Б., с одной моралью послушания. А это уже попытка найти новую "этику творчества", возлагающую на человека ответственность за его судьбу и судьбу мира. Апофеоз творчества связывается с персоналистической метафизикой, которую развивал Б. в книгах "О рабстве и свободе человека" и "Я и мир объектов", с учением об "объективации духа". По словам Б., в нем всегда была "влюбленность в высший мир", а к низшему миру - только жалость", т.е. жалость к миру, который есть лишь "объективация духа", а не подлинное бытие, не первореальность. По Б., есть два пути самореализации личности: "объективация", или принятие "общеобязательных" форм жизни, и путь "трансцендирования", или "жизнь в свободе". Объективация всегда "антиперсоналистична", ибо обезличивает человека, создает "рабью" психологию. Личность в своем подлинном и творческом движении

стеснена, как считает Б., неотвратимой и роковой объективацией, поэтому "быть в мире есть уже падение". Идея об объективации служит тому, чтобы отделить личность от мира, вобрать творчество вовнутрь человека. Но тогда творчество, которое стремится "овладеть" миром, теряет свой смысл, так как результаты творчества снова связывают нас с "падшим" миром. Понимая, что персонализм, отчуждая личность от мира, провозглашает не просто трагичность творчества, но и обессмысливает его, Б. ввел новое понятие "экспрессивности", которая призвана стать на место "объективации". "Экспрессивность" вводит нас в творчество и во внешний мир, но "сохраняет" и то, что было в личности. Однако преодолеть противоречивость концепции, которая формировалась всю жизнь, Б. так и не удалось: творчество у него неизбежно ведет к "объективации", хотя оно же назначено ее разрушить. Признание примата личностного над социальным позволило Б. выступить против практики тотального подчинения индивида общественно-утилитарным целям и провозгласить свободу человека в качестве самодовлеющей ценности. Последовательно выступая против "разжигания инстинктов" масс и разгула стихии насилия, Б. стремился понять причины и механизмы несвободы человека и отчужденный характер создаваемой им культуры. По мысли Б., несмотря на героическую борьбу людей за свою свободу на протяжении почти всей своей истории, они все же остаются несвободными и в лучшем случае, в результате всех своих усилий, меняют одну несвободу на другую. В своей исторической судьбе, с точки зрения Б., человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. В начале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое сохранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, утверждал Б., вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Тревога и печаль Б. по поводу неизбывности человеческого рабства побуждали его обратить внимание на комплекс освободительных и псевдоосвободительных идей, циркулировавших в то время в общественном сознании. Б., отдав дань увлечению марксовой философско-социологической парадигмой, отвергнул ее затем из-за неприятия идеи пролетарского мессианизма, а также вследствие собственной ориентации на рассмотрение человека, его культуры и деятельности в контексте не столько "частичных", идеологизированных, сколько универсальных критериев. В этой связи блестящий русский интеллектуал Струве, комментируя книгу Б. "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", подчеркивал, что истина и идеал у автора не заимствуют своего достоинства от классовой точки зрения, а сообщают ей это достоинство. Такова точка зрения философского идеализма. Принципиально же, это - внеклассовая, общечеловеческая точка зрения, и было бы нечестно и смешно, по Струве, утаивать это. Отдавая должное марксизму как социологической доктрине, Б. отрицал его притязания на статус философии истории, ибо данному учению присуще отождествление духовного существа, "общечеловека" и человека классового, группового и эгоистичного с прагматичными и узкими целями и ценностями. Марксизм, по Б., выступая как объяснительная модель социологического уровня при анализе общественно-экономических процессов, не способен наполнить историю имманентным смыслом, сформулировав для человечества действительный идеал исторического развития. В дальнейшем Б. обратился к задаче выработки нового религиозного сознания, которое должно было содействовать прояснению существа человека, духа, свободы и современной

социальной ситуации. Именно с этих позиций Б. осуществил исследование одной из наиболее запутанных и идеологизированных проблем социологического и социально-философского теоретизирования последних веков - проблемы равенства. Подвергая критике идею равенства как "метафизически пустую идею", ведущую к энтропии и гибели социального мира, Б. провозгласил особую ценность свободы, любви к свободе и, в конечном счете, значимость права на неравенство. Б. был, пожалуй, одним из первых социальных философов, обративших внимание на формирование отчужденного характера социальных ценностей и социальных движений своего времени. В частности, Б. зафиксировал и дал своеобычную интерпретацию определенного рода трансформационным процессам в учении и политической практике социализма. По мысли Б., социалистическая идея как результат теоретической и практической деятельности людей обретает некую самостоятельную и самодовлеющую сущность, приобретающую при всей своей антирелигиозной направленности отчетливо выраженную телеологическую, мессианскую и религиозную окраску. В социализме, как религии, утверждал Б., проявляется что-то сверхчеловеческое, религиозно-тревожное и в социалистически-религиозном пафосе чувствуется уже сверхисторическое начало. Социализму как особой лже-религии, согласно Б., присущи свои святыни ("народ", "пролетариат"), свое учение о грехопадении (появление частной собственности), культ жертвенности (счастье будущих поколений как смысл существования людей), экстремально-эсхатологическое переживание истории, которая должна завершиться установлением "рая на земле". Но это, по Б., демоническая религия. Основатели теории научного социализма, с его точки зрения, не интересовались тем, как их идеи трансформируются в психиках миллионов индивидов. Еще в 1907 Б. предупреждал, что в границах социалистического сознания рождается культ земной материальной силы, нарастает процесс гипостазирования общественных универсалий, порождающий устремление к сверхчеловеческому - к "новому земному богу", возвышающемуся на груде человеческих трупов и развалинах вечных ценностей. Анализируя "истоки и смысл русского коммунизма", Б. квалифицировал его как "неслыханную тиранию" и вскрыл людоедскую сущность большевизма, основанного на принципах антигуманизма, антидемократизма, отрицания свободы и прав человека, постоянно приносящего людей и их интересы в жертву ненасытному государству. Подвергая критическому анализу разнообразные концепции социального прожектерства и социального утопизма, Б. констатировал, что утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем до сих пор предполагалось. Это суждение Б., беспощадная глубина которого быть может не вполне осознавалась даже им самим, стало апокалипсическим знамением многострадального 20 в. Предельно негативно оценивая разнообразные социологические версии учения об общественном прогрессе, Б. настаивал на признании абсолютной и непреходящей ценности всякого поколения людей и всякой культуры. По Б., данное учение "заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существует только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранников, которое должно явиться в каком-то неведомом и чуждом для нас грядущем". Нравственный смысл и пафос этого тезиса Б. противостоял революционистским риторикам, постулирующим пренебрежение человека к собственной судьбе, его самоуничижение ввиду принадлежности к "менее совершенному" поколению либо "менее прогрессивной" культуре. Одновременно Б. отвергал и цели тех реформаторов истории, которые видят смысл жизни поколений настоящего, главным образом, как процесс обеспечения достойной жизни грядущим поколениям. Размышляя в последние годы жизни о трагических судьбах России, Б. был твердо

убежден в том, что обновление и освобождение Родины явится результатом не какого-то давления извне, а произойдет от имманентных импульсов, "от внутренних процессов в русском народе". Возрождение прерванных культурных ценностей, принципов самоценности и суверенности личности, идеалов духовной свободы может и должно, по Б., выступить основанием для этого процесса. Будучи по существу романтиком и мало интересуясь реальностью, Б., мысль которого работала очень интенсивно, постоянно находился под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими поисками, с его публицистическими темами; все его метафизическое дарование здесь проявлялось с огромной силой. В этой сфере Б. по праву имел мировое значение; к его голосу прислушивались во всем мире. Наиболее значительный вклад Б. в диалектику русской и мировой мысли определялся его философскими построениями в сфере морали. Идеи Б. оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма, а также на социально-философские концепции "новых левых" течений во Франции 1960-1970-х.

А.А. Грицанов, В.И. Овчаренко

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (1685-1753) - британский теолог и философ. Изучал философию, логику, теологию, математику и языки в Тринити-колледж (Дублин). Принял священнический сан в 1709. Доктор философии (1727). Епископ в Клойне (Ирландия) с 1734. Свое учение именовал "имматериализмом". Главные произведения: "Опыт новой теории зрения" (1709), "Трактат о принципах человеческого познания, в котором исследуются основные причины заблуждений и трудностей естественных наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия" (1710), "Три разговора между Гиласом и Филонусом" (1713), "О движении, или О принципе и природе движения и о причине сообщения движений" (1721, направленная против Ньютона), "Алсифирон, или Ничтожный философ" (1732), "Вопрошатель..." (1735), "Сейрис, или Цепь философских рефлексий и исследований..." (1744) и др. Б., полемизируя с Декартом, настаивал на том, что расстояние между предметами не наблюдается зрением, а внушается человеку благодаря опыту и суждению, а не ощущению. (В прямом восприятии, согласно Б., мы наблюдаем лишь фигуры и цвета.) В результате Б. пришел к выводу, что линии и углы сами по себе не воспринимаются зрением, не существуют в природе реально и являют собой лишь "гипотезу, созданную математиками или введенную ими в оптику с целью получить возможность трактовать эту науку геометрическим способом". Тем самым допущение Б. о том, что между воспринимаемыми вещами и идеями зрения не существует какого-либо сходства, развернулось в высшей степени сложную теоретическую проблему. В границах тех подходов своей философии, которые в перспективе выступили опровержением субъективного идеализма, Б. акцентировал независимость существования тел вне самого сознания: "тела существуют вне сознания, т.е. они не сознание, но от него отличаются... Сознание, в свою очередь, отличается от них... Тела и пр. существуют даже тогда, когда не воспринимаются, будучи возможностями в действующем существе...". Б. постулирует принципиальную возможность мира, в основании которой - Бог, автономный от сознаний людей. Становится очевидным, что Б. тонко отметил абсурдность предположения возможности существования вещи, которая воспринимается вне собственного восприятия. Объекты последнего не существуют, по Б., вне человеческого духа. Бытие вещей состоит лишь в том, что они воспринимаются

(esse est percipi). Объекты и ощущения не могут быть абстрагируемы друг от друга. По Б., нет вообще ничего реально существующего кроме принципиально непознаваемой субстанции духа, души и моего "Я". Согласно Б., существует не больше того, что мы ощущаем. Представления (являющиеся отпечатками божественного духа в людях) суть действительность для нас, в той мере, в какой не идет речь о сновидениях, фантазиях и т.п. Любое представление об отсутствующем предмете неотделимо от комплекса сопряженных чувственных восприятий - эту проблему Б. считал неразрешимой для сенсуализма материалистического толка. В основе гипотезы о реальности материи, по Б., находится допущение, будто бы возможно, отвлекаясь от частных свойств вещей, конституировать абстрактную идею общего для них вещественного субстрата. По мнению Б., это невозможно, ибо наше восприятие всякой вещи без какого-либо остатка разлагается на восприятие определенной совокупности отдельных ощущений или "идей" ("идея", по Б., - любая ощущаемая или воображаемая вещь). По мнению Б., для ориентации в колоссальной совокупности ощущений ("идей") люди должны соединять (на основании собственных ассоциативных связей) разнообразные их комбинации в единую последовательность с общим для нее словесным знаком. По Б., "если бы всякое отклонение считалось достаточным для образования нового вида или индивидуума, то бесконечное количество названий или их спутанность сделали бы самый язык непригодным для использования. Поэтому, чтобы избежать этого, как и других неудобств, - понятных при некотором размышлении, - люди комбинируют несколько представлений, которые получаются либо с помощью разных чувств, либо с помощью одного чувства в разное время или в разной обстановке, и относительно которых замечено, что они имеют некоторую природную связь - в смысле сосуществования или в смысле последовательности; все это люди подводят под одно название и рассматривают как одну вещь". "Идеи" пассивны, усваиваются бестелесной субстанцией - душой, которая способна воспринимать их (разум), либо воздействовать на них (воля). Критериями истинности суждений людей по поводу соответствия или несоответствия ощущений реальному положению дел у Б. выступали следующие: "яркость" восприятий; "одновременность подобных восприятий" у нескольких "конечных" (человеческих) духов; преимущественная согласованность "идей" между собой; предпочтение той системы знаний, которая более легка для постижения, более обозрима (сродни принципу "экономии мышления" конца 19 в.); соответствие наших восприятий восприятию Божественного существа. "Идеи" не могут быть подобиями внешних вещей, "идеи" могут быть схожи лишь с "идеями". Б. признавал множественность духовных субстанций и "бесконечного духа" - Бога. При гибели всех воспринимающих субъектов вещи сохранились бы как сумма "идей" у Бога. Отвергая идею Локка о первичных и вторичных качествах, Б. провозгласил всякие качества вторичными, т.е. субъективными. Полемизируя с мировидением Ньютона, Б. утверждал, что необходимо "научиться понимать язык творца, а не притязать на объяснение всего только одними телесными причинами". Выступал активным сторонником капиталистических, а не феодальных ценностей. Разделял убеждение, что источником всего богатства мира выступает труд. Ни одна дискуссия о материи непредставима и сегодня без упоминания Б. Любая полемика по проблемам зрительного восприятия как аспекта процесса познания, по вопросам роли абстракций и всеобщих языковых понятий необходимо предполагает учет воззрений Б. Кажущееся неразрешимым противоречие, сформулированное Б. и утверждающее, с одной стороны, существование тел независимо от ума и невозможность миропредставления людей по-иному, чем посредством духа, с другой - породили, по-видимому, всю кантианскую линию в философии. Именем Б. назван приморский город в США, где расположен Калифорнийский университет.

А.А. Грицанов

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

эротической терминологии, будучи объективно детерминированы своего рода эротическим подпольем культуры средневековой Европы (т.е. эротической проблематикой, вытесненной за пределы культурной легальности, ищущей легитимного жанра и находящей таковой, среди прочего, в ортодоксальной мистике, как это ни парадоксально на первый взгляд), получили путевку в жизнь именно в произведениях Б.К. Мистическое учение Б.К. о любви к Богу основывается на философии неоплатонизма в его августиновском истолковании и центрируется вокруг слов апостола Иоанна "Бог есть любовь" (1 Ин. 4, 8 и 16). Основной жанр мистических произведений Б.К. - проповедь ("О почитании Бога", "О ступенях смирения и гордости", "О размышлении" и др.), основное содержание - любовь и восхождение к Богу, единение с ним в акте "слияния души с Богом" (86 проповедей на "Песнь Песней"). Вся аскеза и покаяние - лишь средства усовершенствования христианина в его любви к Богу: "Одному Господу и честь и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви. Любовь сама себе довлеет, сама по себе угодна и ради самой себя. В ней самой ее заслуга, она сама себе служит наградой. Любовь не ищет вне себя самой своей причины, не ищет для себя и плода, ее польза в самом ее проявлении. Я люблю, потому что люблю; я люблю для того, чтобы любить. Великое дело любовь." Последняя фраза (знаменитая формула "magna res est amor") по праву может рассматриваться как credo Б.К., выстраивая в его доктрине аксиологическую шкалу христианских добродетелей (из коих первые 4 заимствованы от античности) и сопрягая их с днями седмицы: умеренность, мудрость, мужество, справедливость, веру и надежду Б.К. относит к будним дням, любовь же - ко дню субботнему, ибо все христианские добродетели обретают в ней свое завершение. В любви, согласно Б.К., могут быть выделены различные ступени: 1) любовь к себе ради самого себя; 2) любовь к Богу ради себя; 3) любовь к Богу ради Бога; 4) любовь к самому себе единственно ради Бога. Последнее случается "тогда, когда человек в полном упоении божественном забудет о самом себе и, как бы отпавши от самого себя, весь погрузится в Бога и, слившись с ним, будет единым с ним духом". Бог влагает в человеческую душу любовь к себе, и тогда, как к высшему благу, стремится она к единению с ним, начиная свое "божественное восхождение". В различных своих работах Б.К. выделяет различное число ступеней этого восхождения (от 3 до 12), однако сама идея стадиальности является обязательной: "не вдруг хочу я стать высшим, поступенно возвыситься хочу". Классическим является выделение таких ступеней, как "лобзание стопы, длани и уст Господних", т.е. - соответственно - покаяние в грехах, утверждение во благе и единение с Богом. "Краса воздержания и постоянные плоды покаяния... восстановят тебя от нечистот... А посему да будет любовь твоя пламеннее, и да постучишься ты увереннее за тем, чего тебе, по чувству твоему, недостает, стучащему же отверзется". Соединясь с Богом в едином духе, душа достигает в этом акте пределов Божественной любви, уподобясь Богу в праведности, блаженстве, красоте и знании и проникаясь божественной волей, сохраняя при этом, однако, и волю человеческую: "дерзаем поднять голову к самым устам славы, дабы в трепете и робости не только воссозерцать, но и облобызать; ибо Господь Христос есть дух перед лицом нашим, к нему припадаем в священном лобзании, дух един по снисхождению его становимся". Таким образом, мистицизм Б.К., как и христианская мистика в целом, демонстрирует остро личную окрашенность и напряженную интимность переживания. По самооценке Б. К., в проповедях его "всюду говорит любовь; поэтому, если кто желает усвоить себе смысл того, что здесь сказано, то пусть полюбит". В своих мистических проповедях Б.К. выступает как блестящий стилист, и подобно тому, как основные идеи и терминология его проповедей наложила свой отпечаток на содержание европейской мистики, задав базовую тенденцию ее эволюции, так и стиль Б.К. задал

стилистическую парадигму для всей мистической теологии, в рамках которой стиль самого Б.К. остается непревзойденным образцом. Его построение текста организовано фактически по постмодернистскому принципу конструкции, где каждая фраза являет собой изящный коллаж скрытых и явных цитат, пересекающихся ассоциативных рядов с завершающим благозвучным кадансом (только тезаурус цитируемых источников сужен до Священного Писания), а целое - характеризуется одновременно страстным пафосом и возвышенной трепетностью. Усвоение этого стиля западно-христианской мистикой задает особый вектор в европейской культуре, обнаруживающий свое влияние не только в духовной традиции, но и в светской поэзии (классический пример - южно-французская куртуазная поэзия, лирика трубадуров). За заслуги перед католической церковью Б.К. был причислен к лику святых (1174), цистерцианский монашеский орден уже в 12 в. носит имя бернардинского, два перевала в швейцарских Альпах, многократно пересекавшихся им во время его дипломатический путешествий, названы его именем: Большой и Малый Сен-Бернар. Культура ставит иногда и неожиданные памятники; так и применительно к Б.К.: от названия альпийских перевалов имя "сен-бернар" перешло к породе собак, спасавших людей из-под снежных лавин на этих перевалах.

М.А. Можейко

БЕССМЕРТИЕ - понятие, обозначающее преодоление смертности и забвения человека и человеческого рода. В обыденной жизни, в религиозной, философской и научной литературе употребляется в различных смыслах. Можно выделить следующие, наиболее часто употребляемые, смыслы и соответствующие им виды Б.: действительное душевно-телесное продолжение жизни индивида после смерти (личное Б.); существование после смерти некой безличной психической сущности, которая поглощается абсолютной духовной субстанцией, Богом (метафизическое Б.); достижение на земле или в человеческом разуме некоторого вечного, непреходящего качества жизни (идеальное Б.); перевоплощение живущих на этой земле индивидов в будущие человеческие или другие живые формы (Б. как реинкарнация или переселение душ); осуществление природно-биологической бесконечности человека, продолжение человеческой жизни через потомство (биогенетическое Б.); включение в вечный кругооборот природы субстрата человеческой телесности (материальное, физико-химическое Б.); бесконечное воздействие, влияние жизни и творчества когда-то жившего человека на умы, поступки и деятельность последующих поколений (социокультурное Б.); проявление значимости последствий прошлых событий человеческой истории в настоящем и сколь угодно далеком будущем (историческое Б.). Психологически каждый из видов Б. связан с надеждой на иммортализацию, преодоление смертности либо через продолжение жизни в потомстве (биогенетическое Б.), либо через продолжение своей жизни в результате своей деятельности (социокультурное и историческое Б.), либо через различные формы трансцендентной связи с вечными духовными сущностями и ценностями (метафизическое и идеальное Б.) и т.д. Вера человека в Б. и стремление к нему играют роль своеобразного психологического и ценностно-мировоззренческого гаранта цельности родового человеческого бытия и существования незыблемых высших ценностей и смыслов. Они обеспечивают психологическую защиту человека от страха смерти и дают ему возможность жить полноценной жизнью, невзирая на знание неизбежности своей смерти. Истоки представлений о Б. уходят в мифологическое сознание, приписывающее свойство

Б. сверхъестественным силам и персонифицированным божествам. Древнегреческая мифология начинает истолковывать Б. не только как атрибут богов, но и как награду, дарованную богами героям за подвиги и человеческое совершенство (мифы о Геракле, Менелае и т.п.). Обычные же люди в древнегреческих мифах уходят в могилу, их тело превращается в тлен, а безликие и бессильные души вечно скитаются призраками в подземном царстве. У индусов и египтян была распространена вера в то, что в момент смерти, якобы, происходит переселение души из одного тела в какое-либо другое. Буддизм включил эту веру в учение о сансаре и карме, согласно которым общественное положение человека есть результат деятельности его души в предыдущих перевоплощениях. Иудаизм в понятие Б. ввел представление о воскрешении мертвых в судный день, перешедшее затем в христианскую и исламскую религии. В некоторых христианских текстах (например, в Послании апостола Павла) содержится представление о том, что воскрешение мертвых для будущей жизни произойдет в телесном виде. Эта идея в дальнейшем получила более сложную интерпретацию. В догмате о воскрешении Христа его Б. трактуется как чудесное Божественное озарение также и тела Христова естественными и сверхъестественными способностями, которые позволяли ему чувствовать себя свободно и в посюстороннем, и в потустороннем мире. Нечто подобное, согласно христианской религии, должно произойти и с человеком, после второго пришествия Христа и дня Страшного суда. Протестантская церковь выдвигает положение о том, что воскрешение ведет к восстановлению не физического тела, а некоего его энергетического эквивалента. Утверждается, что в христианстве нет никакого возражения против гипотезы, что деятельность души создает тело, которое в дальнейшем будет орудием ее жизни, тело, которое, в то же время, будет отличаться от наличного физического тела, хотя в определенной степени и будет находиться в отношении преемственности к последнему. Таким образом, идея личного Б. в христианстве связывается не только с духовным, но и определенным телесным Б. Религия разрабатывает скорее вероучение не о Б. (иммортализме), а о послесмертии (постмортализме), освящая реальную смерть и сохраняя одновременно толкование Б. как атрибута Бога. Философские учения античности и на Западе, и на Востоке рассматривали Б. как естественное состояние единой субстанции, обладающей космическим разумом. Метафизический принцип Б. человеческой души впервые в философии был обоснован Платоном. В диалоге "Федон" Платон утверждал, что душа безначальна и бессмертна. Ортодоксальные теистические концепции средневековой философии признавали Б. души как проявление божественного начала в человеке. Идея личного Б. прорабатывалась в европейской философии 17-18 вв. Лейбниц связывал Б. души не только с Богом, но и с бесконечным многообразием индивидуальных монад, образующих субстанцию. Он считал абсурдным признание некоего безликого духа, в котором бесчисленные души тонут, как капли в океане. Безликость такого духа, по Лейбницу, обезличивает и связанные с ним души, лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. Б. жизни, с его точки зрения, находит объяснение в идее преформизма, согласно которой семенной зародыш организма не что иное как его микроскопическая копия, передающаяся бесконечно из поколения в поколение. Конкретная телесная оболочка организма стареет и разлагается, но монада (душа), согласно Лейбницу, не теряя ни одного мига времени, организует другую. Кант разрабатывал понятие идеального Б. как принципа осуществления высшего морального закона (категорического императива) в бытии человеческого рода, гарантом чего, по его мнению, выступала вера в существование Бога. В философии Гегеля понятие о Б. отождествлялось с законом вечного ритма бытия абсолютной идеи: осуществлением необходимости через непрерывное превращение возможного в действительное. Традиционная вера в

личное Б. в гегелевском учении уступала место выявлению вечного непреходящего в жизни человека. Представление о воображаемых небесах заменялось понятием о Б. абсолютной идеи. Философия марксизма разрабатывала представление о Б. как вечном кругообороте материи со всеми присущими ей атрибутами и возможностью, при соответствующих условиях, порождать внеземные формы разума. Акцентировалось внимание на понятии социального Б. личности как деятельности, направленной на прогрессивное развитие общества и благо всего человечества. Оригинальное толкование проблема Б. получила в русской философии второй половины 19 - начала 20 вв. Так, в проекте "общего дела" Федорова предлагалось обратить все средства, включая науку, на объединение людей в общем деле физического воскрешения всех поколений человеческого рода и превращения слепой силы природы в орудие человеческого разума для Б. жизни - жизни добра без зла. В духовных исканиях русских писателей проблема Б. была проблемой поиска идеала, который мог бы служить руководством отношения человека к миру, возвеличивая в качестве высшей ценности не личное благо, а благо других людей (Л.Н. Толстой, Достоевский). Решение проблемы Б. тесно связано с пониманием смысла жизни и ответственности перед неизбежностью смерти. (См. также Смерть.)

Е.В. Петушкова

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ (бессознательное психическое) - в наиболее распространенных значениях: 1) совокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, неосознаваемых им без применения специальных методов; 2) самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т.д.) психики человека; 3) форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не являются предметом специальной вненаучной рефлексии; 4) состояние человека, характеризующееся отсутствием сознания. В европейской рациональной традиции идея о Б. психическом восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнесисе - знании-припоминании и др.). В различных значениях и смыслах проблема Б. ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории. Существенный вклад в изучение проблемы Б. внесли: Спиноза (неосознаваемые "причины, детерминирующие желание"), Лейбниц (трактовка Б. как низшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь Б. с деятельностью нервной системы), Кант (связь Б. с проблемами интуитивного и чувственного познания), Шопенгауэр (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К.Карус ("ключ сознания в подсознательном"), Э.Гартман ("философия Б."), Г.Фехнер (представление о "душе-айсберге"), Вундт ("неосознаваемое мышление", "неосознаваемый характер процессов восприятия", "неосознаваемые логические процессы"), Г. Гельмгольц (учение о "бессознательных умозаключениях"), И.Павлов ("бессознательная психическая жизнь"), А. Льебо и И. Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Лебон (бессознательный характер поведения людей; Б. как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая "коллективной душой" толпы), Жане (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многие другие. В 20 в. наиболее подробно и систематически представление о Б. разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены

Фрейдом, создавшим психологическое определение Б. и учение о Б., а также Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном Б., Дж.Морено, разработавшим концепцию "общего Б." и Фроммом, развивавшим идеи о "социальном Б.". В общем, совокупность этих психоаналитически ориентированных дополнительных идей и концепций дает определенное представление о природе и сущности Б. и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях. По Фрейду, 1) Б. - это психические процессы, "которые проявляются активно и в то же время не доходят до сознания переживающего их лица", 2) Б. - основная и наиболее содержательная система психики человека (Б. - предсознательное - сознательное), регулирующаяся принципом удовольствия и включающая в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, импульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся неосознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т.д. По мысли Фрейда, в Б. идет постоянная борьба Эроса (влечений и сил жизни, сексуальности и самосохранения) и Танатоса (влечений и сил смерти, деструкции и агрессии), использующих энергию сексуального влечения (либидо). Согласно психоаналитическому учению, содержание Б. включает в себя: 1) содержание, которое никогда не присутствовало в сознании индивида; 2) содержание, которое присутствовало в сознании, но было вытеснено из него в Б. (желания, воспоминания, образы и т.д.). Принимая Б. и его содержание в качестве источника неврозов и личностных конфликтов, Фрейд создал психоаналитическую терапию, ориентированную на познание Б. и излечение пациентов через осознание Б. (вытесненного). Трактуя Б. как "истинно реальное психическое" и подчеркивая, что "все душевные процессы по существу бессознательны", Фрейд, вместе с тем, обращал особое внимание на борьбу Б. и сознательного (сознания) как одну из атрибутивных и базисных основ психической деятельности и поведения человека. Корректное определение Б. психического, исследование его, создание учения о Б. и внедрение представлений о нем в психологию и другие человековедческие науки были выдающимися достижениями Фрейда, влияние и значение которых трудно переоценить. По Юнгу, Б. состоит из трех слоев: 1) "личностного Б." - поверхностного слоя Б., включающего в себя преимущественно эмоционально окрашенные представления и комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности; 2) "коллективного Б." - врожденного глубокого слоя Б., общего центра и ядра психики, имеющего не индивидуальную, а всеобщую природу, репрезентирующую опыт предшествовавших поколений людей и включающего в себя сверхличное универсальное содержание и образцы, выступающие в качестве всеобщего основания душевной жизни; "содержаниями коллективного Б.", в основном, являются архетипы - наследуемые всеобщие образцы, символы и стереотипы психической деятельности и поведения; 3) "психоидного Б." - наиболее фундаментального уровня Б., обладающего свойствами, общими с органическим миром и относительно нейтральным характером, в силу чего оно, не будучи полностью ни психическим, ни физиологическим, практически полностью недоступно сознанию. По Дж.Морено, существенно важным основанием и механизмом общения и взаимодействия людей является "общее Б.", возникающее при продолжительном контакте между партнерами и содействующее снятию интерперсональных ролевых конфликтов. По Фромму, значительную роль в организации человеческой жизнедеятельности играет "социальное Б.", являющее собой "вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества" и содержащие то, что данное "общество не может позволить своим членам довести до осознания". Непосредственные и опосредованные действия индивидуального, коллективного и социального Б. проявляются в диапазоне от элементарных психических актов до творчества и оказывают влияние на все стороны жизни людей в норме и патологии.

В современной психологии обычно выделяют несколько классов проявлений Б.: 1) неосознаваемые побудители деятельности (неосознаваемые мотивы и установки); 2) неосознаваемые механизмы и регуляторы деятельности, обеспечивающие ее автоматический характер (операциональные установки и стереотипы автоматизированного поведения); 3) неосознаваемые субсенсорные (подпороговые) процессы и механизмы (восприятия и пр.); 4) неосознаваемые социальные программы (ценности, установки, нормы и т.д.). В психоанализе и постфрейдизме в качестве основных методов познания Б. (а также диагностики и терапии) используются: анализ свободных ассоциаций, анализ сновидений, анализ ошибочных действий повседневной жизни, исследование мифов, сказок, фантазий, символов и т.д. Существующая фрагментарность представлений о Б. и весьма значительная роль этой проблемы дают основания полагать, что создание современной общей теории психического Б. является одной из наиболее актуальных задач теоретической психологии.

В.И. Овчаренко

БИНАРИЗМ - понятие, актуализированное в контексте постмодернистской критики классического типа рациональности и фиксирующее фундированность западной ментальности дуальными семантико-структурными (и соответственно - семантико-аксиологическими) оппозициями: субъект - объект, Запад - Восток, внешнее - внутреннее, мужское - женское и т.п. Согласно постмодернистской ретроспективе, "в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием vis-a-vis, а скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т.д.) или имеет превосходство" (Деррида). Э.Джердайн оценивает "Большие Дихотомии" традиционной метафизики как конституирующие "семантическое пространство угнетения"; аналогично Э.Уилден отмечает, что находящийся "по правую сторону" от великой "Воображаемой Линии" практически находится в позиции безнаказанного тотального подавления всего, что находится "по ту сторону". В противоположность этому, культура постмодерна, по рефлексивной оценке постмодернистской философии, ориентирована на принципиальное снятие самой идеи жестко линейной оппозиционности, исключающей возможность Б. как такового. Таким образом, традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство. На смену классическим оппозициям западной традиции приходит парадигмальная установка на имманентизм взаимопроникновения того, что в культуре классики трактовалось в качестве противоположностей (по формулировке Деррида, "деконструировать оппозицию значит, прежде всего, немедленно опрокинуть иерархию"): снятие субъект-объектной оппозиции в парадигмальной установке на "смерть субъекта" и концепции симуляции, устранение противопоставления внешнего и внутреннего в номадологии (см. Плоскость, Ризома) и в концепции складки (см. Складка, Складывание), отказ от противостояния мужского и женского в контексте концепции соблазна (см. Соблазн) и т.п. Деррида в эксплицитной форме предлагает интерпретацию "хоры" как феномена снятия "колебательных операций" Б. Речь не идет, однако, о простой негации в отношении основанных на идее Б. мыслительных гештальтов, но о содержательном преодолении бинаристской парадигмальной фигуры как таковой. Как пишет Деррида, "общая стратегия деконструкции... должна, наверное, пытаться избежать простой нейтрализации

бинарных оппозиций метафизики и вместе с тем - простого укоренения в запертом пространстве ее оппозиций, согласия с ними", - в данном контексте необходимо то, что Деррида называет "выдвинуть двоякий жест". Подобный жест заключается в том, что "дерридианская деконструкция, имажинирующая собой систему традиционных бинарных оппозиций, в которых левосторонний термин претендует на привилегированное положение, отрицая притязание на такое же положение со стороны правостороннего термина, от которого он зависит... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а скорее в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения" (А.Истхоуп). Центральным аспектом постмодернистской критики Б. является отказ философии постмодернизма от артикуляции своей проблематики в контексте субъект-объектного противостояния. Важнейшей парадигмальной презумпцией постмодернистского типа философствования является презумпция отказа от интерпретации субъект-объектных отношений в качестве жесткой оппозиции, в то время как в рамках классической культуры она конституировалась в качестве несущей семантической оси: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей как для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему ни прикоснется научное познание, становится объектом), так и для классического типа философствования с его интенцией на рефлексивное усмотрение в ряду своих функций функции мировоззренческой и, соответственно, на субъект-объектную артикуляцию своего предмета. Данная установка типична именно для культуры западного типа с характерным для нее способом осмысления структуры деятельности, предполагающим семантический и аксиологический акцент на субъектной составляющей деятельности: агент деятельности, знание им программ деятельностных операций и блок целеполагания. Подобная ориентация генетически восходит к традиции античной Греции как основанной на ремесленном производстве (мастер как "demiourgos" - "творец вещи") с его культурным пафосом преобразования (характерно, например, что при строительстве дороги не обходили гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Акт деятельности артикулируется в этом контексте как действие субъекта, направленное на объект. (Показательна в этом отношении логическая система Аристотеля, с одной стороны, дифференцированно выделяющего целевую, действующую и формальную причины, фактически репрезентирующие субъектный блок деятельностного акта, с другой - лишь обозначающего объектно-предметный блок как таковой, фиксируя общую материальную причину.) В отличие от этого, для традиционной восточной культуры характерен акцент на объектно-предметной составляющей деятельности (предмет деятельности, превращающейся в соответствующий продукт в ходе трансформации его свойств при взаимодействии с орудиями деятельности). Это обусловлено тем обстоятельством, что традиционная культура основана на аграрном типе хозяйствования, предполагающем исходно не только и не столько активное вмешательство человека в процесс, сколько ориентацию на использование спонтанно возникающего продукта (показательна в этом отношении древнекитайская притча о человеке, тянувшем злаки из земли, торопя их рост). - Деятельностный акт артикулируется в данном случае как спонтанный процесс изменения предмета, по отношению к которому субъект мыслится в качестве имманентно включенного. Подобный тип культуры актуализирует радикально иные системы ценностей, нежели культура западного активизма. Типичным примером могут в этом отношении служить аксиологические презумпции даосского принципа недеяния, радикально альтернативные презумпции активной жизненной позиции как нормативному требованию классической античной этики (полисный закон во времена Солона предусматривал лишение гражданских прав того, кто во время уличных беспорядков не определит свою позицию с оружием в руках). Но если

классический этап развития европейской культурной традиции прошел под знаком субъект-объектного Б., то становление в ее контексте неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией на разрушение жесткого противостояния субъекта и объекта - как в контексте естественнонаучной когнитивной традиции (конституирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской: известный "кризис онтологии" XX в., во многом инспирированный позитивизмом с его идеей "онтологического релятивизма" и в итоге приведший к эзистенциализации онтологической проблематики: артикуляции Dasein Хайдеггером, "опыт феноменологической онтологии" Сартра, трактовка "открытого для понимания бытия" в качестве "Я" у Гадамера и др. Классическая субъект-объектная оппозиция начинает подвергаться эксплицитной критике - как со стороны естественнонаучного вектора культуры, так и со стороны философского. Искусственный, типичный для западного типа рациональности разрыв объективного мира и мира субъекта оценивается как пагубный, в первую очередь, для человека, чье бытие оказывается бытием в тотально дегуманизированном мире: как пишет Ж.Моно, известный представитель современного естествознания, о союзе субъекта и объекта, "древний союз разрушен. Человек... осознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной". В фокус критики сложившегося (субъект-объектного) типа рациональности попадает, прежде всего, то, что в его рамках человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо сводит их к узко прагматично артикулированным, т.е., опять же, теряет, выступая в качестве субъекта деятельности по преобразованию объекта, который интересует его исключительно с точки зрения возможного покорения. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа (Хайдеггер, современная философия техники в своем антитехницистском векторе развития: Мэмфорд, Ф.Рапп, Х.Шельски и др.) как угроза человеческому в человеке. По оценке А.Койре, мир классической культуры - это мир, "в котором, хотя он и вмещает в себя все, нет места для человека". Негативные последствия этого раскола мира "на два чуждых друг другу" артикулируются также в экологическом и в гносеологическом планах: предметный релятивизм имеет своим следствием релятивизм когнитивный, - "существование двух миров означает существование двух истин; не исключено, однако, и другое толкование - истины вообще не существует" (А.Койре). В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определявшей предметность и специфику философии как концептуальной системы, фундирован исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Пространство текста задается постмодернизмом как то пространство, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: человек как носитель культурных языков (семиотических кодов) погружен в языковую (текстуальную) среду. "Сценическое пространство текста, - пишет Р.Барт, - лишено рампы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения: текст - это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): "глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня". Фактически, в постмодернистской системе отсчета, понятия субъекта и объекта могут быть конституированы лишь в спекулятивных и односторонних концептуальных срезах ситуации текстовой семиотической тотальности. Однако разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования далеко не исчерпывается ее распадом, - оно гораздо глубже и

предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т.е. фундаментальное расщепление определенности как объекта (предметности как таковой), так и субъекта, "Я" (парадигмальная фигура "смерти субъекта"). Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) приводит к тому, что понятие "объект" в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования. Соответственно, любая попытка такого конституирования может иметь своим результатом лишь симуляцию внезнакового феномена - то, что П. ван ден Хевель обозначил как "украденный объект". Не случайно постмодернизм в зачине каждого (даже - в ретроспективе - классического) текста усматривает предполагаемое "слово Esto (пусть, например... предположим...)" (Р.Барт). В постмодернистской системе отсчета единственно (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, "проблематичный процессуальный объект", который "существует в экономии дискурса". В подобном контексте утрачиваются традиционные основания дифференциации естественнонаучного и гуманитарного познания в собственном смысле этого слова, четкая демаркация "наук о природе" и "наук о духе" оказывается в принципе невозможной. Эту ситуацию Лиотар обозначает как "разложение принципа легитимности знания": "это разложение протекает внутри спекулятивных игр, ослабляя связи энциклопедической структуры, в которой каждая наука должна была занимать свое место... Дисциплины исчезают, происходит взаимопроникновение наук на их границах, что приводит к возникновению новых территорий". Даже внутри предметного поля философского знания невозможна дифференциация традиционно выделяемых областей онтологии и философии сознания, философии истории и философии культуры. В связи с этим Апель констатирует применительно к современной философии снятие "принципиального различия между классической онтологией и новоевропейской философией сознания". Финальный распад субъект-объектной оппозиции лишает традиционную дихотомию естественных и гуманитарных наук ее предметного критерия [и это при том, что утверждение постмодернизмом нарративной (см. Нарратив) природы любого знания лишает их дифференциацию внутринаучного основания]. Фактически, как пишет Х.С.Шнейдау, это означает "банкротство секулярно-гуманитарной традиции" и ориентирует на широкий междисциплинарный диалог - при понимании последнего как реализующегося не только и даже не столько между сопредельными дисциплинами, сколько между естественными и гуманитарными науками. (Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: так, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что "перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части".) Таким образом, постмодернизм, оформляющийся, по выражению Дерриды, "на границах философии", несет в себе интегрирующий потенциал и ценностную установку на междисциплинарный диалог. Применительно к сегоднящнему положению дел можно утверждать, что если в рамках постмодернистской классики субъект-объектное отношение растворяется в процессуальности семиотической игры, то в рамках такого феномена, как after-postmodernism, имеет место тенденция к конституированию проблемных полей философствования в контексте осмысления отношений, артикулируемых как субъект-субъектные. Фактически в контексте современной версии постмодернизма традиционная субъект-объектная оппозиция разрушается до основания - вплоть до разрушения понятий субъекта и объекта в классическом их прочтении, - и на ее место выдвигается процессуальность спонтанных субъект-субъектных отношений. В целом, согласно оценке Р.Руйтер,

отказ постмодернизма от презумпции Б. влечет за собой радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и новое видение теологической проблематики, и переосмысление антропоприродных отношений, конституированных в данной культуре в качестве господства человека над природой, ибо "вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа (Бога) - источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи" (см. Идеализм). (См. "Воскрешение субъекта", After-postmodernism.)

М.А. Можейко

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. в 1907) - французский философ, писатель, литературовед. Основные сочинения: "Пространство литературы" (1955), "Лотреамон и Сад" (1963), "Бесконечный диалог" (1969), "Дружба" (1971), "Кафка против Кафки" (1981) и др. В своих работах стремился синтезировать учение о "воле к власти" (см.) Ницше, экзистенциализм Хайдеггера, субъективно-экзистенциальную диалектику Батая, неогегельянство Кожева. Основной сферой интересов Б. всегда оставалась литература, точнее - творчество писателей-модернистов (С.Малларме, Кафка, Гельдерлин и др.), в философском обобщении которого он усматривал поиски "метафизической истины" человеческой судьбы. Б. полагал, что уделом человека после "конца истории", в постистории (см. Постистория) выступает своеобычная "жизнь после смерти" (ср. идеи Ницше о "смерти Бога" и "блужданиях последнего человека"). По мысли Б., "для всех нас в той или иной форме история приближается к своему концу ("к близкой развязке"). [...] Да, если крепко призадуматься, все мы в большей или меньшей степени живем в ожидании закончившейся истории, мы уже сидим на берегу реки, умирающей и возрождающейся, довольные довольством, которое должно было бы быть довольством универсума, а значит и Бога, довольные блаженством и знанием". Человек, тем не менее, согласно Б., довольным не оказывается; вместо предельной мудрости им постигается многомерное заблуждение. Люди не удовлетворены всем, в том числе и самой необходимостью быть и слыть удовлетворенными. (Описание этого явления так называемой литературой абсурда очертило нетрадиционное проблемное поле перед философией.) По Б., "мы предполагаем, что человек по сути своей является удовлетворенным; ему, этому универсальному человеку, нечего больше делать, он лишен потребностей, и даже если в индивидуальном плане он еще умирает, то, лишенный начала, конца, он пребывает в покое в процессе становления своей застывшей целостности. Опыт-ограничение - это опыт, подстерегающий последнего человека, способного в конечном счете не останавливаться на постигающей его достаточности; этот опыт есть желание человека, лишенного желаний, неудовлетворенность удовлетворенного "всем". [...] Опыт-ограничение есть опыт того, что существует вне целого, когда целое исключает все существующее вне него, опыт того, чего еще нужно достичь, когда уже все достигнуто, того, что еще нужно познать, когда все познано - даже недоступное, даже непознанное". Задаваясь вопросом о своем отношении к миру, человек обнаруживает неустойчивость своей позиции, когда онтологический статус и "укорененность" субъекта в бытии подвергаются сомнению вследствие смертной природы самого субъекта. Конечность, "дискретность" индивидуального сознания приводят к радикальному пересмотру возможностей разума при обнаружении его оснований в дорефлексивном и допонятийном поле бессознательного желания.

Бытие "поверхности" для установления собственной "глубины" с необходимостью нуждается в диалоге с другим, в роли которого выступает Ничто - смерть как абсолютно "иное". Субъект оказывается противопоставлен не просто негативности своего "зеркального отражения", но всему до-субъектному, безличному, нечеловеческому, воплощенному у Б. в образе Сфинкса. Индивидуальное самосознание начинается, таким образом, с "опыта невозможного" (выявления и расширения собственных пределов, которые не совпадают с границами языковых норм, культурных традиций, социальных полей) и реализуется в трансгрессивной стратегии выхода за пределы социальности. Власть, понимаемая Б. как тотальное господство нормативной рациональности, есть социально прописанный закон, стремящийся к забвению своей анонимной основы - "воли к власти". Там, согласно Б., где для разума в ипостаси властного начала находятся "чистая негативность" и хаос, требующие собственного преодоления, "воли к власти" лишь вступает в пределы "чистой позитивности". В этой своеобразной оппозиции ("власть" - "воля к власти") проводником первой выступает язык: любое его нормативное задание (литературное, семиотическое, риторическое, лингвистическое) являет собой проводник власти. Расширение сферы собственно языковых феноменов за счет того, что само по себе языка не имеет либо проявляется как спонтанная речь, по мысли Б., также выступает "упражнением" во власти. Власть от безвластия, согласно Б., разделяется специфическим культурным образованием - книгой. "Чистое" мышление в качестве опыта безвластного начинается там и тогда, где и когда устранена всякая субъективность. Таким образом, писать "нечто", не являющее собой книгу, означает, по Б., находиться вне знаков, маркирующих предел письма (см. Нулевая степень) в статусе книги. Проблема нейтрализации власти решается через апелляцию к самой "воле к власти" посредством смещения позиции субъекта с "внешнего" на "внутреннее". В результате индивид не поддается однозначной идентификации в качестве "полного", до конца выявленного "онтологического знака" реальности, т.к. его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования в традиционном дискурсе (язык, имя, ценность) и дальнейшей эксплуатации в качестве субъекта истории, культуры, космоса. Человек, с точки зрения Б., не может трактоваться в качестве микрокосма, презентирующего собой макрокосм. Человек являет собой всего лишь аббревиатуру значимой совокупности фрагментарных знаков, выступающих при этом в качестве "онтологически полных". Результатом данной ситуации, согласно Б., является следующее: наука фундирована тезисом тотальной представленности мира. Семиотика же, реконструирующая логику бессознательных импульсов "воли к власти", может отстраиваться лишь как открытая (вне силового поля социальности) серия знаков-импульсов, различных и асинхронных в представлении о себе самих, но при этом тождественных в своем непосредственном действии. Игровое оперирование подобными знаками-импульсами ("революция", "закон", "власть") вне самой социальности выступает, по Б., опытом Безвластного. Тем самым Б. отдает приоритет не "литературе" как жанру, а "опыту письма", противопоставляя "трансгрессивную текстуальность" желания - книге как продукту социального производства и материальному воплощению "предела власти". (См. также Трансгрессия.)

А.А. Грицанов

БЛОК (Block) Марк (1886 - расстрелян фашистами в 1944) - французский историк-медиевист, ученый, заложивший основы методологической модернизации исторической науки 20 в. Основные сочинения: "Иль-де-Франс: Страна вокруг Парижа" (1913), "Феодальное общество" (тт. 1-2, 1939-1940), "Характерные черты французской аграрной истории" (1931), "Апология истории, или Ремесло историка" (1941-1942) и др. В 1929, совместно с Февром, основал журнал "Анналы экономической и социальной истории", положивший начало так называемой "школе" Анналов", которая в значительной степени определяла поиски новых горизонтов исследования в западной историографии. История как "серьезное аналитическое занятие", по Б., представляет собой не пассивное воспроизведение прошлого в соответствии с данными исторических источников, а активное конструирование его образа на основе авторской концепции, задающей видение значимого содержания источников. Исторический источник всегда "отвечает" на конкретные вопросы историка, и умело составленный вопросник способен выявить подспудное содержание источника, позволяет проникнуть глубже лежащих на поверхности событий. Осмысление активности субъекта познания (типичное для неклассической науки вообще) трансформировало предмет исторического исследования. Б. провозгласил и осуществлял переориентацию науки истории с описания "деяний" на анализ массового социального поведения, повседневной жизни людей, проходящей в медленно текущем времени ("длительной временной протяженности" - см. Бергсон). На смену изучению событий "гражданской истории" (политических, дипломатических, военных) приходит, по мысли Б., социальная история - анализ общества как целостной системы, включающий рассмотрение "человеческой географии", средств коммуникации, обмена, истории техники и т.п. Историческое исследование ориентируется на тесный союз с социальными науками и приобретает междисциплинарный характер. Полную картину исторического прошлого, по Б., строит исследование, сочетающее анализ объективных (экологических, технических, демографических и др.) факторов с изучением субъектного, социально-психологического начала истории. Ориентацией на реконструкцию ментальных структур, определяющих социальное поведение человека, Б. предвосхитил основные исследовательские установки "исторической антропологии" 1970-1980-х (Ж.Дюби, Ле Гофф, А.Я. Гуревич). Понимая историю как науку "о людях во времени", Б. именно человека рассматривал как начало, интегрирующее различные аспекты жизнедеятельности общества. Акцент на гуманитарном измерении истории делает идеи Б. особенно актуальными в контексте современных поисков в исторической науке. (См. "Анналов" школа.)

В.Н. Фурс

БЛОХ (Bloch) Эрнст (1885-1977) - немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации. Создатель "философии надежды" и "онтологии Еще-Не-Бытия". Сумел в определенной мере дополнить интенцию европейской культуры на анамнесис, воспитание, Прошлое установкой на Новое, "конкретную утопию надежды" на Будущее. Учился у Г.Зиммеля, М. Вебера, О.Кюппе. Диссертация (1908) по теме: "Критический анализ Риккерта и проблема современной теории познания". С 1911 начинается творческое сотрудничество Б. и Лукача. В 1917 - эмигрирует в Швейцарию: осуществляет исследование "Политические программы и утопии в Швейцарии". В 1919 возвращается в Германию. В 1933 - повторная эмиграция из Германии. В 1934 выслан из Швейцарии. Переезжает в Париж (1935).

Эмигрировал в США (1938). (Хоркхаймер отказался принять Б. на работу в Институт социальных исследований, переместившийся из Франкфурта в Нью-Йорк, по причине "слишком коммунистических" убеждений Б., а также его веры в утопию как ту философскую форму, которая позволит постичь современные общественные проблемы.) Профессор философии Лейпцигского университета (ГДР) (1949-1956). Директор Института философии при Лейпцигском университете (с 1949). Действительный член немецкой Академии наук (1955, еще не разделенной). Национальная премия 2 класса по науке и технике (1954). Отечественный орден за заслуги (1955). В 1956 в докладе о Гегеле критикует "узкоколейный марксизм". За неортодоксальность воззрений был принужден покинуть кафедру. С 1957 - на пенсии без права публичных выступлений. Его сторонники были подвергнуты репрессиям. С 1959 - профессор в Тюбингене. Премия по культуре от Объединения немецких профсоюзов (1964). Международная премия мира немецких издателей (1967, в другие годы этой премии удостаивались Марсель, Тиллих, Ясперс, Гвардини, Бубер). Почетный доктор Загребского университета (1969). Почетный доктор Сорбонны и Тюбингенского университетов (1975). Основные работы: "Вадемекум для нынешних демократов" (1918), "Дух утопии" (1918), "Томас Мюнцер как теолог революции" (1921), "Наследие этого времени" (сборник очерков, 1924-1933), "Следы" (1930), "Наследство нашего времени" (1935), "История и содержание понятия "материя" (1936-1938, опубликована в 1952 под названием "Проблема материализма - его история и сущность"), "Свобода и порядок. Очерк социальных утопий" (1946), "Субъект-Объект. Комментарий к Гегелю" (на испанском языке в 1949, первое немецкое издание - 1951), "Авиценна и аристотелевские левые" (1952), "Христиан Томазиус, немецкий ученый без убожества" (1953), "Принцип надежды" (в трех томах - 1954, 1955, 1960), "Основные философские вопросы онтологии еще-не-бытия" (1961), "Тюбингенское введение в философию" (1963), "Атеизм в христианстве" (1968), "Experimentum Mundi" (1975) и др. Философия Б. трактовала несуществующее еще будущее человечества как подлинно человеческое пространство. ("Мир - это никогда не закон", это всегда "тенденция" и "эксперимент". "Материя" же - это всего лишь "По-Возможности-Сущее"). Согласно Б., и жизнетворящий Эрос Платона, и "отчаянная надежда" у Гераклита, и "потенция бытия" - материя у Аристотеля, и ориентированная в будущее диалектика Гегеля - являют собой разноплановые фрагменты такого подхода. По мнению Б., практически вся домарксистская философская традиция обращена в прошлое, ибо она трактует настоящее в контексте тезиса об идеале совершенства, уже достигнутого в Абсолюте. Как утверждал Б., категория novum /лат. "новое" - А.Г./ даже в самой отдаленной степени не определена и не нашла своего места ни в одной домарксистской картине мира. Традиционно, по мысли Б., последняя, наивысшая новизна воплощалась и фиксировалась в категории "предельное", при этом "неизбежное присутствие цели-тенденции во всем прогрессивно новом" осмысливалось через термин "повторение", последней и самой основательной формой которого являлась "идентичность". Как отмечает Б., "во всей иудейско-христианской философии - от Филона и Августина до Гегеля - "предельное" связано исключительно с "первичным", и не с "новым"; вследствие этого "новое" выступает как достигнутое возвращение уже завершенного, потерянного или отчужденного "предельного". В рамках же философии 20 века - например, у Бергсона, - "понятие нового... является абстрактной противоположностью повторения, а зачастую и просто оборотной стороной механического однообразия; оно одновременно приписывается каждому моменту жизни без исключения и вследствие этого утрачивает свою ценность". Концептуальным продолжением идеи о необходимости кардинального переосмысления содержания термина "новое", а также несущей категориальной конструкцией философской системы Б. выступило понятие

"надежда". С точки зрения Б., "думать о лучшем - есть первоначально сугубо внутренний процесс "Я". Это свидетельствует о том, сколько молодости живет в человеке, сколько в нем скрыто надежд, ожиданий, которые не хотят погрузиться в сон, хотя их так часто хоронили. Даже у самых отчаявшихся они устремлены не совсем в ничто. Даже самоубийца бежит в отрицание [жизни] как в лоно: он ждет покоя. Даже разбитая надежда продолжает мучительно обманывать - призрак, потерявший дорогу обратно на кладбище, хранящий верность развенчанным образам. Надежда не проходит сама по себе, а лишь уступает место своим собственным новым образам. То, что в мечтах можно парить, что возможны сны наяву, зачастую не имеющие ничего общего с действительностью, - все это значительно расширяет пространство пока еще открытой и непознанной жизни в человеке". С точки зрения Б., "сознательный человек - животное, насытить которое труднее всего. Если у него отсутствует необходимое к жизни, то эту нехватку он осуществляет как никакое другое существо. Если он имеет необходимое, то вместе с удовлетворением появляются новые вожделения, которые мучают ничуть не меньше...". В исконном космическом (присущем и до- и сверхчеловеческим мирам) импульсе "голода", осуществляющемся в мире человека как "надежда", реализуется, согласно Б., возможное будущее, "Еще-Не-Бытие". Онтологический статус "Еще-Не-Бытия" задан, по Б., тем, что стремление конструировать потенциально возможное, "еще незавершенное" - необходимое основание для освободительного преодоления людьми недостаточной адекватности земного бытия. Согласно Б., Настоящее постижимо посредством "гештальта неконструируемого вопроса": "Для Чего?" или: "Кто мы? Откуда мы пришли? Куда мы идем? Что ожидаем мы? Что ожидает нас?". Человек обречен на состояние неизбывной надежды: прошлое постижимо лишь по истечении определенного времени, а подлинное настоящее в данный момент всегда отсутствует. Иными словами, у Б. действительность всегда выступает "процессуальной действительностью". По схеме Б., "человек придумывает желания. Он способен на это и находит для этого массу материала в себе самом, хотя и не всегда наилучшего, прочного. Такое смятение и брожение сверх сформировавшегося сознания представляет собой первый коррелят фантазии, заключенный вначале только внутри нее самой". Далее, по мысли Б., правомерно предположить следующее: "Действительное - это процесс. Он представляет собой широко разветвленное опосредование между настоящим, неокончательным прошлым и, самое главное, возможным будущим... Следует, при этом, проводить различие между просто познавательно или объективно возможным и реально возможным как единственным, к чему могут привести существующие обстоятельства. Объективно возможным является все то, наступление чего научно ожидаемо или, по крайней мере, не исключено на основании простого частичного познания его наличных условий. Реально возможным, напротив, является все то, чьи черты еще не полностью собраны в сфере самого объекта, будь то по причине их незрелости либо потому, что новые условия, хотя и опосредованные уже существующими, подготавливают появление новой действительности. Подвижное, меняющееся и изменчивое бытие, представляющее диалектико-материалистическим, обладает этим незавершенным возможным становлением, еще-не-окончательностью как в своем основании, так и по своему горизонту. Здесь мы, следовательно, можем сказать: второй, конкретный коррелят придает утопической фантазии реально возможную, диалектико-материалистически обусловленную новизну, этот коррелят находится вне смятения и брожения во внутреннем слое сознания". Преодолевая разделение субъекта и объекта ("отчуждение"), которое, согласно Б., неизначально, люди своей активностью призваны воссоединить этот разрыв, тем самым создавая реальность ("Все", "совершенство", "предельное блаженство", Царство Свободы,

коммунизм), адекватную подлинной себе самой. Экспликация тезиса об обретении (творении) реальности, соразмерной подлинно человеческому в человеке, осуществляется Б. так: "Ясно, что ограничение фактическим даже внутри значительно измененной сегодняшней действительности было мало реалистичным; что сама реальность является неокончательной; что на ее границе расположено то, что наступает и вырывается за ее пределы. Человек нашего времени хорошо ощущает пограничность своего существования за пределами контекста ожиданий, подавленных уже ставшей действительностью. Он больше не видит вокруг себя якобы завершенные факты и вовсе не считает их единственной реальностью; в этой реальности пугающе взошло возможное фашистское "ничто", а еще раньше - понимаемый как окончательно завершенный и достижимый в срок "социализм". Возникло понятие, иное, чем узкое и застывшее понятие реальности, сложившееся во второй половине XIX века... Конкретная фантазия и сила образов, переданных посредством ее предвосхищений, в процессе действительного сами находятся в состоянии брожения и формируются в конкретных мечтах, устремленных в будущее; элементы предвосхищения представляют собой составную часть самой действительности". Пафос этого истинно философского пути человеческого самообретения, его начало и конец у Б. - формула "Я есмь": "У самого себя. В Мире как Родине. Здесь и Теперь". Альтернативной возможностью является "Ничто" - конец мирового процесса. Надежда, как и страх - аффекты ожидания, первая также включает в себя и "знание о будущем". Анализируя "формы воплощения" надежды, Б. различал "дневные мечты" (грезы, иллюзии, плоды воображения) и "ночные грезы" (схожие со "сновидениями", толкуемые Фрейдом). (Как отмечал Б., "существуют все же и самые глупые мечты - как пена; сны наяву содержат, однако, и такую пену, из которой иногда может родиться Венера".) Особо продуктивным было вычленение Б. "малых дневных мечтаний" в контексте того, что Бессознательное - это не только "Уже-Не-Осознанное" (по Фрейду), но также и "Еще-Не-Осознанное", сопротивление которому отнюдь не не-вротично, а продуцируется самим предметом постижения. С точки зрения Б., для воплощения лучшего в человеке для истории необходимы индивиды, способные активно действовать в пространстве становящегося. По Б., лишь часть людей живет и действует в "Теперь", остальные же (в Германии в середине 1930-х - крестьянство, разоряющиеся государственные служащие и т.п.) лишь внешне в нем присутствуют, исконно принадлежа своим образом действий временному пласту "Раньше" и идеалам "готического" образа жизни, "нордической чести" и т.д. Данная "теория неодновременности", эксплицировавшая процессы самоидентификации этносоциальных групп, объясняла механизмы глухого неприятия немцами Веймарской республики дня сегодняшнего, ту "застывшую ярость", которая и привела фашистов к власти. По мнению Б., "субъективный фактор есть потенция, не замкнутая эволюционным процессом, объективный фактор есть также незамкнутая потенциальность мировых мутаций в рамках его законов, которые в новых условиях меняются, но не перестают быть законами". Человек становится соразмерен масштабам того, что должно стать, лишь конституируясь как адекватная этим процессам тотальность собственных внешних и внутренних условий и их определений. "Только действующий и познающий человек может построить из подвижных конструкций дом и родину, т.е. то, что древние утописты называли "царством человека". Марксизм, согласно Б., - воплощенный "акт надежды", соединяющий конкретную "теорию-практику" с "объективно-реальной возможностью" эволюции мира. Подлинная философия, по мнению Б., таким образом, являет собой "систему теоретического мессианизма" и "руководство" для "пророков" и "провозвестников будущего": "...философия будет обладать совестью завтрашнего дня, партийностью будущего, знанием надежды - или она не будет обладать никаким знанием". Религия у Б. - не только продукт отчуждения и

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

А.А. Грицанов

БОВУАР (Beauvoir) Симона де (1908-1986) - французская писательница, теоретик экзистенциализма, основоположник радикального феминизма, спутница жизни Сартра. Окончила Сорбонну (1927). Преподавала в Марселе, Руане, Париже. Лауреат Гонкуровской премии. Основные сочинения: "Второй пол" (1949), "Приглашенная" (1943), "Мандарины" (1954), "Воспоминания примерной дочери" (1958) и др. Согласно убеждениям Б., люди, существуя в "трагически двусмысленных" условиях и будучи при этом изначально свободными, призваны нести ответственность за "направление собственных жизней". Процедуры осуществления человеком морального выбора в той или иной ситуации в принципе не могут и не должны коррелироваться некими универсальными и поэтому недостаточными правилами. Наши поведенческие реакции целиком и полностью индивидуальны: характер и нравственность личности конституируются в процессе самого акта выбора. Ясные и однозначные правила игры элиминируют, по мнению Б., потребность в личных решениях. Этические императивы и максимы материализуются через человеческие поступки, ибо люди, вынужденные существовать в условиях вакуума моральных директив и отсутствия ответов на вопросы экзистенциального порядка, обретают свободу исключительно под давлением обстоятельств. Достижение же последней предполагает не устранение неизбывной амбивалентности жизненной ситуации, а экзистенциально-личное осмысление ее. (Такие взгляды Б., вкупе с аналогичными воззрениями основных представителей экзистенциализма, вызвали жесткую критику многих современников.

Тезис Б. о том, что преступления против личности и собственности несоизмеримо простительнее неискупимых политических преступлений, поскольку последние посягают на смысл истории, был охарактеризован Марселем как проповедь позитивности и допустимости подчинения человека людьми, возомнившими себя избранными хранителеми смысла истории, доступного далеко не всем.) Свобода, по Б., не является потенциальным уделом каждого: "обречен на свободу" любой, осуществивший мужественный акт определения именно своей - уникальной - системы нравственных координат и, тем самым, оказавший сопротивление мировому злу. Формулируя главные основания феминизма ("Второй пол"), Б. полагала, что быть женщиной означает не столько принадлежность к особой биологической категории людей, сколько причастность к особой социопсихической реальности - "женственности". В контексте модели мировосприятия мужчины, по Б., женщина понимается, в первую очередь, как существо, соотнесенное с ним, как определенная "инакость", как "другое". Такая ситуация одновременно порождает как "овещнение" женщины вкупе с утратой ею свободы, так и определенный набор сексуально-поведенческих и культовых преимуществ. По мнению Б., положение женщин в обществе качественно отлично от состояния человечества в целом, ибо мужчины сформировали мир, в котором женщина ("иная") обречена выступать "вторым полом". Не столько биология, с точки зрения Б., сколько традиционалистская женственная эмоциональность и сопряженная самооценка задают и предопределяют тип распределения социальных ролей в обществе. Несмотря на то, что исторический опыт, по Б., демонстрирует предельно широкий спектр жизненных позиций, которые могли занимать женщины, ни одна революция и ни одна освободительная доктрина не оказались в состоянии обеспечить реального равенства полов. Миф о женской природе, реконструируемый Б. на материалах творчества ряда авторов (в том числе, А.Бретона и Стендаля), по ее мнению, постулировал и укоренил в массовом сознании традиционный архетип о всеобъемлющей эмоциональности женской природы, о ее изначальной неидентичности мужчине. Б. в ходе исследования этапа детства и юности людей (особенно девочек), а также устройства и этапов возрастных (как правило, скачкообразных и внезапных!) изменений в устройстве женского тела сформулировала весьма парадоксальный вывод о том, что женщинами не рождаются, женщинами становятся. Репертуары достижения женщиной подлинного равноправия с мужчиной, по мнению Б., не могут быть парциальными: весьма значимое всеобщее экономическое освобождение должно быть дополнено культурно-нравственным переворотом. Б. полагала, что приоритетный сексуальный инстинкт, присущий мужчинам, в конечном счете уступает по биологической энергетике и психической значимости женской любви. Смыслом ее, по мнению Б., выступает обретение гармонии между женскими эротизмом и нарциссизмом, с одной стороны, и воплощение мистической ориентации любящих женщин на поиск Бога в предмете своей страсти. Не отвергая того обстоятельства, что сексуальные различия будут всегда оказывать значимое воздействие на отношения полов, Б. утверждала, что женственность, как особое социопсихическое свойство, не должна оставаться решающим инструментом самоопределения женщины в мире, равно как и компенсирующим механизмом в системе властных отношений между полами. Признание универсальной человеческой природы женщины и мужчины - основа того культурного переворота, который, с точки зрения Б., в состоянии предвосхитить истинную женскую эмансипацию. Как утверждала Б., "эмансипировать женщину - значит отказаться от того, чтобы ограничивать ее соотнесенностью с мужчиной, не отрицая эту последнюю; пусть она будет независима, и тогда она будет существовать и для него тоже; признавая друг друга за личность, каждый из них все же останется друг для друга иным". Судьба женщины, в контексте идей Б., не может

оставаться уделом мужской половины человечества. Женщина обязана восстановить свое человеческое достоинство в процессе творческого самоутверждения, она в исторической перспективе, с точки зрения Б., не может не обрести подлинную свободу и равноправие.

А.А. Грицанов

БОГ - сакральная персонификация Абсолюта в религиях теистского типа: верховная личность, атрибутированная тождеством сущности и существования, высшим разумом, сверхъестественным могуществом и абсолютным совершенством. Персонифицирующая интерпретация единого Б. свойственна для зрелых форм теизма (см. Теизм), и формирование ее является результатом длительной исторической эволюции религиозного сознания. Исходные формы религиозных верований (тотемизм, фетишизм, анимизм, магия) не порождают персонифицированной трактовки сверхъестественного. Тотемизм как архаическое верование в кровную близость и общее происхождение рода, восходящее к единому зооморфному предку - тотему (на языке племени алгонкинов аджибве ototem означает "его род"), фактически содержательно исчерпывается изложенным тезисом и реализуется в системе табу - категорически жестких запретов на сакральной основе, которые могут быть рассмотрены как основание пред-культовой практики. Табуированный объект выступает одновременно как священный и как запретный, и главное табу - это табу на предка: на соответствующих животных не охотятся, их не поедают и т.п.; в тотемизме действует так называемый принцип инфекционизма: нарушивший табу нечист, и прикоснувшийся к нему делается нечистым, вследствие чего тотемическое сознание включает в себя разветвленную систему катартических приемов. Фетишизм (порт, fetico и фр. fetiche - амулет) представляет собой интерпретацию семиотических функций объекта в социальном контексте как его атрибутивно-онтологических свойств (обручальное кольцо, монаршья корона, гербовая печать и т.п.); при артикуляции этих свойств как сверхъестественных фетишизм формирует практику поклонения данному предмету и приобретает черты культа, ветвящегося на типовые приемы задабривания фетиша (от украшения и целования до жертвенного смазывания губ идола живой кровью) и малораспространенные приемы истязания, когда у фетиша пытками вымогается желаемое. Анимизм (лат. anima - душа и animas - дух) как одухотворение сил природы (термин введен немецким химиком и физиологом Г.Э. Шталем в начале 17 в.) с каждым живым (как тотемизм с тотемом) и неживым (как фетишизм с фетишем) объектом связывал наличие соответствующей ему сверхъестественной сущности, обусловливающей его свойства; в эволюционной тенденции анимизма наблюдается очевидный вектор от души как необходимо укорененной в "своем" теле к духу как достаточно свободному по отношению к конкретному телесному воплощению: если гамадриада в греческой мифологии погибает с порубкой дерева, в котором она живет, то дриада уже может существовать и вне его. Магия (греч. magia - чародейство) представляет собой систему ритуальных действий, призванных реализовать достижение реальных целей сверхъестественными средствами, и основана на вере в наличие сверхъестественной, пронизывающей весь мир сущности, посредством которой возможна трансляция воздействия от части к целому, от изображения к предмету, от имени к носителю и т.п. Для обозначения этой сущности в качестве общеупотребительного принят соответствующий термин меланейзийской

мифологии - "мана". Представления о всепроникающем растворении мана в мире могут быть оценены как нулевой цикл в истории пантеизма (ср. о брахмане в Веданте: "брахман пронизывает все, как масло - все молоко"). Развитие означенных векторов сознания и наложение их друг на друга инспирирует системное оформление ранних религиозных верований языческого характера, в контексте которых оформляется первая форма религиозного сознания, предполагающая понятие Б. - политеизм. Эволюционная тенденция развития архаического сознания к антропоморфизму обусловила трактовку сверхъестественной сферы как пантеона (греч. pan - все и theos - бог, букв. - все боги), объединяющего различных конкретных Б., каждый из которых имеет свой облик и культ, однако все они интегрально характеризуются либо переходным от зооморфного к антропоморфному (Древний Египет), либо окончательно антропоморфным (Древние Греция и Рим) характером. Дальнейшее развитие религиозного сознания приводит к трансформации политеистических представлений и оформлении монолатрии как результата структурно-функциональной дифференциации пантеона и выделения из него одного Б. как покровителя этнической группы (Ашшур у ассирийцев, Яхве у еврейского племени союза Израиль, Зевс у греков, Перун у славян и т.д.) или местности (Мардук как покровитель Вавилона, Пта - Мемфиса, Амон - Фив, Афина - Афин, Гера - Микен, Асклепий - Эпидавра и т.д.). Монолатрия, предполагающая антропоморфные представления о божестве и фундированная идеей выделенности одного - верховного - Б., является важным этапом оформления монотеизма как собственно теизма и формирования комплекса представлений о Б. Интегративные социальные тенденции (объединение племен, связанное с ним покорение городов и т.п.) обусловили и усиление интегративных тенденций внутри монолатрического политеизма, приведших к формированию зрелых, т.е. последовательно монотеистических форм теизма. Так, например, образ Яхве исторически эволюционирует от местного племенного Б. к общееврейскому, а затем переосмысливается в единого и едино-сущего Б. как персонифицированный Абсолют. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н.э. - 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским учением о "личном Б.", задавая тенденцию переосмысления космологического полуметафорического демиургоса-ремесленника платоновской техноморфной космологии (см. Античная философия) в Демиурга-Творца. Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Б., в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (гилеморфизм как соответствие каждой субстанции своей духовной форме; оформляющийся у Августина и восходящий к Платону экземпляризм сотворенного - см. Гилеморфизм); неоплатоническая идея эманации (см. Эманация) переосмысливается как истечение света Божественной истины в праведные души ("свет веры"). Если для эволюционных стадий теизма был характерен гилозоизм как оживотворение и одухотворение мира, оформившийся позднее в пантеизм, предполагающий растворенность Б. в природе (от фалесовского "мир полон богов" до концептуального пантеизма Ренессанса), то важнейшим моментом классического теизма является идея трансцендентности Б. по отношению к миру (от лат. tran-scendere - переступать): Б. вне и сверх мира, он Творец его и Вседержитель. Последнее означает, что Б. не только творит мир, но и перманентно присутствует в нем, направляя его развитие к сакральной высшей цели и вмешиваясь, в случае необходимости, в естественный ход событий. Понимание мира как творения Божьего, с одной стороны, в определенной степени десакрализует его, ибо тварный мир оказывается нетождественным трансцендентному Творцу (ср. с пантеизмом), что открывает определенный простор для когнитивных и практических манипуляций

с этим миром; с другой же стороны - тезис о "свечении благодати Творца в благости творения" инспирирует, напротив, эмоционально окрашенное отношение к теургически понятому миру. В этом отношении классический теизм противостоит оформляющемуся в 17 в. деизму, допускающему творение мира разумной силой, но не подразумевающему персонификации последней и не допускающей ее последующего вмешательства в развитие эволюционирующего по естественным законам творения. Строгий теизм аврамических религий (христианства, иудаизма и ислама) предполагает трактовку "живого Б." как единого и единственного при абсолютном "отсутствии подобных" (Библ., Второзак., VI, 4; Коран, II-256, III-1). Теизм аврамического типа не просто центрируется вокруг идеи персонифицированного абсолюта, но и характеризуется предельно напряженным переживанием его личностного характера, задающего возможность личного общения с Б. (идея восходит к ветхозаветному сюжету об Аврааме, вступившем в диалог с Б. и доказавшем в личном общении свою преданность ему). Такая глубоко личностная коммуникативная установка, основанная на принципиальной диалогичности интерпретации Б., задает особую акцентуацию эмоционально-чувственных форм религиозного сознания в теистских вероисповеданиях: экзальтацию в отправлении культа, экстатический восторг любви к Б., испепеляющий комплекс вины, содрогание "страха божьего" и глубоко интимное, потрясающее основы психики переживание раскаяния. (Данную Августином "психологическую" интерпретацию Троицы как вечного Божественного самопознания и любви экзистенциализм рассматривает как свое предвосхищение.) Однако впоследствии на эту поведенческую и - в целом - мировоззренческую парадигму, восходящую к текстам Священного Писания, накладывается - начиная с патристики - унаследованная от античности и восходящая к текстам неоплатоников парадигма рациональной аналитики внеположенного Абсолюта, что порождает в религиях теистского типа (в частности, в христианстве) традицию концептуального истолкования Б., которая конституируется как теология и фундируется совмещением фактически несовместимых установок отношения к Б.: сакрально-трепетного личного общения, диалога откровения, с одной стороны, и предметно-теоретической аналитики - с другой. Это противоречие достаточно остро ставит в теологии проблему богопознания. Понимание Б. как трансцендентного миру уже само по себе задает вектор его принципиальной непознаваемости в исчерпывающе завершенном плане: "сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна" (Василий Великий, ок. 330- 379), а потому "человек не может постигнуть сущность Божества" (Григорий Палама, 1296-1359). Подлинное богопознание возможно лишь как результат откровения (см. Откровение). Первое откровение о себе Б. дает Отцам Церкви, и тексты Священного Писания, как воплощение этого откровения, интерпретируются в этой связи как "Богодухновенные", а потому сакральные. Последнее исходно понималось в тотальном плане (тертуллиановский тезис о святости каждой буквы в Писании); в контексте современных тенденций модернизации - относится только к содержанию Писания (апостольской керигме), порождая символические (в частности, нравственно-аллегорические) версии его толкования, а также многочисленные программы экзистенциализации (в рамках католического аджорнаменто) и демифологизации (протестантская диалектическая теология, начиная от Бультмана) Библии. Логическим завершением идеи постижения Б. лишь посредством откровения является оформление такого варианта богопознания, как мистика, предполагающая непосредственное созерцание Божьего лика, узрение вечной истины, данной в акте откровения, принципиально невербализуемого и потому неинтерсубъективного. Православие фокусирует внимание именно в этой парадигме богопознания: идея принципиальной невозможности постижения

сущности Божьей на основании логического закона тождества (Флоренский), ориентирующая на личный мистический опыт концепция спиритуалистического интуитивизма (Н.О. Лосский) и др. Вместе с тем, поскольку Б. не только трансцендентен миру, но и сопричастен ему как его Творец, постольку теизм, тем не менее, допускает в определенной мере возможность познания Б. посредством познания его творения. Так, католицизм, например, культивирует теологический принцип "аналогии бытия" (лат. analogia entis) Б. и его творения, сформулированный августинианской теологией и возведенный Фомой Аквинским в фундаментальный принцип схоластической метафизики, согласно которому отношения аналогии не предполагают ни абсолютного различия, ни тотального сходства, но, напротив, "сходство в различии и различие в сходстве". Однако практическое применение данного принципа неизменно дает многозначный результат вследствие неопределенности понятия бытия, что было зафиксировано в томизме (Фома де Вио) и стало предметом специального анализа в неотомизме (Э. Пшивара). Кроме того, при допущении относительного познания Б. "по плодам воли его", т.е. посредством изучения природных и социальных форм тварного мира, бытие Б. трактуется как невыразимое посредством категориальных средств и фиксируется только в специальных надкатегориальных определениях - трансценденталиях (позднелат. transcendentalia - от лат. transcendeus - переступающий). Система трансценденталий, предложенная иезуитским теологом Суаресом и доминировавшая в схоластике вплоть до 18 в. (см. Суарес), включает в себя такие Божественные определения, как ens (сущее), res (вещь), aliquid (нечто иное), unum (единство), verum (истина), bonum (благо). Именно только в них может быть передана полнота Божественного бытия, и именно посредством них Б. "возвещает о себе" в миру, а потому в схоластике действует принцип "каждое бытие есть единство, истина, благо", и постижение его есть путь к постижению истины и благости Творца. Этот же принцип, сформулированный как "гармонический параллелизм Творца и творения" (Б. Лакебринк) культивируется и в неотомизме. И хотя в понимании оснований веры как восточно-, так и западно-христианские традиции ориентируются на внелогические парадигмы (принцип "сердечной веры" в православии и томистский тезис о вере как основе принятия догматов вероучения), тем не менее, теология в качестве основного своего раздела включает в себя фундаментальную теологию или апологетику - рационально-теоретическое обоснование своей конфессиональной доктрины. Семантическим ядром апологетики являются доказательства бытия Божьего как основанные на откровении, но рациональные по форме аргументы в пользу существования Б., нужные в чисто методических и дидактических целях: "для приведения к сознательной вере". К классическим доказательствам относятся: онтологическое, предложенное Августином (поскольку Б. мыслится как всесовершенное существо, постольку из его онтологически заданных свойств не может быть исключено такое свойство, как существование), космологическое (поскольку наличный мир существует как данность, постольку он, как и все сущее, должен иметь свою до- и вне-мировую, т.е. трансцендентную, причину, каковой может выступить только Б.-Творец), телеологическое (совершенство и целесообразность мира невозможны иначе, нежели как результат разумной целеполагающей Божественной воли). В различных версиях апологетики эти классические доказательства дополняются и другими, среди которых особенно распространенным является нравственное (бытие Б. как необходимый гарант воздаяния). Соответственно этому в структуре атеистического сознания (см. Атеизм) выделяется так называемая философская критика религии - наряду с естественнонаучной и исторической, - специально посвященная рационально-логическому опровержению доказательств бытия Божьего с позиций различения денотата и десигната понятия (онтологическое

доказательство), исходя из трактовки материи в качестве causa sui (космологическое) и основываясь на презумпции действия объективных законов эволюции (телеологическое). Однако, поскольку бытие Б., строго говоря, будучи предметом веры, не может быть ни доказано, ни опровергнуто с помощью рациональных средств, постольку - параллельно эволюции апологетики - в рамках теизма развивается и программная тенденция "возврата к евангельской вере", должной реализоваться в эмоционально-психологической, глубоко личной форме - помимо рационально-схоластической книжной традиции. Эта программа максимально проявляется в протестантизме с его отказом от классической системной теологии и оформляющимся в его рамках антиинтеллектуалистским течением пиетизма, понимающего веру как "личное переживание Б.", отчетливо обнаруживает себя в православной установке на то, что "вера не нуждается в доказательствах", а также периодически вспыхивает в католицизме - от францисканского отрицания учености как помехи в деле любви Христовой до признания Паскаля в том, что ему нужен "Бог Авраама... а не Бог философов и ученых". В рамках христианства конституируется также и специфичная для него (в сравнении с другими вероучениями теистского типа) проблема интегральной персонификации Б., а именно: проблема интерпретации Троицы. Относясь к последовательному монотеизму, христианство, тем не менее, согласно своему центральному догмату, мыслит Б. как единого в трех ипостасях (ликах): Б.-Отец, Б.-Сын и Б.-Дух Святой. Напряженный параллелизм единосущности Б., с одной стороны, и его ипостасности - с другой, инспирирует оформление внутри христианства различных версий интерпретации соотношения трех ликов Божьих, а также провоцирует движения антитринитаризма и унитаризма. В рамках ортодоксального христианства Б. трактуется как триединство ликов, которые соотносятся между собою как нераздельные и неслиянные (личностная природа Б. в христианстве позволяет использовать эти термины в коммуникативной концепции экзистенциального психоанализа - см., например, теоретическую модель "бытия-друг-с-другом" Бинсвангера). Личностное восприятие Б. как коммуникативного партнера (абсолютного Ты) задает в теистских религиях парадигмальную установку на восприятие межличностной коммуникации как таковой в качестве сакрально значимой: практически во всех теологиях теистского характера субъект-субъектные отношения моделируются - по аналогии с "богообщением" - как отношения с самоценной и самодостаточной личностью (см. концепцию "малого кайроса" - "подлинного" отношения людей друг к другу - как просверка сакральной истории сквозь ткань профанной у христианина Тиллиха или концепцию "Я - Ты" как мира одухотворенных аутентичных отношений - в противоположность утилитарно-отчужденному миру "Я - оно" - в диалогическом персонализме иудея Бубера). Оформлению такой аксиологически акцентированной установки по отношению к коммуникации способствует также и ориентация теологии на традиционную герменевтику с ее трактовкой понимания как воспроизведения исходного авторского смысла (что вполне естественно при развитии герменевтической проблематики в русле такого феномена, как экзегетика - см. Экзегетика) - в отличие от постмодернистской ориентации на "означивание", вкладывание своего смысла в деконструируемый текст или поступок другого (см. Означивание). Именно в контексте теистской интерпретации Б., коммуникации и понимания возможна вся глубина содержания описанной Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Б., вскочили и бросились друг на друга, но поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: "Забыто!". В собственно постмодернистских философских аналитиках (прежде всего, относящихся к новейшим тенденциям в развитии постмодернизма - см. After-postmodernism) понятие "Б." также осмысливается в

контексте коммуникационной парадигмы, в частности, в контексте концепции Другого (см. Другой): если Другой является, согласно этому подходу, тем единственным зеркалом, в котором может быть конституировано "Я" как таковое (см. Я), то коммуникация с Б. - это та единственная коммуникация, которая осуществляется "без посредника" (Жирар). В этом отношении "Бог - не Другой. Он - Бог. Бог - это единственное существо, о котором я не могу сказать, что это - "я", но я также не могу сказать, что Он - Другой по отношению ко мне. О каждом существе можно сказать - это не я, это - Другой... К Богу это суждение неприменимо. И именно эта неприменимость говорит о том, что есть Бог" (Гвардини). (См. также Теизм.)

М.А. Можейко

БОГДАНОВ (псевдоним), Малиновский Александр Александрович (1873-1928) - русский философ, до конца своих дней остававшийся убежденным марксистом, политик и идеолог российской социал-демократии, один из создателей партии большевиков, ученый-естествоиспытатель, писатель-фантаст. В 1893 поступил на естественное отделение Московского университета. В 1894 - арестован за участие в народовольческом Союзном Совете землячеств, исключен из университета и выслан в Тулу. В 1895 поступил, а в 1899 закончил медицинский факультет Харьковского университета. С 1896 наметился отход Б. от народовольческих идей к социал-демократизму, в 1899 Б. определил себя по убеждениям как "работника научного социализма". Осенью 1899 арестован за пропаганду и после четырехлетнего поднадзорного пребывания в Калуге и Туле примкнул в 1903 к большевикам, став ближайшим соратником Ленина. (По данным опроса учащихся средних учебных заведений России в 1903, Б. - наиболее читаемый автор-обществовед.) Принимал активное участие в революционных событиях 1905-1907. В конце 1909 вышел из большевистской партии, а после 1911 полностью отошел от политической деятельности, во время Первой мировой войны был военным врачом. Не поддержал лозунга превращения империалистической войны в гражданскую. Б. положительно оценил Февральскую (1917) революцию, считая ее способной содействовать демократическому развитию России. После Октябрьского переворота (1917) был членом президиума Коммунистической академии (1918- 1926), читал лекции в Московском университете. В 1918- 1920 принимал активное участие в Пролеткульте, не разделяя культур-экстремизма многих его представителей. С 1921 Б. занимался исключительно естественнонаучными проблемами переливания крови, омоложения организма, продления жизни. В 1926 возглавил первый в мире Институт переливания крови. Умер в результате эксперимента, поставленного на самом себе. Основные сочинения: "Краткий курс экономической науки" (1897), "Основные элементы исторического взгляда на природу" (1899), "Революция и философия" (1905), "Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904-1906)", "Очерки по философии марксизма" (1908), "Падение великого фетишизма. Вера и наука (о книге В. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм") (1910), "Философия живого опыта" (1913), "От монизма религиозного к научному" (1913), "Наука об общественном сознании" (1914), "Вопросы социализма" (1918), "Курс политической экономии" (в соавторстве с И.И. Скворцовым-Степановым, 1918-1920), "Всеобщая организационная наука (тектология)" (Ч. I-III; 1913-1922) и др. Б. явился также автором двух фантастических романов, написанных в традиции социальной утопии - "Красная звезда" (1908) и "Инженер Мэнни" (1912). Советская научная историография, в силу ряда причин идеологического характера, тенденциозно

подходила к оценке философского и идейно-политического наследия Б. Хотя сам Б. до конца своей жизни считал себя социал-марксистом, он в то же время категорически отвергал ортодоксальность в марксизме, получившую, как он полагал, широкое распространение в среде российской социал-демократии, имея в виду Плеханова и Ленина. В этом - основа всех разногласий Б. с большевиками, приведшая к 1917 к полному разрыву с ними. (Б. подверг сокрушительной критике сочинение Ленина "Материализм и эмпириокритицизм.) Наука и гражданская свобода, наука и социализм - таково философское и идейно-политическое кредо Б. На протяжении всего своего творчества Б. проводил идею: "Наука сделает философию ненужной, как уже теперь не нужна религия". Убежденность в неограниченных возможностях научного знания, вполне характерная для того времени, сочеталась у Б. с убежденностью, что общество способно поставить под свой контроль "условия жизни". Отсюда вытекали постоянные поиски таких познавательных форм ("бесконечно широких" и "бесконечно пластичных"), которые способны были бы охватить все разнообразие "беспредельно прогрессирующей жизни". В этом плане Б. обратил особое внимание на труды Оствальда и Маха, придя к выводу, что учение Маркса (в частности, его диалектика как "последнее слово научно-эволюционного метода", хотя и не достигшее "полной ясности и законченности") вполне совместимо с новейшим естественно-научным позитивизмом, монистическим пониманием общественной жизни и развития. Марксизм, по Б., "единственное в наше время по существу философское политическое течение". Эти идеи были отражены Б. в работе "Эмпириомонизм. Статьи по философии (1904- 1906)", в которой была сделана попытка разработать единую познавательную картину мира с "организационной точки зрения, т.е. как процесса формирования, борьбы и взаимодействия комплексов и систем различных типов и ступеней организованности". В "Философии живого опыта" Б. продолжил развитие идей эмпириомонизма, а в работе "От монизма религиозного к научному" дал обоснование борьбы за научный монизм, устраняющий философию вообще. По Б., философские понятия - дух, материя, субстанция и т.п. - суть "идолы и фетиши познания, порожденные трудовыми отношениями в определенные эпохи и не имеющие смысла за их пределами. Их можно заменить универсальным понятием "энергии", служащим познанию для того, чтобы "представить все явления как соизмеримые". Вслед за Махом, Б. осуществил собственную интерпретацию сдвигов в гносеологической ситуации в контексте революции в физике. В отличие от Ленина, реально отстаивавшего в границах данной проблематики уровень решений философии Дидро, Б. стремился двигаться вперед. Именно в философии эмпириомонизма Б. нащупал отдельные нити к "организационному подходу", приведшему к созданной им "организационной науке" - "тектологии", обобщившей интегративные тенденции в естественно-научном и социальном познании. Сам Б. определил тектологию как "общее учение о нормах и законах организации всяких элементов природы, практики и мышления". Будущее показало, что некоторые положения тектологии Б. предвосхитили идеи кибернетики (принцип обратной связи, идея моделирования и др.), а сама теоретическая концепция оценивается как первая серьезная попытка системно-кибернетического анализа функционирования социальных структур и управления ими. В основе социальной концепции Б. лежала трудовая теория общества, краеугольный камень которой, согласно Б., - "теория трудовой стоимости в той коллективистической форме, которая дана Марксом". Социализм представляется Б. как нетоварная хозяйственная система с происходящими в ней на всех социальных уровнях процессами обобществления, органически ей присущими и претворяемых в жизнь классом социалистических пролетариев, т.к. именно он "совмещает в себе функции организатора и исполнителя и воплощает опыт коллективной человеческой практики". Второй

составляющей богдановской концепции социализма являются представления об организации человеческого общества через организацию человеческого знания, через "научно-организованный труд". "Все - трудящиеся, и в сфере труда они удовлетворяют жажду творчества... Они совершенствуют технику и познание - а, стало быть, и собственную природу". И тектология как всеобщая организационная наука была задумана Б. именно как наука о строительстве социализма на основе всего социально-экономического и культурного опыта, накопленного человечеством. Концепция социализма Б. (по обозначенным им методам борьбы промышленного пролетариата и средствам достижения поставленных целей) значительно отличалась от ленинско-большевистской. Б. скептически относился к идее диктатуры пролетариата, а мировая война привела его к выводу о неготовности реального европейского пролетариата к роли класса - строителя социализма. При этом Б. до конца считал рабочий класс единственной движущей силой социалистических преобразований, но в рамках особой формы рабочего движения - через преодоление его "культурной несамостоятельности", через его "культурное вызревание" при буржуазно-демократическом строе (лозунги Рабочего Университета, Рабочей Энциклопедии и пролетарского искусства). Б. не признавал социалистический характер Октября 1917, считая этот переворот отказом от теории марксизма, сдачей позиций социализма, обосновывая данную идею тем, что движущей силой Октября был не рабочий класс, а солдатские массы, армия. Б. резко осудил политику военного ("государственного") коммунизма, назвав его "ублюдком капитализма", не верил в способность Советов стать основой государственно-правового устройства общества. Именно Б. ввел в оборот обозначения "военный коммунизм", "государство-коммуна", "совизношенность" ("советская изношенность"). По мысли Б., из его записной книжки о работе Ленина "Материализм и эмпириокритицизм": "в борьбе за единоличную диктатуру он /Ленин - Е.П./ был объективно прав: таков был уровень его стада, это была необходимость; а единичные, случайно развившиеся сильные индивидуальности европейского типа не могли столько прибавить, сколько отнять, подрывая самым своим существованием в организации основной ее, авторитарный тип связи - при его ограниченном образовании, целые области "духа" его стада остались бы вне его контроля, под воздействием этих индивидуальностей. Отсюда попытки захватить и эти области, ребяческие, но через 10-15 лет имевшие успех, который свидетельствует о поразительном умственном рабстве стада (профессора, цитирующие с благоговением детскую книгу)". (См. Тектология.)

Е.М. Прилепко

БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. в 1929) - французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: "Система вещей" (1968), "К критике политической экономии знака" (1972), "Зеркало производства" (1975), "Символический обмен и смерть" (1976), "В тени молчаливого большинства" (1978), "О совращении" (1979), "Симулякры и симуляции" (1981), "Фатальные стратегии" (1983), "Америка" (1986), "Экстаз коммуникации" (1987), "Прозрачность Зла" (1990), "Год 2000 может не наступить" и др. Оригинальный философский дискурс Б. представляет из себя гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику. Его стиль и письмо скорее можно отнести к интеллектуальной прозе и модной литературе, нежели чем к академической философии, что нередко рассматривалось как повод стигматизировать его идеи как маргинальные и псевдо-, нефилософские. Б.

преподает в Парижском университете, читает лекции в университетах Европы, США и Австралии. Всегда рациональный "дискурс вещей" (товаров) и их производства, дискурс объекта потребления как знаковой функции структурирует, по Б., поведение человека ("дискурс субъекта"). Не потребности являются основанием для производства товара, а наоборот - машина производства и потребления производит "потребности". В акте потребления потребляются не товары, а вся система объектов как .знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению; а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их "отовариванию" и приобретению ими меновой стоимости. "Язык" вещей классифицирует мир еще до его представления в обыденном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта "система управляемой персонализации" осознается потребителем как свобода - свобода владеть вещами. Б. считает, что быть свободным в обществе потребления, на самом деле, означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в "успокоительную регрессию в вещи". Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. Объекты есть категории объектов, тирания которых задает категории личности. Места в социальной иерархии помечены/означены обладанием вещами определенного класса. Знаковый код - всегда обобщенная рациональная модель - и снятый в нем принцип эквивалентности монопольно организуют поля власти и порядка. Потребление - это тоже своего рода бизнес, труд, когда мы инвестируем собственные смыслы и значения в систему дискурса объектов. В самом акте потребления, в "волшебстве покупки" совершается, по Б., бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм. Дискурс объектов как парадигма языка, коммуникации и идентичности вытеснил символический обмен - тот социальный институт, который в архаических обществах определял поведение и коммуникацию до и без всякого осознания и рационализации. Символический обмен выстраивается относительно субъекта и символов его присутствия; принципом интерактивности здесь является не симметрия эквивалентного обмена, а асимметрия дара, дарения, жертвоприношения - т.е. принцип неравенства или амбивалентности. Потребительская стоимость и ее функциональная, жизненно-практическая основа в фатальном жесте отрицания подменяются меновой - т.е. рыночной, фундированной принципом эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее и этот "фетишизм потребительской стоимости", также известный в марксистской политэкономической теории как проблема отчуждения, становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, подпадая под "монополию кода" (торговая марка, стэндинг). Объект становится единством знака и товара; отныне товар - это всегда знак, а знак - всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит реальности. В дискурсе рекламы, организующем приобретение вещи через приобретение ее смысла и управление желаниями, воображаемое и бессознательное переходят в реальность. Эту работу проделывает знак, однако при этом он сам производит свои референты и значения; мир и реальность, согласно Б., - отражения означающего, его эффекты, его своеобразные фантазматические модусы. И теперь отчуждение уже исчерпало себя - наступил "экстаз коммуникации", как позже отметит Б. В этом пункте Б. радикально критически расходится со структурализмом и марксизмом: в знаковой форме стоимости доминирует

означающее, что разрушает основную структуралистскую пару означаемое/означающее; политэкономические формулы стоимости перестают работать в мире диктатуры знака. Б. подчеркивает, что знаки в принципе стремятся порвать со значениями и референциями, что они стремятся взаимодействовать только между собой. Вся эта знаковообъектная машина обосабливается в самодостаточную систему, которая в пределе стремится поглотить вселенную. Система порождает свое иное, своего Другого. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода стремится захватить идеология, полагает Б. Поэтому идеология не есть форма ложного сознания, как ее рассматривает марксизм. Идеологический дискурс досознателен, он достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он, как и сами коды, порождает коннотации, а не денотации; он паразитирует на мультипликации знаков, он - уродливый мутант, экскремент, всегда исчезающий остаток. Поэтому, строго говоря, здесь уже нельзя даже вести речь об идеологии. Б. приходит к выводу, что идеологии больше нет - есть лишь симуляция. В результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от своих референтов и получают полную автономность сигналов - "симулякров", воспроизводящих и транслирующих смыслы, неадекватные происходящим событиям, и факты, не поддающиеся однозначной оценке. По мысли Б., произошла "истинная революция" - революция симуляции знака-кода (симулякра), закрывшая повестку дня двух предшествующих (тоже "истинных" - в отличии от пролетарской) революций - революции про-симулякров "подделки" Ренессанса и "производства" индустриального века. Утрачивают свою состоятельность как симулякры-подделки эпохи Возрождения - т.е. принципы традиции, касты, естественного закона, сакрального и религии, так и симулякры-продукция индустриальной революции - принципы эквивалентности, авангарда, класса, идеологии, труда и производства. Закрыта, согласно Б., и повестка дня теорий, рожденных индустриализмом: антропологии, политэкономии, структурализма, семиотики, психоанализа, которые лишь маскировали террор системы, создавали ей "алиби". Восшествие симулякра стирает и сам механизм революции, а взамен симуляция порождает мир катастроф. Концептуальная реверсия гиперкритики адресуется Б. и самому себе, идеям своих ранних работ: системы объектов больше нет, есть "операциональная белизна" имманентной функциональной поверхности операций и коммуникаций - медиум-симулякр насилует реальность, утрата объекта становится аллегорией смерти. Симулякр у Б. "превзошел" историю: он создал "массы" (вместо классов) и они остановили исторический процесс. "Массы" - молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно не социальной и сверхсоциальной, совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они поглощают всю энергию и информацию, растворяя при этом все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат - они безмолвны, как звери. Наивно полагать, считает Б., что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением ["mass(age) is the message"]. Вероятно, массы превосходят в

этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ - это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию социализации, а, напротив, излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический "вес" и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять - все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели. Симулякр формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или сокрыто. Все, наоборот, становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности. Б. называет это гиперреальностью. Она порождена "техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения" (образов, звуков и пр.). Бесконечная репродукция, микродетализация объектов, превращение их в модельные серии - вот определение "реального" как гиперреальности. Здесь реальные объекты дереализуются и абсорбируются симулякрами. Вещи теперь слишком правдивы, слишком близки, слишком детально различимы (детали пола порнографии, атомы звука в квадрофонии и пр.); они выведены в сверхочевидность галлюцинации деталей. Прозрачность упраздняет дистанцию, в жадной "прожорливости взгляда" мы сливаемся с объектом в непристойной близости. Поэтому в гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность: "Это какой-то раж... стремление все вывести на чистую воду и подвести под юрисдикцию знаков... Мы погрязли в этой либерализации, которая есть ни что иное, как постоянное разрастание непристойности. Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности". Непристойность означает гипер-представленность вещей. Именно в непристойности Б. видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения. Мы, отмечает Б., поглощены гиперреальностью, а значит ввергнуты в непристойность. Гиперреальность и непристойность характеризуют фатальный и радикальный антагонизм мира. Ни диалектический или любой иной синтез, ни эквивалентность или тождество, но радикальная амбивалентность оппозиций создает мир симулякров и катастроф. Все стремится вырваться за пределы, стать экстремальным; все захвачено симулякром и превращено в бесконечную собственную гипертрофию: мода - более прекрасна, чем само прекрасное; порнография более сексуальна, чем сам секс; терроризм - это больше насилие, чем само насилие; катастрофа более событийна, чем само событие. Это более не трагедия отчуждения, а экстаз коммуникации. Войдя в это экстатическое состояние, пережив экстремальное свершение, все в мире гиперреальности, согласно Б., перестает быть собой. Вселенная становится холодной и объектной; на ее сцене больше невозможен спектакль - в лучшем случае состоится банальная церемония; порнография сменила сексуальность; насилие замещено террором; информация упразднила знание. Амбивалентность катастрофы обозначает границы кода - это смерть. Нет более никакой диалектики, есть движение к пределу и за предел - к смерти. Главный актор этой культуры катастроф - средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как поверхность знака, компьютер и передовые технологии, молчаливое большинство масс. Параноидального субъекта индустриальной эпохи "стирает" новый субъект-шизофреник, "больной" шизофренией имманентной распущенности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств. Наоборот, речь идет о полном гипер-контакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник "становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью...". Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов,

позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клона-двойника. Двойник - таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизосубъект - атом молчаливого большинства масс - гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре=машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминалы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демиурга, актора-игрока уже сыграна. Согласно Б., "банальная стратегия" контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна. Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только "фатальная стратегия" перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстатического цинизма, вхождение в игру по его правилам. Объект должен нас совратить, а мы должны отдаться объекту. Очарование "совращения" и бессмысленности аннулирует метафизический "принцип Добра". Фатальная стратегия следует "принципу Зла", который находится вне логики стоимости и исключает позицию и категории субъекта - причинность, время, пространство, целеполагание и т.д. Следовать фатальной стратегии в "прозрачности Зла" и требует постмодерный мир, который Б. характеризует как состояние "после оргии". Оргия закончена, все уже сбылось, все силы - политические, сексуальные, критические, производственные и пр. - освобождены, утопии "реализованы". Теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оргиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы, делая вид, что этого еще не было. Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться и мутировать в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности (прогресса, богатства, демократии и пр.) утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру как метастазы опухоли и проникают везде, просачиваясь и друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и т.д. теперь присутствуют везде и значит нигде. Политика сексуальна, бизнес - это спорт, экономика неотличима от политики и т.д. Ценности более невозможно идентифицировать, культура стала транскультурой, политика - трансполитикой, сексуальность - транссексуальностью, экономика - трансэкономикой. Все подверглось "радикальному извращению" и погрузилось в ад воспроизводства, в "ад того же самого". Другой как принцип различения стал знаком-товаром на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На место Другого, по мысли Б., возведен Тот же самый (=объект) - главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симулякре Другого, на теле Того же самого паразитируют и вынашивают свое могущество машины: сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он "отключен от Другого". Как полагает Б., нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзии, нет Другого, который единственный "позволяет мне не повторяться до бесконечности". По Б., "между тем, все наше общество с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации, интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании в обществе средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя... Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность Зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено". Мир культуры Запада препарируется дискурсивным симулякром гиперкритики Б. как тело гигантского полуживого и одновременно

сверхактивного мутанта - бессмертного и вечно самотождественного в своей оргиастической симуляции воспроизводства. Имя и совершенное воплощение этого мутанта - Америка. По мысли Б., ничто и никто больше не приходит извне; все исходит только от нас самих. Мы не ждем гостей и чужды гостеприимства. Другие культуры очень гостеприимны, замечает Б., именно это делает их культурами, ибо гость - это всегда Другой. (См. также Бинаризм, "Логика Пер-Ноэля", Порнография, Постистория, Симулякр, Симуляция, Соблазн, Социальное.)

Д.В. Галкин

БОЛИНГБРОК (Bolingbroke) Генри Сент-Джон (1678-1751), виконт (1712) - английский государственный деятель, философ, публицист. Первый английский теоретик истории как науки. Учился в колледже в Итоне. Почетный доктор Оксфордского университета (1702). Член парламента (1701), военный министр (1704-1708), государственный секретарь (1710-1714). Возглавлял кабинет министров (1714). В философии примыкал к идеям и концепциям Локка и Шефтсбери. Основные работы: "Письма об изучении и пользе истории" (1735, впервые опубликованы в 1752; в 18 в. в Англии вышло пять изданий этой работы, во Франции - также пять, четырежды "Письма..." издавались в 18 в. на немецком языке), "Рассуждение о партиях" (1733-1734), "Идея о Короле-Патриоте" (1749), "Философские труды" (собрание эссе и разноплановых интеллектуально-литературных опусов, написанных в 1727-1733, изданы в 1754) и др. (пятитомное собрание сочинений Б. было издано посмертно, в 1754). В контексте разделяемых общефилософских парадигм Б. вполне в духе своего времени выступал как сторонник эмпиризма и сенсуализма, как приверженец системы Мальбранша, полагая, что то обстоятельство, что "природа по видимости или на самом деле как бы подсказывает нам даже сложные формы идей и отношений, равно как и идеи субстанции, не вызывает сомнений". Более того, по Б., даже "планы" и "способы" интеллектуальной рефлексии людей фундируются самой "природой". (Б. писал: "Я рассматриваю систематическое созерцание природы, под которой я понимаю всю систему божественного творения, поскольку она нам открыта, как универсальный источник всех наук, в том числе теологии и этики".) В противовес явной гносеологической и политической ангажированности интеллектуалов Нового времени Б. ориентировался на ценности античного философствования с элементами ренессансного мировосприятия. Тексты Б. предлагают читателю, скорее, проникнуться авторским видением мира, нежели принуждают его к согласию посредством изощренной аргументации. Творчество Б. было своеобычным возрождением традиций творчества древнегреческих рапсодов, содержащим при этом элементы свободомыслия и деизма. По мнению Б., "истинному христианству учил Господь. Теологическое же христианство - это религия, изобретенная людьми и своей претензией на непогрешимость первого сокрушившая его. Человеческие страсти, человеческие интересы, человеческие заблуждения - и не только тех или других докторов богословия, а всех экуменических церковных соборов - от Никейского до Тридентского, каждый из которых внес свою лепту в составление современной путанно-непоследовательной и разбухшей системы теологического христианства". В одном из писем к Свифту Б. подчеркивал: "Если под свободомыслящим человеком Вы понимаете человека, свободно пользующегося собственным разумом и доискивающегося до истины без пристрастия и без предубеждений, неизменно ей приверженного, Вы имеете в виду мудрого и честного

человека, которым и я стремлюсь быть. Способность различать правое и неправое, истину и ложь - способность, которую мы называем разумом и здравым смыслом, которая каждому дарується нашим щедрым Творцом, но которую большинство людей, пренебрегших ею, утеряло, является светом разума и должна руководить всеми его действиями. Отбросить это правило и направлять нашу мысль божественным откровением - столь же абсурдно, как лишить себя глаз, отправляясь в путь". Трактуя в качестве основания этики "универсальную благожелательность", Б. понимал под последней "себялюбие" ("истинное себялюбие и социабельность - одно и то же... создатель учредил, что они совпадают"). По мнению Б., "все личные и общественные несчастья" проистекают из того, что "близкое, хотя и меньшее, благо будет определять поведение большинства людей в противовес гораздо большему, но более отдаленному - даже по нашим собственным меркам - благу". "Моментальные" и "могущественные" страсти несоизмеримо более эффективно обусловливают поведение человека нежели "медленный" и "холодный" разум - полагал Б. Философские взгляды и предположения Б. были призваны стимулировать реальную просветительскую значимость его моральных оценок, формулируемых в контексте достаточно оригинальных описаний исторического процесса. (Ряд фундаментальных идей Б. по вопросам методологии и философии истории - о задачах постижения и "пользе" истории, о способах изучения ее, о критериях различения в ней главного и второстепенного, о степени достоверности древнеримской и ветхозаветной историографии - оказали существенное влияние на творчество Вольтера и традиционно приписываются последнему.) Главное для Б., в этом смысле, раскрытие потенциала исторического материала для нужд не только настоящего, но и будущего. Согласно Б., историческое познание - предпосылка и основа человеческого познания как такового: история у Б. суть философия, наставляющая людей верным правилам поведения в общественной и частной жизни. ("Поскольку период чудес и откровений остался позади, у человека нет иного способа знать о грядущем, чем попытаться предвидеть его, исходя из истории прошлого и настоящего".) Б. отлучал от подлинной истории тех, для кого история - или забава, или способ сбора салонных анекдотов, или нудная профессия, или средство обретения ученой славы. Традиционалистской "эрудитски-эмоциональной" трактовке истории Б. противопоставил рационально-экспериментальную методику ее постижения в духе высших образцов Просвещения. По Б., философское осмысление истории предполагает не столько конструирование абстрактной теории исторического процесса, сколько исследование реальной истории как процедур духовной деятельности людей в области политики, этики, права, сопряженное с рациональной критикой исторической традиции библейского типа. Б. отмечал, что "история с умыслом и систематически фальсифицировалась во все времена и что пристрастие и предубеждение - причины как произвольных, так и непроизвольных ошибок даже в лучших из историй". По Б., в этой области "церковные власти во все времена показывали пример". Тем не менее, утверждал Б., это "не может и не должно служить основой для беспредельного скепсиса в отношении достоверности всей истории". Достаточно надежным эмпирическим основанием для истории нового времени Б. рассматривал "множество историй, исторических хроник и мемуаров, заполнивших библиотеки со времени возрождения наук и начала книгопечатания". Значительно опередила свое время мысль Б. о принципиальной изменчивости историко-научных интересов людей, вызываемых текучестью сопряженного "событийного ряда": "...даже в зрелом возрасте наше желание знать, что произошло в прошлом, подчинено исключительно нашему желанию соотнести это с тем, что случилось в наши дни...". При этом, согласно мнению Б., "объективно обусловленное сцепление" этого ряда приводит к тому, что, в частности, "новая история показывает причины в тех случаях, когда современный опыт видит одни

только следствия". Особый акцент Б. делает на ответственности в выборе аксиологических установок как самим историком, так и самим читателем. (Раздумывая о замысле очередного труда, Б. писал: "...не обращая внимания на суждения и практику даже ученого мира, я очень хочу изложить всем мои собственные".) Наделяя интеллектуальную элиту Англии привилегией свободомыслия (размышления современника о "божественной природе королевской власти" как источнике монархических прерогатив Б. обозначил как "тупое и рабское представление", как "один из величайших абсурдов, когда-либо изложенных на бумаге"). Б. считал возможным и оправданным доминирование религиозных максим в сознании народа, отстаивая, впрочем, мысль о желательности определенной их модернизации. Б. был убежден в здравости идеи "суда исторической справедливости" - пусть и в том облике, когда под идеей оценки ушедших правителей воздают должное вождям современным, выступающим "под реальными именами".

А.А. Грицанов

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (1903-1991) - немецкий философ. Доктор наук по теоретической физике (1925). После знакомства с трудами Хайдеггера начинает профессионально заниматься философией, защищает докторскую диссертацию по философии Ф.Якоби. Профессор философии и педагогики (Геттинген, 1931-1939; Майнц, 1946-1953; Тюбинген, 1953-1970), профессор психологии и педагогики (Гисен, 1939-1946). Почетный доктор Страсбургского университета (1975). Основные сочинения (всего порядка 30 книг): "Философия жизни Ф.Х. Якоби" (1933), "Дильтей. Введение в его философию" (1936), "Сущность настроений" (1941), "Экзистенциальная философия" (1943, семь переизданий к 1992), "Человек и пространство" (1953), "Новая защищенность. Проблема преодоления экзистенциализма" (1955), "Рильке как поэт нашего времени" (1956), "Философия жизни" (1958), "Мера и чрезмерность человека" (1962), "Французский экзистенциализм" (1965), "Философия познания" (в двух томах: 1970, 1975), "Исследования по герменевтике" (в двух томах: 1982, 1983) и т.д. Базовыми философскими программами, конституировавшими философское творчество Б., выступали: а) разработка "новой теории познания", фундируемой герменевтическим истолкованием "целей, сущности и функций познания во взаимосвязи с жизнью человека"; б) дополнение герменевтической "историчности" личностной составляющей; в) "этическая" трансформация иррационализма и нигилизма философии первой половины 20 в. акцентированно оптимистическим мировоззрением плюралистической "философии добродетелей". Главную задачу собственной рефлексии экзистенциальной философии Б. видит в представлении ее как целостного течения, несмотря на ее различные формы проявления у отдельных мыслителей. Б. намечает путь ее "преодоления", высветляя основные категории философии экзистенциализма и предлагает позитивное их рассмотрение. Для этого Б. рассматривает ключевые позиции "философии жизни", инициировавшей, по его мнению, бытие экзистенциальной философии, и, в частности, тезис о текучести, изменчивости всего существующего. Именно последнее положение заставило экзистенциальных мыслителей сформировать "нечто", что давало бы опору человеку в его бытии: "Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора, понятием существования". Б. анализирует эволюцию понятия "существование" до его конкретизации в качестве "человеческого

существования". Б. противопоставляет гегелевского "абстрактного мыслителя", уклоняющегося от решения задач в своей жизни "существующему мыслителю", чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями жизни. Пытаясь осмыслить сущность философии экзистенциализма, Б. ссылается на Хайдеггера, который представлял свои философские интенции не в качестве экзистенциальной философии, но как "онтологию человеческого бытия". Именно эта ссылка дает возможность Б. определить экзистенциальную философию как постоянно выходящую за свои пределы, и поэтому выступающую у каждого мыслителя "лишь частью того обширного целого, которое само больше не должно постигаться исходя из экзистенциальной философии". Отсюда невозможность свести философию экзистенциализма к отдельному мыслителю: "Заложенное в понятии существования голос "что", которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения ее специфического требования именно в этом понятии, с особенной остротой подчеркивает, что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого содержательного истолкования". Существование может быть лишь целиком обретено или целиком утеряно, но как "внутреннее" оно не противостоит внешнему, а дается путем "основополагающего прыжка", трансцензуса: "Существование исчезает, как только его полагают схваченным, и присутствует лишь в бесконечном свершении самого этого отрицания". Больнов поясняет эту характеристику на примере "негативной теологии": последняя полагает, что сущность Бога можно постичь лишь косвенно за счет выдвижения и последующего отрицания любого возможного о нем высказывания, чтобы в процессе этого отрицания постичь непосредственно уже неизрекаемую сущность Бога. Опыт экзистенциального переживания строится на почве страха и отчаяния в результате высочайшего напряжения: "Ничто" является не тем, в чем человек растворяется, а тем, что отбрасывает человека к самому себе". В связи с этим понятие человеческого существования, позволяющее его отличить от всех внешних предметов, выявляет способность человека относиться к самому себе. Одновременно с существованием как отношением к самому себе полагается, по мысли Б., трансценденция, соотнесенность с иным, преодоление, переход. Движение существования осуществляется лишь при сопротивлении окружающей ему действительности, поэтому мир в экзистенциальной философии предстает как враждебный, тревожный: "Мир - то, посредством чего человеческое бытие оказывается существенным образом ограниченно". Мир дает нам некое сообщество, совместное бытие, доказательством которого выступает одиночество: "Другой может отсутствовать лишь в совместном бытии". Человеческое существование характеризуется, по Б., двумя модусами: подлинностью и неподлинностью. Прорыв к подлинности предполагает отход от "массы" или законов "Man", нивелирующих человека, уничтожающих его "единственность". Мир, указывает Б. становится лишенным смысла фоном, а человек в своем личном бытии не способен еще обрести свою сущность. Б. различает личное бытие и экзистенциальное существование, которое предстает как собственная возможность человека, цель, предоставленная личному бытию: "Сущность личного бытия заключена в его существовании". Противопоставляя бездушной коллективности коммуникацию, как прорыв к подлинности в своем самоопределении, Б. не дает человеку полных гарантий: коммуникация, с его точки зрения, характеризуется открытостью и вовлеченностью, что само по себе не исключает риска непонимания, использования человека в чьих-то целях. Следствием этого выступает "пограничная ситуация" , где граница - то, что определяет человека, некая его глубинная сущность, но не ограничение извне: "Мы становимся сами собой тогда, когда с открытым взором вступаем в пограничную ситуацию". Здесь со всей полнотой разворачивают себя такие экзистенциалы как отчаяние, страх, смерть,

заставляющие человека отказываться принимать разумность мира, понимать самого себя. Но лишь "победивший страх", осознавший абсурдность человеческого существования обретает свободу и защищенность - полагает экзистенциальная философия. Последним прибежищем человеческого существования выступает смерть: "Вопрос о смерти - это вопрос, что означает смерть в качестве предстоящего конца человеческой жизни". Б. интерпретирует поэзию Р.-М.Рильке, который предлагает смерть в качестве собственного результата в жизни человека, последнего крика души: "Господи, дай каждому его собственную смерть!". Смерть преподносится как плод; то, что зачаточно включено в нашу жизнь и что должно нами в ней заботливо выращиваться: "Лишь за счет знания о смерти человеческая жизнь вздымается к его (подлинного существования) вершине". Страх перед смертью, потрясающий все существо человека, касается не его органического состояния, но духовного: "Это страх относительно ценности пропадающего личного бытия". Смерть выбивает человека из повседневности и опрокидывает его планы и расчеты, но обладая "двойным направлением" она в тоже время заставляет перетряхнуть себя и задуматься об абсолютно существенном, что выразилось в понятии "решимости". В решимости, поясняет Больнов, достигается такое состояние человеческой жизни, в котором абсолютная внутренняя ценность отдельного мгновения делается независимо от его временного протяжения. Это состояние характеризуется предельным напряжением, дающим смысл не сколько из достижимого успеха, но из "безусловности вовлеченности". Экзистенциальная философия различает природное и экзистенциальное мгновение. В последнем, протекающим как миг, присутствует исполнение вечного. Временность как структурная форма, выражающая конечность человеческого существования обнаруживается и в историчности. Экзистенциальную философию, по Б., волнует поведение человека по отношению к той или иной исторической реальности: тревожное отношение к миру повторяется и в отношении к исторической действительности и наполняет жизнь человека "героическо-трагическим" существованием. Б. отталкивается от исходных посылок философии существования, но как уже указывалось, считает основной своей задачей осмысление ее, и соответственно, переосмысление сущности человеческого существования. Человек способен преодолеть самого себя, занять собственную позицию, найти свой "дом" вне дома: "Антропологическая функция дома становится проблемой там, где мир обнаруживается в его неуютности, тревоге и опасности... Поэтому дорога к пониманию (значению) дома ведет через экзистенциальный опыт (познания) бездомности человека". Б. апеллирует к разуму человека и мере, способным дать новые ценности, что обретается в результате постоянной работы духа человека. Повторение человеком самого себя, возвращение дает возможность достичь своей цели: "Человек живет в противоречии со своей внутренней сущностью и своим фактическим состоянием, но ему дана внутренняя перспектива поворота, чтобы возвратиться к своей собственной сущности". Новые экзистенциалы, которые предлагаются Б., способны, по его мнению, обуздать поток иррациональных сил в человеке, проявляющихся в разрушительной силе техники, функционализации жизни. В работе "Мера и чрезмерность человека" Б. подчеркивает значимость пропорции между рациональным и иррациональным, которое обретается верой в самого себя, "решимостью" и вовлеченностью. Попытка придать экзистенциальной философии позитивную направленность обозначила гуманистический пафос перспектив человека, пробуждающих его нравственные силы, заложенные в экзистенции. Последние годы жизни Б. занимают вопросы теории познания. Нравственное совершенствование человека связывается им с общением, в котором язык объявляется универсальным средством воспитания: через Слово идет развитие добродетелей индивида. "Человекоцентрированность"

произведений Б. наглядно подтверждает то, что любые философские изыски 20 в. отторгают проблематику "онтологий Вселенной", утверждая в статусе "основного вопроса философии" всевозможные тематизмы "человековедения".

Т.В. Комиссарова

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

И.А. Нестерович

БОНХЁФФЕР (Bonhoefer) Дитрих (1906-1945) - немецкий лютеранский пастор и теолог. Изучал теологию в Тюбингенском, а затем в Берлинском университете (под руководством А. фон Гарнака), защитил докторскую диссертацию (1927). Большое влияние на мышление Б. оказал К.Барт. В 1928-1929 Б. работал помощником пастора в немецкой евангелической общине в Барселоне (Испания), в 1930-1931 стажировался в Объединенной теологической семинарии (Нью-Йорк). В 1931 Б. приступил к преподаванию теологии в Берлинском университете и в том же году стал лютеранским пастором. Отвергая национал-социалистическую идеологию, Б. определенное время чувствовал себя связанным лютеранским учением о двух царствах, разделяющим сферы влияния церкви и государства. В апреле 1933 нацистское правительство запретило лицам еврейского происхождения занимать официальные должности не только на государственной службе, но и в церкви. Б. выступил с резким протестом. В конце 1933 Б. уехал в Англию, приняв перед этим участие в организации т.наз. Исповедующей церкви, которая сопротивлялась влиянию нацистов в евангелической церкви. В 1935 Б. возвращается в Германию, где он организовал и возглавил одну из семинарий Исповедующей церкви. В 1936 нацисты лишили его права на преподавательскую деятельность, за этим последовали запреты на выступления и публикации. После второго краткого визита в Нью-Йорк (1939) Б. стал активным членом подпольной антигитлеровской группы. Арестован в 1943 за участие в заговоре против Гитлера, казнен 9.04.1945. Основные труды: "Sanctorum communio" (1927), "Акт и бытие" (1930), "Жизнь сообща" (1938), "Этика" (1949) и др. Письма из тюрьмы Б. были опубликованы посмертно под названием "Сопротивление и покорность" (1951). Основная идея теологических построений Б. заключалась в том, что подлинным может и должно считаться посюстороннее, "безрелигиозное" христианство. По мысли Б., в религии Бог, измысливаемый человеком в потустороннем мире, выступает как "заместитель" человека, компенсирующий его незнание и слабость ("религиозные люди говорят о Боге, когда человеческое познание... дошло до предела, или когда человеческие силы пасуют; причем это всегда deux ex machina - они призывают его либо для мнимого разрешения неразрешимых проблем, либо как силу перед лицом человеческого бессилия, т.е. всегда эксплуатируя человеческие слабости или пребывая на пределе человеческих сил"). Мир, по Б., достиг "совершеннолетия"; человек не нуждается в Божественной опеке; Иисус Христос, некогда вошедший в мир и ставший человеком, не является более "предметом религии". ("Как можем мы говорить о Боге - без религии, т.е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т.д.? Как можем мы говорить - или, может быть, об этом даже нельзя "говорить" как прежде - "мирским" языком о "Боге", как можем мы быть "мирскими и безрелигиозными" христианами, как можем мы быть экклесией, вызванными, не считая себя избранниками в религиозном плане, а относя себя всецело к миру? Тогда Христос уже больше не предмет религии, а нечто иное, действительно Господь мира".) Настоящее христианство пришло на смену последней; Бог уже не представляет собой наивысшее трансцендентное существо, выступая собственно действительностью. ("Запредельность" Бога - это не запредельность нашей способности познания! Гносеологическая трансцендентность не имеет никакого отношения к трансцендентности Бога. Бог трансцендентен посреди нашей жизни. Церковь стоит не там, где кончаются человеческие возможности, не на околице, но посреди села [...] Наша задача - найти Бога в том, что мы познаем, а не в том, что мы не познаем; Бог хочет быть постигнутым нами не в неразрешенных вопросах, а в разгаданных проблемах. Это справедливо для взаимоотношения Бога и научного познания".) Тем самым, согласно Б., изменяется

основание традиционной веры - ее замещает принятие людьми на себя особых обязательств, "жизнь в существовании для других", участие таким образом в бытии Христа ("...Бог как моральная, политическая, естественнонаучная рабочая гипотеза отменен, преодолен; точно так же как и в смысле философской и религиозной гипотезы (Фейербах). Интеллектуальная честность требует отказа от этой рабочей гипотезы или исключения ее в максимально широких пределах. Набожного ученого-естественника, медика и т.п. нужно отнести к двуполым существам... Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезбоженном мире... Быть христианином не значит быть религиозным на тот или иной манер, строить из себя по какой-либо методике грешника, кающегося или святого; быть христианином значит быть человеком; Христос творит в нас не какой-то тип человека, но Человека. Христианин не совершает религиозного акта, а участвует в страданиях Бога в мирской жизни".) В основании "безрелигиозного" христианства Б. помещал этические нормы, предполагающие активное служение человеку и сопротивление всему бесчеловечному. Б. подтвердил точку зрения евангелической церкви и диалектической теологии в интерпретации К.Барта, согласно которой суть христианства состоит не в том, что люди могут сделать для Бога, а в том, что Бог сделал для людей. Б. резко выступал против любых попыток сочетать христианство с любыми другими идеологиями, будь то нацизм или религиозные и этические теории либеральных теологов 19 в.

А.А. Грицанов

БОРХЕС (Borges) Хорхе Луис (1899-1986) - аргентинский мыслитель и писатель. Классик жанра эссе-новелл. Президент Аргентинского общества писателей (1950). Директор Национальной библиотеки Аргентины (1955). Удостоен литературной премии Форментор (1961). Основные сочинения: сборники "Страсть к Буэнос-Айресу" (1923), "Луна напротив" (1925), "Расследования" (1925), "Пространство надежды" (1926), "Язык аргентинцев" (1928), "Обсуждение" (1932), "Всемирная история низости" (1935), "История вечности" (1936), "Замурованные тексты" (1936-1940), "Сад расходящихся тропок" (1942), "Вымышленные истории" (1944), "Алеф" (1949), "Новые расследования" (1952), "Создатель" (1960), "Иной и прежний" (1964), "Хвала тьме" (1969), "Сообщение Броуди" (1970), "Золото тигров" (1972), "Предисловия" (1975), "Книга песка" (1975), "Сокровенная роза" (1975), "Железная монета" (1976), "Думая вслух" (1979), "Тайнопись" (1981), "Девять очерков о Данте" (1982), "Семь вечеров" (1982), "25 августа 1983 года" (1983), "Порука" (1985); "Антология фантастической литературы" (совместно с А.Бьой Касаресом и С.Окампо, 1943), "Антология германских литератур" (совместно с Д.Инхеньерос, 1951), "Введение в английскую литературу" (совместно с М.Э.Васкес, 1965), "Книга о воображаемых существах" (совместно с М.Герреро, 1967), "Руководство по фантастической зоологии" (совместно с М.Герреро, 1967), "Введение в литературу США" (совместно с Э.Самбараин де Торрес, 1967), "История ночи" (1977), "Что такое буддизм" (совместно с А.Хурадо, 1977), "Краткая антология англосаксонской литературы" (совместно с М.Кодама, 1978) и др. Главными темами творчества Б., локализуемого им самим в интервале между смысловыми полюсами-циклами "мифологии окраин" и "игр со временем и пространством", выступили: универсальное, неизбывное, вневременное состояние творческого томления человеческого духа; интеллектуальный героизм разума, готового в погоне за ответами на загадки бытия преступить черту жизни и смерти; пафос и значимость

религиозно-философских исканий и борений в истории людей; литературно-просветительский потенциал философских и теологических систем; эстетическая общность и ценность самых разнообразных, порой даже взаимоисключающих, этических учений. История культуры, разворачивающаяся в гиперпространстве всемирной Библиотеки ("бесконечной книги"), где издревле обитают философские гипотезы, художественные образы и метафоры, символы веры и мудрости многих веков, - должна, по мнению Б., восприниматься, оцениваться и переживаться столь же осязаемо и реально, сколь и мир, населенный вещами и людьми. Вселенная (она же Дворец и Сад) для Б. - метафора Книги (она же Библиотека или Слово). Согласно Б., критик, переводчик, читатель - соучастники процедур литературного процесса наряду с писателями. Ипостаси, в которых мы постигаем дискурсы любых текстов, с точки зрения Б., задаются нашим со-творчеством, ибо смыслы и интерпретации, рождающиеся в нас и для нас при чтении, отнюдь не идентичны неизбежно потаенным мыслям их авторов. "...Каждый писатель, - утверждал Б., - создает своих предшественников. Написанное им преображает наше понимание прошлого, как преображает и будущее". Судьба любого художественного или философского произведения имманентна ему самому: всякий текст (декодируясь вновь и вновь в ходе странствий в "возможных мирах" индивидуальных и коллективных восприятий, представлений и реконструкций) способен обретать самые неожиданные и ранее неочевидные содержания и ассоциации. Повторение их - невозможно, поскольку читатель всегда замкнут в "саду расходящихся тропок", в лабиринте перманентно умножающихся призрачных пространств и времен. Автор у Б. не знает, что пишет - "то, что человек пишет, должно выходить за рамки его намерений... именно в этом таинственность литературы... ". Б. был убежден в том, что "если чувствуешь, что задачи литературы таинственны, что они зависят от тебя, что ты по временам записываешь за Святым Духом, ты можешь надеяться на многое такое, что не зависит от тебя. Ты просто пытаешься выполнять приказы - приказы, произнесенные Кем-то и Чем-то". Чтение, по Б., всякий раз являет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого в сознании когда-то пройденного пути, погружение же в текст изоморфно наблюдаемому перемещению фокуса семантического просвета - гераклитовское "все течет" ощутимо в полном объеме лишь в момент личностно артикулированной подмены самого Гераклита Тобой, а также любым Другим, занявшим его место. Этот духовный феномен, обозначенный Б. как центральная тема "философии эха в культуре", занимает, по его мнению, особое место в совокупности механизмов социокультурной трансляции. "Эхо" реализуется, по Б., переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками - всем спектром возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых разноудаленных и непохожих эпох, культур и цивилизаций. (С точки зрения Б., "все мы - граждане Рима, а еще раньше - Греции".) Тем более, что, согласно Б., четыре "вечных" темы всегда будут оплодотворять благородные стремления людей к постижению истины и самих себя: Поиск, Падение Города как Мира, Возвращение Героя и Самопожертвование Бога. Философия у Б. - не более и не менее чем "смысловое небо" - версия универсального метаязыка как метафоры мироустройства, аналогичная единому и бесконечному макрокосмосу математики 20 в., ориентированной на поиск универсального в единичном. Человекосоразмерность, трактовку человека как своеобычной эмблемы, "меты" нашей Вселенной позволительно полагать принципиально значимыми для Б. индикаторами эвристичности философских учений. Идеи и мысли Платона и Спинозы, Шопенгауэра и Зенона Элейского, Беркли и Лейбница - мыслителей, эксплицировавших параметры мироздания человеческими качествами и горизонтами, - выступали излюбленными темами эссе и новелл Б. Идея Времени в

контексте опровержения его абсолютности, идея Бога как самого смелого фантастического предположения в истории людей, идея бренности человеческого существования - сплелись в творчестве Б. как проблема ипостасей иллюзии Вечности, всегда присущей человеку и выступающей в обликах рока, судьбы, личного предназначения, тождества с собой либо с собственным прошлым и, наконец, смерти. Б., по утверждению французского философа Ж.Валя, стремился предложить людям "нечто большее, чем науку, - непрестанное вопрошание самых глубин неведения", облекая его в форму "снов о других мыслях или снах" и четко осознавая, что "всякая мелочь дает начало бесконечной цепи размышлений". С точки зрения Б., "число сюжетов и метафор, порожденных человеческим воображением, ограничено, но эти вымышленные истории могут стать всем для всех, как Апостол". Только осуществившись в качестве "всего для всех", по Б., пророк обретает надежду и шанс стать самим собой. Б. персонифицирует особый жанр в словесности 20 в.: предощущая неизбежный выход художественно ангажированного "серьезного" интеллектуализма из рамок классического реализма, он модернизировал формальный строй последнего, придав ему измерение уникальной беллетризированной эрудиции. Некоторые критики (например, постмодернистка К.Брук-Роуз) усмотрели в этом литературном феномене стремление "элитарного изгоя" - Б. - использовать "технику реалистического романа, чтобы доказать, что она уже не может больше применяться для прежних целей". Данная характеристика контекстно сопряжена с естественным признанием того, что Б. не может быть отнесен к какому-либо, пусть даже самому изысканному и респектабельному творческому направлению. Итогом его литературной деятельности явилась уникальная для всемирной истории совокупность авторских текстов, репрезентирующих собой в конечном счете всю мировую культуру в миниатюре. (Не случайно прообразом гениального слепого старца-энциклопедиста Хорхе в романе "Имя розы" Эко избрал именно Б.) (См. также Лабиринт.)

А.А. Грицанов

БОХЕНЬСКИЙ (Bochenski) Юзеф Мария (1902- 1995) - польско-швейцарский философ-неотомист, член ордена доминиканцев (с 1927). Изучал право (Львов), политэкономию (Познань), философию (Фрейбург, Швейцария), теологию (Рим). С 1931 - доктор философии, с 1935 - доктор теологии, с 1966 - почетный доктор юриспруденции Университета Нотр-Дам (США). Работал в Италии (университет Ангеликум в Риме, 1935-1940), Польше, потом во Фрейбурге: директор Института восточноевропейских исследований (1957-1972), декан философского факультета, профессор современной философии. Во время войны служил в Польской армии. На 81 году жизни получил лицензию пилота. Основатель журнала "Studies in Soviet Thought" (1961) и серии "Sovietica" (1959). Основные сочинения: "Логика Теофраста" (1939), "Диамат" (1950), "Формальная логика" (1956), "Современная западная философия" (1957), "Методы современного мышления" (1965), "Марксизм-ленинизм" (1976) и др. Б. исследовал проблемы современной логики, истории философии, философии религии. В его работах содержится классическое изложение неотомистской онтологии, которая рассматривается им как функция метафизики. "Метафизика, образующая ядро томистской философии, тесно связана с онтологией и рассматривает бытие как таковое в качестве своего объекта", - подчеркивал Б. Основная проблема онтологии - соотношение материи и формы. Материя относится к форме как потенция к акту. Можно вывести понятие первой материи как чистой

потенции для любых форм. Б. выделяются четыре типа форм, связанных между собой отношениями выводимости и снятия (неорганическое тело, жизнь, бытие животного, бытие человека). Человек обладает бессмертной душой, схватывающей (в своем высшем совершенстве) достоинства предшествующих форм бытия. Человек знает цели и способен выбирать, обладает максимально возможной на земле полнотой бытия. Гносеология Б. исходит из двух томистских принципов: "интеллиги-бельности" (порядок творения через посредство божественной идеи и воплощение ее в вещи таковы, что возможен обратный путь восхождения к идее) и "соучастия" (всякое конечное творение принимает участие в сущности Бога). Акт сознания - это ассимиляция разумом заключенной в вещи идеи. Полагал, что неотомизм может привлекать для собственного развития отдельные тезисы феноменологии и аналитической философии, развивая и реализуя тем самым в современном католицизме установки аджорнаменто. Б. являлся одним из теоретических лидеров антикоммунизма: марксизм, по Б., - вера, лишенная научного обоснования, с явно выраженной детерминантой тотального атеизма. Согласно Б., Марксу часто приписываются взгляды Энгельса, Плеханова, Ленина и пр., кроме этого нередко вольно переинтерпретируются взгляды его самого. Маркс, у Б., ставил перед собой задачу чисто теоретическую - создание "научного социализма" и социологии (одним из основателей которой, с точки зрения Б., он по праву и считается). Марксизм поместил в собственное теоретическое основание, не выдержавшие испытания временем, концепты: "класс", "прогресс", "диалектический материализм", а также организовывался как доктрина по принципу идейной секты во главе с гуру. Творчество Б. сыграло весомую роль в процессах успешной полемики демократических мыслителей против их ортодоксальных марксистских оппонентов - особенно в условиях значимого фона религиозного мировоззрения.

А.А. Грицанов

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (480-524, казнен) - римский философ, ученый-энциклопедист, один из основоположников средневековой схоластики. Государственный деятель. По обвинению в государственной измене был заключен в тюрьму, где в ожидании казни написал художественно-философское сочинение "Утешение философией". Б. созданы учебные руководства по арифметике, геометрии и музыке, в частности, были переведены "Начала" Евклида и "Арифметика" Никомаха. Б. перевел и прокомментировал логические сочинения Аристотеля, а также "Введение" Порфирия к аристотелевским "Категориям", что сыграло основополагающую роль в процессе введения аристотелизма в концептуальный оборот в рамках схоластики, радикально повлияв тем самым на содержательные приоритеты и оформление векторов развития последней. Так, именно после перевода Б. Порфирия схоластической проблематикой ассимилируется проблема универсалий (см. Универсалии). Посвятил ряд работ теологической тематике. Основные сочинения: "Наставление в арифметике", "Наставление к музыке", "Комментарий к Порфирию", "О категорическом силлогизме", "О гипотетических силлогизмах", "О логическом делении", "Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества", "Могут ли "Отец", "Сын" и "Святой Дух" сказываться о божестве субстанционально", "Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциональными", "Против Евтихия и Нестория". Философские воззрения Б. в целом характеризуются эклектичностью, сочетанием учений Платона, Аристотеля,

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

А.Н. Шуман

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гонoратус Герман (1838-1917) - австрийский философ и психолог. Родился в Германии. Племянник немецкого поэта-романтика К.Брентано. Брат известного экономиста Л.Брентано. Род Б. известен (предположительно) с 12 в. и происходит из Италии; с 18 в. предки Б. обосновались в Германии. Изучал философию и психологию в Мюнхене, Вюрцбурге, Берлине (у Ф.А.Тренделенбурга - известного специалиста по философии Аристотеля) и Мюнстере. В Мюнхене и Вюрцбурге также изучал теологию. В 1864 принял сан католического священника, преподавал в Вюрцбурге, где в 1866 прошел габилитацию по философии (в 1862 защитил диссертацию "О различных значениях сущего у Аристотеля" в Тюбингене; габилитационная работа - "Психология Аристотеля, в особенности его учение о nous poitikos"). Высказал несогласие с утвержденным на Первом Ватиканском Соборе догматом о непогрешимости Папы, вынужден был оставить преподавание. В 1872 посетил Англию, где встречался со Спенсером и Г.Ньюманом, вступил в переписку с Дж.С.Миллем. Покинул Германию, переехал в Австро-Венгерскую империю и начал преподавать в Венском университете. В 1880 женился, сняв с себя сан католического священника, вынужден был оставить должность профессора, но продолжал преподавать в статусе приват-доцента. Как воспреемник круга идей Бернарда Больцано (1781-1848) считается подлинным основоположником австрийской философской традиции, зачинателем "австрийского способа философствования", зарождавшегося и развивавшегося во многом в оппонировании идеям и стилю немецкой трансцендентально-критической философии. В Вене преподавал до 1895. С 1896 (после смерти жены) жил во Флоренции (принял итальянское гражданство), с 1915 - в Цюрихе. Последние годы жизни тяжело болел (глаукома, головные боли), умер в 1917 (от перитонита, во время диктовки) в Цюрихе. В творчестве Б. выделяют два этапа (переломным считается 1902). Во время второго периода Б. осуществил поворот к концепции реизма (традиции, развитой во Львовско-Варшавской школе, в частности, Котарбиньским), характеризующейся смещением внимания с актов человеческого сознания к изучению предпосылок и условий их возникновения. "Нервом" собственного интеллектуального развития Б. было длительное колебание

между теологическими и философскими проблемами, внешне обозначенное его отстранением от преподавания, сложением им сана священника, объявлением о выходе из церкви. В философской эволюции Б. очевиден переход от увлечения комментированием и интерпретацией текстов Аристотеля, Фомы Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Уильяма Оккама к идеям интенциональной природы сознания и "эмпирической социологии", а впоследствии - к новому возврату к кругу идей Аристотеля и разработке концепции реизма. При жизни было опубликовано всего несколько небольших философских работ Б. ("О различных значениях сущего Аристотеля", 1862, "Психология с эмпирической точки зрения", 1874, "Четыре фазы философии и ее нынешнее состояние", 1895, "О классификации психологических феноменов", 1911) и один сборник стихотворений (если не считать статей, докладов и небольших брошюр). Он всегда был прежде всего "говорящим", а не "пишущим" философом. К настоящему же времени усилиями его учеников и последователей издано порядка 20 полновесных томов его сочинений. Судьба идей Б. была обусловлена интеллектуальным статусом тех философских направлений 20 в., в границах которых они использовались и многие из которых были основаны его учениками. Изначальное влияние Б. связано с его преподавательской деятельностью сначала в Вюрцбургском, а затем в Венском университете, ставшем его усилиями своеобразной "философской Меккой". Среди слушателей Б. - Гуссерль, отмечавший, что именно лекции Б. помогли ему сделать философию уделом своей жизни, Фрейд, Т.Масарик (будущий президент Чехословакии), Г. фон Хертлинг (будущий австрийский рейхсканцлер), будущие профессора К.Штумпф (ему Гуссерль посвятит свои "Логические исследования") и А.Марти (один из создателей философии языка), философ - создатель "теории предмета" Мейнонг, основоположник гештальт-психологии Х. фон Эренфельс, основатель Львовско-Варшавской философско-логической школы К.Твардовский, а также ближайшие ученики - О.Краус и А.Кастиль, посвятившие себя изданию работ Б. (при содействии Т.Масарика), пожертвовав собственным философским творчеством. Признавали значимость воздействия идей Б. на свои разработки Хайдеггер и Шелер, а также российские философы Н.О.Лосский, Франк, Шпет. Так называемая "эмпирическая школа Б." пустила корни по всей Европе - его ученики возглавляли кафедры в Праге, Черновцах, Львове, Мюнхене, Берлине, Инсбруке, Граце, Вюрцбурге. Отдавая дань уважения Б., его слушатели, без которых сейчас трудно представить философию и психологию 20 в., активно "конструктивно преодолевали" его теоретические гипотезы. В итоге, в историю философии Б. вошел несколько "однобоко" - только как основоположник "реалистической" линии (неореализм и критический реализм, представленные именами Мура, С.Александера, Уайтхеда, раннего Рассела, У.Монтегю, Э.Холта, Р.Б.Перри, А.Венцля, Селларса, А.Лавджоя, Сантаяны и др.). Однако учет реальных результатов, достигнутых в контексте мыслей и предположений Б. его учениками, превращает его из полузабытого мыслителя в фигуру первой философской величины 20 в. Главным образом это касается разработанного им методологического принципа - интенционализма, который он считал поворотным пунктом всей философии в Европе. В проработке теоретических основ и стилистики своей концепции Б. изначально исходил из тезиса о "крайнем упадке" современной ему философии. Отсутствие значимых для него авторитетов определяло постоянное возвращение философа к текстам Аристотеля. Некоторое исключение среди мыслителей этого периода делалось им лишь для представителей английской философской традиции - в частности, Милля, Спенсера, Дж.Г.Ньюмана, идеям которых Б. постоянно критически оппонировал в своих текстах и выступлениях. Осознание завершенности определенной европейской философской традиции наряду с осмыслением собственного места на "изломе" эпох, осуществленные Б. достаточно рано (по свидетельству К.Штумпфа - в 1860),

привели мыслителя к необходимости определения своей метафилософской позиции и новых принципов европейского философствования (основанного на интенционализме). Провозвестником последнего Б. и рассматривал себя. Таким образом начала складываться "теория четырех фаз развития философии", развиваемая им всю творческую жизнь, ставшая рамкой его творчества и фундировавшая его отношения с учениками. В Европе, согласно Б., к середине 19 в. произошла смена трех культурно-исторических периодов - Древности, Средневековья и Нового времени, - каждый из которых последовательно миновал четыре фазы развития. Каждый период, по мысли Б., знал фазу восходящего развития философии и три фазы ее постепенного упадка и вырождения: фазу утилизации философского знания (своеобразная эпоха "просвещения" каждого периода), фазу философского скепсиса и фазу догматизации философии и ее отрыва от культурных практик соответствующих периодов. Вершинами развития первой фазы для него (соответственно) выступали Аристотель, Фома Аквинский и триумвират Ф.Бэкона, Декарта и Локка. Фазу догматизации в третьем периоде являл собой, по мнению Б., немецкий трансцендентально-критический идеализм, представители которого и трактовались философом как главные оппоненты: без преодоления их наследия, по Б., невозможен выход в новый период культурно-исторического развития Европы. С точки зрения Б., немецкий критический трансцендентализм засвидетельствовал тупики, в которые зашла классическая философия. Начиная с Канта, философия ушла в мир гносеологии и чистого созерцания. Необходимо вернуться, не отрицая определенного идеального созерцания, к эмпирической точке зрения. Исходной для "выправления" философии, по мысли Б., является психология, которая одна может правильно поставить проблему сознания, предоставить точные и достоверные высказывания о нем. Основой исследования должен явиться предельно широкий критический анализ имеющихся мнений, дабы прийти к их подлинному основанию. Реализовать поставленную цель можно, по утверждению Б., только построив интенциональную теорию сознания, снимающую догматизированные оппозиции объективного и субъективного, души и тела, материализма и идеализма и т.д., и основанные на ней новую логику (логику экзистенциальных суждений) и новую этику (этику непосредственного созерцания ценности). Фактически речь идет о ревизии всей предшествующей философской традиции. Структурность мира задается, согласно Б., структурностью сознания: последнее же может быть правильно понято только внутри дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), противопоставляемой им опирающейся на физиологические исследования психологии генетической. Только первая (Б. называл ее еще и "психогнозией") суть психология в собственном смысле слова и одновременно - единственно возможная форма научной философии. Ее "эмпирическая точка зрения" предполагает, по мысли Б., анализ феноменов нашего сознания, т.е. того, что непосредственно дано в опыте (во внутреннем восприятии). Отсюда следуют две ближайшие задачи: 1) определение сути психических феноменов как таковых; 2) классификация этих феноменов. Согласно Б., исходное основание анализа - система Аристотеля, переинтерпретированная Фомой Аквинским. Следовательно, основная методологическая установка должна исходить из аналитичности. Классическая философия исходит из оппозиции естествознания, изучающего "особенности и законы тел" на основе нашего внешнего опыта, с одной стороны, и, с другой стороны, психологии, которая должна дать знание о законах души как субстанционального носителя представлений и других качеств, которые также непосредственно нам даны (в соотнесении с представлениями) во внутреннем опыте - т.е. только в том, что мы непосредственно находим в самих себе и "о чем посредством аналогии мы заключаем по отношению к чужим душам". Как полагал Б.,

традиционно проводимая граница между внешним и внутренним условна не только в силу того, что есть феномены, принадлежащие полю исследования и естествознания, и психологии. Обнаруживается, что "... не только физическим вызываются изменения физического состояния, а психического - психическим, но и физическое состояние может иметь своим следствием психическое, а психическое состояние - физическое". Необходим подход, снимающий противоречие между исследовательскими установками, акцентирующими либо один, либо другой аспект. В основании сложившегося противопоставления лежит различение сущего и явлений, а, соответственно, наук о психическом и наук о физическом (т.е. о телах) на основе гипотезы о том, что "в действительности существует мир, который вызывает наши ощущения и обнаруживает аналогии с тем, что нам в них является". Однако существование предметов так называемого внешнего восприятия, т.е. тел вне нас не доказуемо. "В противоположность сущему они всего лишь феномены". Относительно же мира внутреннего мы располагаем "ясным и достоверным знанием о его существовании, которое может быть дано только при непосредственном созерцании". Кто сомневается в этом, полагал Б., приходит к крайнему скептицизму, что лишает смысла всякую познавательную установку (суть третья кризисная фаза развития философии). В основе заблуждений, говорящих о разрыве внешнего и внутреннего, по Б., лежит точка зрения субстанциализма, т.е. признания субстанции в качестве первопричины внешних явлений и трактовка души как субстанциального носителя психических состояний. Но такого рода субстанции не даны ни в ощущениях, ни во внутреннем опыте. Следовательно, их признание уводит в "догматизм" и "мистицизм" (четвертая кризисная фаза развития философии), к чему и пришла в конечном счете классическая философия. "Поэтому ни естествознание не может быть определено как наука о телах, ни психология как наука о душе". Это, с точки зрения Б., науки о физических и психических феноменах - соответственно. Идущее от Аристотеля определение психологии, порождающее субстанциализм, должно быть заменено: надо создать своего рода "психологию без души" (выражение А.Ланге). Это исходная методологическая установка - психология суть наука о психических явлениях. Следующий методологический шаг Б. - собственно поиск основания различения психических и физических феноменов, которое не должно основываться на дефинициях по правилам традиционной логики. Объяснить различие можно не посредством всеобщего, а с помощью примера. При этом изначально необходимо различать то, что дается (содержание) и сам акт "давания", речь же следует вести только о последнем. В этом случае пример психического феномена - представление, но как не то, что представляется, а как акт представления: например, не звук (представляемое, т.е. физический феномен), а слышание звука. Акт же представления, по схеме Б., является основанием суждения и желания (любви - ненависти). "При этом слова "представлять", "быть представленным", как мы их употребляем, значат то же, что и "являться". В итоге, основание дальнейшего анализа - четкое различение физического феномена как предмета нашего восприятия (внешнего) и сопровождающего его психического феномена, хотя поверхностный наблюдатель и склонен их смешивать. Надо различать, например, боль как кажущееся состояние какой-либо части нашего тела, и чувство боли, которое связано с собственным ощущением. "Сообразно со сказанным выше, - отмечает Б., - мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо, в указанном смысле, основаны на представлениях". Согласно Б., различие физических и психических феноменов в предшествующей традиции пытались осуществить лишь негативно. Физические - это те, которые имеют протяженность и пространственную определенность, психические же - это те, которые являются непротяженно и без расположения в пространстве (Декарт,

Спиноза, Кант). Пространство, т.обр., у последнего - суть форма внешнего чувственного созерцания. Но уже Беркли, например, показал, что физические явления цвета свободны от всякой протяженности или пространственной определенности. И хотя можно согласиться с тем, что психические феномены не есть пространственно протяженные, данный критерий различения верен, но недостаточен. Как полагал Б., есть и другие основания различения. "Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви - любится, в ненависти - ненавидится и т.д.". У представителей схоластики, по мнению Б., это же выражалось и как: "быть в чем-то предметно (объективно)", что отнюдь не предполагало его понимания как обозначения действительного существования вне духа. Такой философский ход, подчеркивает Б., встречается уже у Аристотеля и Филона Александрийского, но первый из них впал в противоречие в учении о слове и идеях. Данная теоретическая линия была продолжена Августином и Фомой Аквинским, который постулировал, что мыслимое интенционально существует в мышлении, предмет любви - в любящем, желаемое - в желающем (Св. Дух интенционалъно переживается посредством любви). По Б., есть "еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии". То же, что схватывается через посредство внутреннего восприятия, воспринимается как непосредственно очевидное (внутреннее восприятие - единственное, что непосредственно очевидно; оно только и есть восприятие в собственном смысле слова). По Б., опосредованное восприятие внешнего не дает такой очевидности и, следовательно, достоверности существования внешнего. Тогда собственно восприятие - это всегда внутреннее восприятие и никакое иное. Собственно психические феномены - это те, по отношению к которым возможно восприятие как таковое (т.е. внутреннее): "... с таким же успехом мы можем сказать, что только они - феномены, которым, наряду с интенциональным, присуще также и действительное существование. Познание, радость, желание существуют действительно; цвет, звук, тепло - лишь феноменально и интенционально". Как утверждал Б., если мы признаем, что физические феномены, находящиеся в нас интенционально, существуют вне духа - в действительности, мы впадаем в противоречие. Их интенциональному существованию может не соответствовать никакое действительное существование, и "...мы не слишком уйдем от истины, если вообще откажем физическим феноменам в каком-либо ином, кроме интенционального, существовании". Ибо, по мнению Б., "...то, чего мы здесь коснулись, является ни чем иным, как так называемым единством сознания, одним из важнейших, но все еще оспариваемых фактов психологии". Психические феномены зачастую являются по нескольку одновременно и всегда даны как единство, а физические никогда не бывают в наличии более одного раза. Лучше других названных признаков своеобразие психических феноменов выражает наличие у них интенционального внутреннего существования. Как утверждал Б., поскольку предметом психологии мы полагаем лишь психические феномены, следующий методологический шаг осуществим лишь в результате выяснения содержания понятия "сознание". Однозначность определения последнего требует его ограничения лишь феноменами познания, обозначающего класс "психических

феноменов" или "психических актов". "Сознание", по Б., указывает на объект, по отношению к которому сознание и является сознанием, а также напрямую характеризует психические феномены по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта. Тем самым любой психический феномен не может не являться сознанием об объекте, порождая через структурность сознания структурность мира. Мир доступен лишь в качестве наличествующего во "внутреннем сознании". Лишь акт сознания обладает, с точки зрения Б., действительным бытием. Однако тем самым возникает парадоксальность понимания бессознательного для интенционализма. Возникает вопрос: может ли и каким именно образом сознание конституировать самое себя в качестве предмета и есть ли тогда возможность существования психических феноменов, которые не были бы объектами сознания? С идейных позиций, занятых Б., классическое решение, признающее существование бессознательного, не выдерживает методологически выдержанной критики. Опыт не может свидетельствовать против наличия бессознательных представлений, но он не может их удостоверить, иначе они перестали бы быть бессознательными. В этом ключе Б. анализирует как философию бессознательного Э.Гартмана, так и четыре, выявленные им, методологические установки, на базе которых возможно "введение" представлений о бессознательном. Мыслитель последовательно и скрупулезно рассматривает каждую позицию: 1) есть что-то в опыте, что требует признания бессознательных психических феноменов как своей причины; 2) за неким данным в опыте должен в качестве следствия следовать некий психический феномен, даже если он не является в сознании; 3) возможно доказать, что при сознательных психических феноменах сила сопровождающего их сознания является функцией от их собственной силы, и что в определенных случаях, когда последняя является положительной величиной, первая может быть лишена какого-либо положительного значения; 4) можно показать, что признание каждого психического феномена объектом психического же феномена приводит к бесконечному усложнению душевных состояний (т.е. к "дурной бесконечности"). Выводы, к которым пришел в результате Б., не позволяют ему с достаточным на то основанием признать бессознательные психические феномены. С другой стороны, недостаточны и традиционные аргументы для опровержения гипотезы "бессознательного сознания". Их (сами эти аргументы) в последующем блестяще преодолел один из слушателей Б. - Фрейд, заложивший психоаналитическую традицию в социогуманитарном знании. Сам же Б. больше был склонен к иному решению вопроса - отрицанию возможности бессознательного психического акта, но такому отрицанию, которое позволило другому его слушателю - Эренфельсу - заложить основания теории гештальта и задать линию когнитивизма в социогуманитарном знании. Б. достаточно четко осознавал парадоксальность сложившейся ситуации. Представление о бессознательном должно включать сознание об этом феномене, или иначе: сознание о существующих в нас психических феноменах дано в них самих (оно "впечатано" в сам психический акт, в данном случае - в "бессознательный"). В обоснование своего выбора Б. вынужден был еще раз по-новому проаргументировать свою позицию, опираясь на дополнительный разбор четвертого основания доказательства существования бессознательного. Его, по мысли Б., можно проиллюстрировать, построив следующий ряд: слышание звука (представление звука) - представление о представлении звука (представление о слышании) и т.д. Последовательность таких представлений остается бесконечной, если не будет заканчиваться бессознательным представлением, т.е. мы вынуждены будем признать в простейшем акте слышания бесчисленное множество душевных действий. Но это абсурдно. По схеме Б., акт и объект акта даны нам одновременно. Звук никогда не противостоит слышанию: "...мы лишь привыкли к тому, чтобы

мыслить слышание как познавание, а содержание слышания как действительный предмет и, так как реальным не оказывается ничего кроме слышания, - именно таким образом мы приходим к тому, чтобы рассматривать это слышание направленным на себя самое". Получается, что объект внутреннего представления сливается с самим представлением, а оба они принадлежат одному и тому же психическому акту. Однако само представление принадлежит предмету, на который оно направлено. Поэтому неверно утверждение о наличии внутреннего наблюдения, направленного на себя самое. Надо различать звук как первичный, а само слышание - как вторичный объект слышания. Тогда обнаруживается, что представление звука без представления слышания немыслимо (хоть и не доказуемо, а является предметом веры), но представление слышания без представления звука - очевидно противоречиво. Слышание направлено на звук и только таким образом охватывает себя самое наряду с ним и вдобавок к нему. Согласно модели Б., нечто, что является лишь вторичным объектом акта, может в нем осознаваться, а может и не быть в нем наблюдаемо. Наблюдению подлежит скорее то, что относится к предмету как первичному объекту. Лишь когда этот акт сам становится для нас первичным объектом, он становится наблюдаемым (т.е. он сам становится "предметом" последующего акта). "Психический акт слышания, кроме того, что он представляет физический феномен, в своей тотальности становится для самого себя одновременно и предметом, и содержанием". Тотальность же не оставляет места для бессознательного. То, что верно для представлений, должно быть верно и для всех основанных на них душевных явлений, т.е., по Б., "в нас не существует ни одного психического феномена, о котором мы не имели бы представления". Итоговый вывод проведенного анализа - нет "бессознательного сознания", всякий исследовательский акт сопровождается соответствующим актом сознания. Сознанием же является всякое обладающее содержанием психическое явление. Однако содержание по разному дано в разных видах представленности психических феноменов. Наряду с представлениями необходимо говорить о суждениях, через которые нам дано знание, так как "исследовательский акт помимо своей направленности на первичный объект содержит в себе и себя самого - в качестве представляемого и познаваемого - во всей своей полноте". С точки зрения Б., правильность внутреннего восприятия не доказуема, но она непосредственно очевидна и через представление может быть "перенесена" на объект. Осуществляет это сопровождающее психический акт познание, которое всегда явлено через суждения. Суждение внутреннего восприятия состоит в простом признании представляемого во внутреннем сознании феномена - "следовательно, со всяким психическим актом связано двоякого рода внутреннее сознание: относящееся к нему представление и относящееся к нему суждение - так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта". По мысли Б., опыт также показывает, что наряду с представлениями и суждениями существует и третий вид сознания психического акта - относящееся к нему чувство (удовольствие - неудовольствие, акты любви и ненависти, или интересы), которое мы от него получаем и которое вносит свой вклад в полноту акта, окончательно оформляя его тотальность. Сознание тотально, тотален, следовательно, и любой психический акт, в нем слиты воедино представление, суждение (познание) и чувство, эмоция (акты любви - ненависти), которые Б. рассматривает как три класса психических феноменов. Представления конкретно-наглядны и могут быть даны как в чувствах, так и в суждениях, выступая основой как тех, так и других. Со своей стороны, всякий психический феномен является предметом сопровождающего его познания и санкцией для желания - действия (движений души: чувств, эмоций). К акту представления предмета должны быть добавлены два отношения к этому

представляемому предмету: отношение признания или отвержения (т.е. познавательное отношение, задающее истинность - неистинность) и отношение, санкционирующее нравственность и не санкционирующее безнравственность (т.е. задающие субъекту определенную линию поведения). Тем самым мышление и желание, будучи направленными на один и тот же объект, направлены разным способом и задают разное отношение к нему. Как полагал Б., поскольку в известном смысле задача суждения есть установление истины или лжи, постольку в этом отношении любое суждение либо истинно, либо ложно. И тогда возникает классическая проблема об основаниях и критериях истинности суждения. В поисках ответа на этот вопрос, по мысли Б., классическая логика шла по пути, предложенным Аристотелем, истина трактовалась как "соответствие суждения действительным вещам". Тем самым под истину подводилось онтологическое основание. В кантовской линии философствования была предпринята попытка деонтологизировать логику, указав в качестве основания истины "объективную значимость", т.е. по сути априорную способность к синтетическому суждению. Этот путь реформы логического знания Б. считал тупиковым. Ему оказывалась ближе иная линия реформирования философии, укорененная в английской традиции и берущая начало у Юма. По мнению Б., истина задается не только и не столько правилами - иначе каждое суждение, которое не покоится на достаточном основании (или высказывается вслепую), должно было бы признаваться ложным (а это не так). Соответствующее основание нужно искать в переформулировке понятия предмета, его трактовке как имманентного предмета психического акта, т.е. как интенционального предмета. С этих позиций "суждение является истинным, если оно приписывает вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней, либо отказывает вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней". Будучи предметом сопровождающего его внутреннего знания, указывает Б., психический акт "помимо своей направленности на первичный объект, содержит в себе и себя самого - в качестве представляемого и познаваемого - во всей своей полноте". Это делает возможным несомненность и непосредственную очевидность внутреннего восприятия, фиксируемого в экзистенциальных суждениях о существовании или несуществовании предмета в психическом акте. Мышление здесь представляет собой совершенно простой акт, оно судит здесь с очевидностью и задает убежденность в правильности последующих логических построений. Аналогичный анализ Б. осуществляет и с актами желания. Его не устраивают основания санкционирования поведения, сформулированные в современной ему этике (особенно утилитаристской). Он предлагает собственное решение проблемы: поведение человека задается выдвигаемыми целями и избираемыми для их достижения средствами. В пределе всегда должна формулироваться цель, к которой стремятся единственно ради нее самой (иначе не было бы никакого стремления). Проблема же в том, что и предельные цели могут быть различными, а это предполагает акт выбора. Тем самым вопрос переводится в плоскость обоснования этого выбора. Одно из первых возможных решений, по Б., - выбирать цель, которую разумно можно считать действительно достижимой. Однако в качестве таковой может выступать и "дурная" цель. Следовательно, надо сделать следующий шаг - из достижимого выбирать наилучшее. Правда и здесь возникает вопрос: "а что есть наилучшее?". Последний уже невозможно решить, согласно Б., не приняв методологию интенционализма. По аналогии с проблемой "истины - лжи" в суждении можно заключить, что как из двух противоположных способов отношения (признание или отвержение в экзистенциальном суждении) один будет непременно верен, а другой - не верен, так и в нравственном выборе: один случай будет характеризовать приязнь (любовь), а другой - неприязнь (ненависть). Соответственно, один из двух противоположных способов поведения - правильный,

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

В.Л. Абушенко

БРОДЕЛЬ (Braudel) Фернан (1902-1985) - французский историк-мидиевист, представитель школы "Анналов", возглавивший редколлегию журнала "Анналы: экономики, общества, цивилизации" в 1956. Окончил лицей Вольтера и Сорбонну. С начала 1920-х до середины 1930-х Б. - преподаватель одного из лицеев в Алжире (первая научная статья - "Испанцы в Северной Африке" - была опубликована в 1928). С 1949 - зав. кафедрой современной цивилизации в Коллеж де Франс, председатель жюри по защите диссертаций по истории. Главный администратор созданного по его инициативе "Дома наук о человеке" (с 1962). Почетный доктор университетов Брюсселя, Оксфорда, Мадрида, Женевы, Варшавы, Кембриджа, Лондона, Чикаго. Основные сочинения: "Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв." (в 3-х томах, 1979; т. 1 был издан в 1967), "Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II" (1949), "История и социальные науки. Длительная временная протяженность" (1958), "Записки об истории" (сборник статей, 1969) и др. Главными характеристиками понимания истории по Б. выступают определенная "конфронтация" географии и собственно истории (главный "персонаж" исторического исследования у Б., как правило, - географический ареал), а также весьма своеобычная диалектика пространства - времени, находящая свое выражение в идеях эшелонированности исторической

действительности и циклического характера эволюции общества. Б. полагал правомерным рассмотрение исторической реальности в разных преломлениях, помещая быстротечные событийно-политические феномены на ее верхний уровень, долговременные социально-экономические тенденции - на средний, и, наконец, вневременные природно-географические константы - на нижний. Теория о множественности времен в истории (предшественником Б. в которой выступал Г.Гурвич) постулировала таким образом наличие трех основополагающих типов длительности, присущих разным уровням исторической реальности: а) "время чрезвычайно большой протяженности", протекающее на природном (время природных ритмов) и макроэкономическом (время экономических структур) уровнях и "как бы неподвижное"; 6) время больших "циклов" и хозяйственных "конъюнктур" (длящееся в социальной сфере); в) краткое и "нервное" время "короткого дыхания" - время событий. Человеческая свобода оказывается, по мнению Б., не более чем "пеной" на поверхности "океана" неподвижных "структур". Анализируя в традициях "Анналов" течение "глобальной истории", Б. вычленяет в ее границах экономическую, социальную, политическую и культурную "системы", включающие в себя далее ряд "подсистем". По Б., "согласно этой схеме, глобальная история (или, лучше сказать, история, имеющая тенденцию к глобальности, стремящаяся к тотальности, но никогда не могущая стать таковой) - это исследование по меньшей мере этих четырех систем самих по себе, потом в их взаимоотношениях, в их взаимозависимости, их чешуйчатости". Реконструкция глобальной истории являет собой у Б. уяснение динамики взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в форме их единонаправленной, синхронизированной и равноускоренной эволюции, а представляет неравномерные и смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойственен собственный специфический временной ритм. (Применительно к исследованию "Средиземноморье и мир Средиземноморья в эпоху Филиппа II" Б. отмечал: "единственная проблема, которую мне нужно было решить, заключалась в том, чтобы показать, как разные времена движутся с разной скоростью".) Легитимизировав в научном обороте исторической науки понятие "длительная временная протяженность" (longue duree), Б. подчеркивал, что главной сферой его исследовательских интересов является "почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история беспрерывно повторяющегося диалога человека с природой... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для ущерба и ударов, наносимых временем". Осуществляя в ставшем классическим исследовании "Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв." детальный анализ трех пластов экономической жизни человечества (материальной повседневности, рыночной экономики и капитализма) в их эволюции, Б. пытался ответить на вопрос, сформулированный в первом издании первого тома книги в 1967: "...каким образом тот строй, та сложная система существования, которая ассоциируется с понятием Старого порядка... могла прийти в негодность, разорваться; как стало возможным выйти за ее пределы... Как был пробит, как мог быть пробит потолок? И почему лишь в пользу некоторых, оказавшихся среди привилегированных на всей планете?" Архитектоника монументального труда Б. оказывается созвучной его трактовке природы и сущности общественных процессов, имевших место в данный исторический период. Первый том был посвящен рассмотрению структур повседневной жизни людей, которые, согласно Б., выступали в качестве "правил, которые слишком долго удерживали мир в довольно трудно объяснимой стабильности". Содержание второго тома демонстрировало процессы сосуществования и постепенного взаимопроникновения структур рыночной экономики, с одной стороны, противостоявшей, по Б., "массиву инфраэкономики",

т.е. материальной повседневной жизни людей (питание, одежда, жилище, техника, деньги), - с другой. Приметы же капитализма в этот период Б. усматривал в спекулятивных операциях, торговле на дальние расстояния и процедурах банковских кредитов. Третий том излагал возможные подходы к проблеме организации истории мира во времени и пространстве: эксплицировались механизмы чередования (на протяжении пяти или шести веков) господства определенных экономически автономных регионов планеты (Венеция, Генуя, Англия и т.д.). Исторические изыскания Б. не только (в известной степени вопреки "историко-психологическому духу" "Анналов") продемонстрировали возможность создания экономически-центрированной, однако при этом полифакторной истории общества, но и явились образцом сочетания классических традиций системной философии истории и новаторских интеллектуальных методик и приемов второй половины 20 в. (См. также "Анналов" школа.)

А.А. Грицанов

БРУНО (Bruno) Джордано Филиппо (1548-1600) - итальянский мистик, философ и поэт. Монах-доминиканец, бежал из монастыря (1576). Поклонник Каббалы. Создатель религии космоса. Основные работы: "О причине, начале и едином" (1584), "О бесконечности, Вселенной и мирах" (1584), "Изгнание торжествующего зверя" (1584), "О героическом энтузиазме" (1585), "Светильник тридцати статуй" (1587), "Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени" (1588), "Свод метафизических терминов" (1591), "О безмерном и неисчислимых" (1591), "О монаде, числе и фигуре" (1591), "О составлении образов" (1591) и др. Проповедовал свои идеи в университетах Англии, Германии, Франции, Швейцарии. Приговорен к смертной казни инквизицией за еретический религиозный мессианизм. Сожжен на костре в Риме. Учение Б. - специфический поэтический пантеизм, основанный на новейших достижениях естественнонаучного знания (особенно гелиоцентрической системе Коперника) и фрагментах эпикуреизма, стоицизма и неоплатонизма. Бесконечная вселенная в целом - это Бог. Он находится во всем и повсюду, не "вне" и не "над", но в качестве "наприсутствующего". Универсум движим внутренними силами, это вечная и неизменная субстанция, единственно сущее и живое. Единичные вещи изменчивы и вовлечены в движение вечного духа и жизни в соответствии со своей организацией. Б. неоднократно отождествлял Бога с природой, с ее разнообразными процессами и вещами, с материей (по Б., "божественным бытием в вещах"). В целом, пантеизм Б., материалистический в ряде своих положений, содержал определенную легитимизацию и реабилитацию материи (того начала, которое, по Б., "все производит из собственного лона") в контексте преодоления схоластической концепции существования множества "форм", не связанных с материей. Согласно Б., элементарные фрагменты сущего, "minima", одновременно относятся к материальному и психическому; свойства микрокосма (как интеллектуальные, так и психические) Б. распространяет на природу в целом. Все бытие таким образом трактуется Б. в рамках парадигм панпсихизма и гилозоизма. (Как отметила один из комментаторов творчества Б. Ф.А.Йейтс, у него "земля, поскольку она живое существо, движется вокруг солнца египетской магии; вместе с ней движутся по орбитам планеты, живые светила; бессчетное число иных миров, движущихся и живых, подобно огромным животным, населяет бесконечную вселенную".) "Мир одушевлен вместе со всеми его членами", а душа может рассматриваться как "ближайшая формирующая причина, внутренняя

сила, свойственная всякой вещи". Мировая же душа у Б. - носитель такого атрибутивного свойства как "всеобщий ум", универсальный интеллект. Понятие Бога в результате замещается Б. понятием "мировая душа". Согласно Б., земной и небесный миры физически однородны, не возникают и не исчезают, образуя лишь неисчислимое количество разнообразных сочетаний. Бесчисленные солнца со своими населенными (по Б., "другие миры так же обитаемы, как и этот") планетами движутся по собственным орбитам. "Вселенная есть целиком центр. Центр Вселенной повсюду и во всем". (В отличие от Коперника, Б. преодолел постулаты о конечности мироздания, замкнутого сферой "неподвижных" звезд, и о статичном Солнце как центре Вселенной.) Космология Б., пересматривая тезис Аристотеля и схоластов о дуализме земного и небесного, постулировала воду, огонь, землю и воздух в качестве элементов всего мироздания. Допущение Б. о том, что мировая душа с необходимостью порождает не только феномен одушевленности, но также и населенность множества иных миров реально трансформировало категорию "Универсума" в понятие "Вселенная" - вместилище самых различных форм жизни, отличных от земных в том числе. Лучшая процедура служения Богу ("монаде монад") - познание законов универсума и законов движения, а также осуществление жизни в соответствии с этим знанием (цель философии у Б. - постижение не трансцендентно-суверенного Бога христианства, а "Бога в вещах"). Вера, по Б., "требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы", в то время как философские изыскания по поводу "истины относительно природы и превосходства творца ее" предназначены лишь тем, кто "способен понять наши рассуждения". Стремление к пониманию естественного закона, согласно Б., - самый высоконравственный удел. Волю Бога, по мнению Б., необходимо искать в "неодолимом и нерушимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, происходящих из лона нашей матери-природы, в ее истинном образе, выраженном телесно в бесчисленных живых существах, которые сияют на безграничном своде единого неба, живут, чувствуют, постигают и восхваляют величайшее единство...". Важную роль в конституировании новоевропейской культурной парадигмы сыграло и переосмысление Б. куртуазного лирического канона в свете философской традиции, наполнение его радикально новым - гносеологическим - содержанием: идущая от трубадуров идея семантического совпадения "небесной любви" к Донне с восхождением к божественному благу (см. "Веселая наука", Любовь) трансформируется у Б. в своего рода интеллектуальный героизм любви к мудрости, в рамках которого "философия предстает обнаженной перед... ясным разумением". Мудреца - искателя истины - Б. сравнивает в этом отношении с Актеоном, преследующим богиню "в лесах" (т.е. непознанных сферах, "исследуемых самым незначительным числом людей") и "меж вод" (т.е. в зеркалах подобий, отражений и проявлений истины), но если созерцание божественной наготы обращает Актеона в зверя, неся ему смерть, то для мудреца, созерцающего истину, Б. видит радикально иную перспективу: пророчески предрекая себе "смерть, принесенную мыслями", он, тем не менее, видит в "героическом энтузиазме" познания путь к божественному подъему: "...едва лишь мысль взлетает, // Из твари становлюсь я божеством //... // Меня любовь преображает в Бога". Возвышенный полет любви обретает у Б. характер философского взлета духа, и любовь к мудрости наделяется ореолом интеллектуального эротизма. "Героический энтузиазм" Б. (как он сам обозначил собственное мировосприятие) по значению для истории свободного человеческого Духа не уступает интеллектуальным подвигам самых гениальных мыслителей всех времен. 9 июня 1889 в Риме на площади Цветов - месте его сожжения - в присутствии 6000 делегатов от народов и стран мира был открыт памятник Б.

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

БРЭДЛИ (Bradly) Фрэнсис Герберт (1846-1924) - британский философ, представитель абсолютного идеализма, теоретик консерватизма. Получил образование в Оксфордском университете, где вскоре после окончания в 1870 был избран членом совета Мертон-колледжа. В Оксфорде Б. посвятил себя целиком писательскому труду: никогда не читал лекций, не преподавал и не появлялся на философских собраниях. Был отмечен одной из высших наград Британии - орденом "За заслуги". Основные работы: "Этические исследования" (1876), "Принципы логики" (1883), "Видимость и реальность: Опыт метафизики" (1893), "Эссе об истине и реальности" (1914) и др. В целом находился в кругу идей Гегеля, хотя в его версии прочтения философии последнего заметно влияние Канта, Юма, Беркли. Б. считал, что быть - значит быть воспринятым (в опыте): "все, что ни в каком смысле не является предметом ощущения или восприятия, для меня совершенно незначимо". При этом, по мысли Б., реальное есть разумное. Критерием истинности или реальности Б. полагал соответствие требованиям разума: разработке данного тезиса он посвятил большую часть своих сочинений. В отличие от "историцистского" направления в неогегельянстве (Кроче, Джентиле, Коллингвуд и др.), развивавшем тезис о том, что дух приходит к Абсолюту в процессе исторического развития, абсолютный идеализм (прежде всего в лице Б.) акцентировал другую сторону гегелевской философии - положение об Абсолюте как вневременной полноте бытия и совершенстве. В таком случае Абсолют исключает возможность любых изменений, гармонически примиряет любые противоположности. Он (как абсолютная реальность) выступает тогда всеохватывающей и упорядочивающей системой, преодолевающей пространственно-временную разделенность и развертывающей свое содержание одновременно и повсеместно. Отсюда требование Б. о воздержании "от спекуляции о генезисе" (т.е. от идеи развития), так как порядок изменений не имеет отношения к подлинному знанию, т.е. философии. Задача последней - критика сложившихся систем категорий, понятий и представлений, их проверка на степень полноты схватываемого содержания, а главное - на непротиворечивость. Непротиворечивость (основной показатель воплощения Абсолюта) является критерием "подлинности" и истинности понятия, обнаружение же противоречия свидетельствует о его неистинности, мнимости, недействительности. Таким образом, Б. развертывает концепцию негативной (отрицательной) диалектики. Философское мышление, делая предметом своей рефлексии сложившийся в науке и повседневной жизни корпус понятий, обнаруживает их внутреннюю противоречивость, абстрактность, отделение в них сущности от существования. Все попытки преодоления их абстрактности (неполноты) и противоречивости вовлекают лишь в бесконечный процесс опосредования одних абстракций другими. Тем самым философский анализ устанавливает неадекватность проявления Абсолюта, так как подлинная реальность предстает в познании только как видимость. Видимости формально-логически правильно оформляются в когнитивные системы, которые могут оказаться инструментально-практически весьма эффективными. Однако они не обладают характеристикой истинности, так как имеют весьма опосредованное отношение к Абсолюту. Негативная диалектика Б. устанавливает, что мыслить Абсолют во всей его конкретности мы не способны, так как наше мышление остается абстрактным в силу своей частности и конечности. Ему недоступна вся полнота и целостность действительности. К тому же субъект оказывается в оппозиции миру дискретных

вещей, за которыми неспособен установить "внутренние" отношения. Только философия, в отличие от науки и обыденного здравого смысла, способна хотя бы указать на общие логические условия конкретности, т.е. абсолютной реальности. Диалектическое мышление осознает свою неполноценность и пытается пробиться к целостности Абсолюта. Основной принцип диалектики - принцип целостности сознания: разум несет в себе бессознательную (нерационализируемую) идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем их "дополнения" до целого, никогда не достигая "предела" в этом "дополнении". Однако через аналитико-синтетические процедуры постепенно происходит конструирование конкретности предметов из абстракций как движение от минимальной определенности мысли ко все большей ее полноте. Формальная логика (и силлогистика, и индуктивизм) не способна справиться с этой задачей, которая решаема только диалектически. Первый акт - критика "данности" (видимости) и осознание ее как недостаточности. Второй - отрицание этой "данности", но и "дополнение" ее. Третий - критика вновь образованной "данности". Затем следует повторение цикла. Импульс к постоянному "дополнению" есть стремление к элиминации временности и противоречивости, попытка ухватить вневременные идеальные значения. Однако это доступно лишь "непосредственному восприятию", трансцендентирующему себя (экспансирующая составляющая истины) и снимающему противоположность субъекта и объекта (гармонизирующая составляющая истины). В "непосредственном восприятии" слиты воедино чувство, воля и разум, что и позволяет схватывать целостность в тождественности субъекта и объекта. Таким образом, реальная действительность есть духовный Абсолют - единая, всеобъемлющая, гармоничная духовная система. Личное начало, следовательно, не самодостаточно и не автономно, человек суть часть субстанционального целого как общественное существо (выход в обоснование консерватизма). Б. писал о трех стадиях, или уровнях, в жизни разума. По его мысли, для каждого из нас опыт начинается с непосредственно данного: в младенческом возрасте мы ничего не выделяем и не осознаем отдельное как таковое; в это время не существует ни "Я", ни "не-Я" - никаких явно выделяемых вещей или качеств. Постепенно качества группируются и образуют то, что мы называем "вещами"; эти вещи в их соотношениях образуют весь привычный мир здравого смысла и науки - второй уровень разума. Вправе ли философия считать этот мир полностью реальным? Согласно Б., нет. При его исследовании обнаруживается масса противоречий, а то, что противоречиво, должно быть отвергнуто как нереальное. В первой части своего главного произведения ("Видимость и реальность: Опыт метафизики") Б. отвергает на этом основании весь мир обыденного опыта, включая пространство и время, вещество и причинность. И лишь последнюю часть посвящает его /мира - В.А./ восстановлению. Б. проясняет смысл критерия, использованного им в первой части, а именно соответствие интеллекту, и находит, что соответствие это заключается в логической непротиворечивости. Однако единственное знание, которое способно обладать такой непротиворечивостью, по мысли Б., есть некое целостное знание, всеобъемлющее и гармоничное, в котором ничто не упущено и все необходимо соотнесено со всем остальным. Б. полагал, что существование мировой системы такого рода составляет недоказуемую, но необходимую посылку философии. Эту систему он именовал Абсолютом - третьим и высшим уровнем разума. С точки зрения Б., вероятно, люди никогда в действительности его не достигнут, но к нему можно постепенно приближаться, и этим приближением измеряется степень истинности, которой располагает любая мыслительная система. Для Б. были неприемлемы любые варианты психологизма, эмпиризма, утилитаризма и натурализма. При этом он подчеркивает и неразрывность должного и сущего. С этих

позиций зло - моральный аспект противоречивой видимости, преодолеваемой через моральное усовершенствование, т.е. в самоосуществлении нравственного субъекта, "реального я", исходящего не из наличной "суммы обстоятельств", а из поиска своего места в гармонизируемом обществе. В этом отношении Бог, указывает Б., как моральный идеал воплощает Абсолют и задает предельное смысловое основание процессу самореализации личности.

В.Л. Абушенко

БРЮНСВИК (Brunschvicg) Леон (1869-1944) - французский философ. Предзадал основные темы неорационализма, концептуально оформленного Башляром, написавшим свою диссертацию под руководством Б. Определял свою доктрину как "философию мысли" и специфицировал ее как "критический идеализм" или "открытый рационализм". В историко-философской литературе его философию называют также "математическим интеллектуализмом". С антисубстанциалистских и антиаприористских позиций пытался рассмотреть проблематику современного ему естествознания и математики. Много внимания уделял также философской истории науки и истории философии. Наиболее сильным было влияние на него картезианско-кантианской традиции. Программа критики классической науки перерастает у Б. в критику культуры. Считал своими учителями Ж.Ланьо, Ж.Лашелье, Э.Бутру. Самый известный из его учеников - Арон. Докторская диссертация Б. - "Модальность суждения" (опубликована в 1897), оказалась программной для всего его творчества. С 1909 - профессор Сорбонны, с 1920 - член Академии моральных и политических наук. Основные работы Б.: "Введение в жизнь духа" (1900), "Современный идеализм" (1905), "Этапы математической философии" (1912), "Человеческий опыт и физическая причинность" (1922), "Прогресс сознания в западной философии" (1927), "Познание себя" (1931), "Эпоха разума" (1934), "Разум и религия" (1939), "Декарт и Паскаль - читатели Монтеня" (1941), "Спиноза и его современники" (1944), "Об истинном и ложном обращении" (издано в 1950) и др. История познания, как и история культуры, есть, согласно Б., история попыток разума "схватить бытие", в которых обнаруживается, что нет мира вне тех культурных и познавательных форм, в которых он осмысляется нами. Отсюда антисубстанциалистская (антиметафизическая) программа Б., призванная снять проблематику "вещи в себе". Основной тезис его методологии гласит: "Познание конституирует мир, который является миром для нас. Сверх этого нет ничего; вещь, которая была бы за пределами познания, являлась бы согласно определению, недостижимой, неопределимой, т.е. для нас она была бы равнозначна ничто". Отказ же от признания доминантности познания в культуре порождает разрушающие ее саму течения, которые Б. обозначал как "романтизм" и считал, что они интуицизируют бытие. Само познание понимается им, прежде всего, как исходящее из определенной философии научное познание ("всякий прогресс в познании и определении разума связан с прогрессом науки"; "разум раскрывает себя в науке"), на которое критическая рефлексия накладывает (учитывая опыт истории мысли) существенные ограничения. Так, Б. выделяет две эпохи в становлении познавательных способностей человека. Первая - эпоха детства - характеризуется неоправданной верой в реальность внешнего мира и в возможность "схватывания" его качеств в чувственном познании. Вторая - эпоха зрелого возраста - начинается с установления того, что подлинной реальностью являются интеллигибельные сущности, открываемые рационализированным естественнонаучным и

математическим познанием. При этом "зрелость" философского осмысления предзадается становлением новых научных теорий (а не наоборот - философия способствует становлению научных теорий). Отсюда антиэмпирицизм Б.: "Нет ничего менее похожего на научный опыт, чем констатация непосредственно данного, исходящего из внешних объектов..." Однако и априористские схемы мало что дают для понимания научной познавательной деятельности. Разум определенным образом должен быть связан с опытом. Форма этой связи задается, с одной стороны, тем, что сам мир, само бытие полагается разумом как отличное от него самого, а с другой - тем, что будучи внешним, это бытие постоянно самоограничивает возможности разума в его полагающих актах. Вследствие этого современный разум должен быть критичен по отношению к самому себе, видеть свою ограниченность в каждый данный момент конституирования, которое запрещает "выходить за горизонт действительно достигнутого познанием". Но в то же время рамки достигнутого не могут быть предзаданы априорно - современный разум не может быть замкнутым, он должен быть открыт опыту (хотя при этом "идеализм науки замещает реализм восприятия"). "Идеал" не противоположен реальности, а воплощается в ней. Это дает основание Б. уравнивать в своей концепции понятия рационализма и идеализма (при условии преодоления их "узких", т. е. ограниченных форм, и их радикальном обновлении). "Идеализм утверждает бытие и определяет его через мысль. Вместо того, чтобы понять мысль через отношение к уже данной детерминации бытия, он ищет в мысли конституитивную черту бытия". Но тем самым Б. формулирует и основополагающий для последующего неорационализма тезис о социокультурной изменчивости разума, его несамотождественности себе во всех познавательных актах. Дух, развиваясь, сам определяет свои законы, втягивая "внутрь" себя как познания время и событийность. С точки зрения Б., кантовский постулат о трансцендентальном единстве апперцепции есть не более чем нормативный идеал, к которому стремится познание, не будучи в состоянии его когда-либо реализовать. Разум способен "ошибаться", но сила его критичности как раз в том и состоит, что в рефлексии он способен и готов к "исправлению" самого себя. Следовательно, научный метод - это такая активность разума, которая "устанавливает принципы собственного движения, и эти принципы тем научнее, чем более разум "свободен" от органов чувств и внешних материальных вещей". Этот круг идей Б. был переработан Башляром в концепции приближенного знания. Постоянно пытаясь гармонизировать себя, обретя некое равновесие между воплощением и идеалом, разум, указывает Б., постоянно саморазрушает уже достигнутые равновесие и гармонию: "Интеллектуальная способность человека в его постоянном контакте с феноменами природы, в усилии, направленном к тому, чтобы свести бессвязную множественность чувственных фактов к гармонии рациональных отношений..." Поэтому сознание всегда проблематично и не может исходить из какой-либо готовой онтологии. С одной стороны, "для разума прозрачен только разум", а с другой - конститутивные категории не предваряют, а завершают рефлексию. Изучение способностей (научно) познающего разума и есть основная задача современной философии. Конституирование мира разумом происходит, согласно Б., в фундаментальных актах суждения, которые различаются в зависимости от модальности глагола-связки. Исходно суждение выражает утверждение через связку "есть", а утверждая - полагает. Полагать же можно как действительное, так и возможное. На выявление возможного или действительного статуса полагания и организацию перехода от первого ко второму во многом и направлена деятельность конституирующего разума. Б. говорит о полагании в трех модальностях. Первая - полагание в "форме внутреннего", интериориальности. Истина суждения имеет своим основанием в этом случае чистую идеальность. Она характеризуется

взаимной имманентной целостностью и неразрывным единством идей ("интеллектуальным единством"). С наибольшей полнотой эта форма воплощается в математике, в суждениях которой субъект и предикат не имеют значения отдельно друг от друга. Вторая - полагание в "форме внешнего", экстериориальности. Именно в этой модальности фиксируется неинтеллигибельное, непрозрачное, внешнее для разума. Последний сталкивается здесь с тем, что отлично от него (с "не-я"). "Именно невозможность для разума проникнуть внутрь объекта своего представления для целей анализа и понимания заставляет его остановиться и положить бытие, т. е. признать, что нечто есть". Однако в "чистом" виде обе эти формы полага-ния (первая в меньшей, вторая в большей степени) невозможны. Именно с этих позиций Б. критически относился как к логицизму в математике за игнорирование присутствия в последней "экстериориального", так и к эмпиризму, стремящемуся в интенции редуцировать "интериориальное": "реальность вовсе не отделена от духа; она вовлечена в его внутреннее развитие; она трансформируется вместе с ним и проходит через все ступени его живой эволюции". Иное дело, что "оправданность" каждого суждения определяется степенью проявленности в нем интериориального. Поэтому основная нюансировка модальности, согласно Б., происходит в третьем типе полагания - в "смешанных формах". "Бытие есть здесь чистая форма в том смысле, что оно положено в соответствии с собственным законом разума, и это форма внешнего в том смысле, что разум признает в ней себя связанным с чем-то иным, чем он". Все три формы полагания в суждении утверждают (с необходимостью) формы бытия духа: "Бытие суждения интериориальности для духа выступает необходимым бытием, потому что это есть сам дух, а дух не может не быть самим собой; бытие суждения экстериориальности - это действительное бытие, потому что оно наличествует для духа, не будучи в самом духе обосновано; наконец, бытие суждения смешанного типа есть возможное бытие, потому что не связанное ни с внутренним законом духа, ни с внешним толчком, оно остается чем-то смутным и незавершенным". Полагая бытие, разум расширяет сферу экстериориальности. Однако экстериориальное не может быть его целью - это означало бы устремленность разума к распадению бытия, превращению его в хаотическую данность. Эта тенденция блокируется тем, что, полагая бытие, разум расширяет и сферу интериориального в научных дискурсах. Между полюсами интериориального и экстериориального можно простроить своеобразную шкалу возможного, в центре которой Б. помещает эстетические суждения и суждения "экспериментального анализа" (своего рода "точки" гармонии и равновесия). По степени же "снижения интериориальности" можно выделить четыре типа суждений: 1) математические (задают рамку восприятия реальности); 2) геометрические ("вписываются во вселенную, но не наполняют ее"); 3) физические (не достигают модальности необходимости и действительности); 4) вероятностные (возможное определяется по отношению к действительному). "Ось" социокультурного развития ориентирована на рост интериориальности в (по)знании и на его все большее воплощение в бытии, на минимизацию "зазора" между идеалом (нормой) и воплощением. Эта "ось" знания соответствует в целом векторности культуры и иных (кроме науки) ее областей. "Наша судьба есть стремление к единству", - утверждает Б. Культура есть ностальгическое желание разумности, стремление чистой мысли стать совершенным ("утраченным") единством. Тем самым она есть постоянное преодоление, избавление от "детскости" и увеличение "взрослости", что только и дает человеку надежду на спасение, делая осмысленными его поступки. В области морали - это устремленность к все более осознанному обузданию данности эгоистических мотивов, нарастание веса форм человеческой солидарности. В области религии - это устремленность к Богу "человека разумного, который постигается незаинтересованным разумом, который не может бросить никакой тени

на радость понимания и любви, который не угрожает сузить надежду и тем самым ограничить горизонт". В каждом из этих случаев культура есть нацеленность на идеал и "несогласие" с данностью. А в силу того, что доминантой в культуре является "познавание", в котором, в свою очередь, доминирует философски ориентированное научное познание, становление культуры можно соотнести со становлением научного (по)знания. "Ученый познает свой предмет тем точнее, чем менее он пренебрегает самим собой в деле познания..." "Опосредовавшись" культурой", философия науки превращается у Б. в философскую историю науки, рефлексирующую изменение понимания объекта исследования и норм его интеллектуального освоения. С точки зрения Б., законченный "цикл" продуцирования знания был осуществлен уже в античности. Становление теоретической математики было осуществлено пифагорейцами с их основным тезисом о том, что "все есть число", и через концепт музыкальной гармонии, поставившими мир в приближенное соответствие числу. Следующий шаг был сделан, согласно Б., Платоном с его тезисом трансцендентности мира реальности миру идей, но и с признанием возможности приближения к идее. Аристотель же, по Б., своей качественной физикой возвратил человечество в эпоху детства и не менее чем на двадцать веков задержал его духовное развитие (в этом же аспекте Б. ставит в соответствие логике Аристотеля геометрию Евклида - "качественно изучающую количество"). Таким образом очевидно, что Б. соотносит становление науки прежде всего со становлением математики. Полностью игнорируя средние века, следующий "цикл" становления науки (а следовательно и познания как такового, и культуры в целом) Б. связывает с Декартом, изменившим понимание количества, И.Ньютоном и Лейбницем, давшими толчок к становлению дифференциального и интегрального исчислений (он анализирует, в частности, интеллектуализацию геометрии Лейбницем, заставившем "бесконечное участвовать в порождении конечного"), А.Эйнштейном с его теорией относительности. В своей концепции истории науки Б. чуть ли не первым обосновал тезис о некумулятивном ("цикловом") характере развития знания. История последнего - это история избавления разума от своей ограниченности. Последняя принципиально неустранима - наука всегда функционирует в ограниченном горизонте человеческих возможностей. Объективность и истинность всегда проблемны, а не данности для научного (по)знания. Говоря о преемственности через отталкивание, Б. непосредственно повлиял на версию истории науки А.Койре и предвосхитил идею "эпистемологического разрыва" Башляра - одну из центральных во всем неорационализме как самостоятельном подходе в философии науки. (См. также Неорационализм.)

В.Л. Абушенко

БУБЕР (Buber) Мартин (или Мардохай) (1878-1965) - еврейский философ-диалогист. Родился в Вене. После развода своих родителей в 1881 был отправлен к дедушке и бабушке во Львов. В 1892 вернулся в Лемберг к отцу, женившемуся вторично. С этого периода увлекается чтением трудов Канта и Ницше. В 1896-1904 учился в университетах Австрии, Швейцарии, Германии (Вена, Цюрих, Берлин, Лейпциг) на факультетах философии, истории искусств, филологии. Во время обучения в Венском университете был вовлечен в сионистское движение (больше по культурным, чем по политическим соображениям), писал статьи в защиту евреев, изучал иудаизм (см. Иудаизм) и хасидизм. С 1901 по 1903 был редактором

еженедельника "Die Welt", центрального печатного издания всемирной сионистской организации. В период с 1897 по 1909 Б., рожденный и живущий в мире двух культур - немецкой и еврейской, остро ощутивший кризис, к которому подошла немецкая культура и все человечество, обратился к духовным гениям больших, но не изолированных друг от друга феноменов человеческой истории: Германия, Христианство и Еврейская история, к Николаю Кузанскому, Бааль Шем Тову, Ницше и др. Б. поставил целью создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма. Результатом религиозно-философских размышлений Б. стали работы "Истории Рабби Нахмана" (1906), "Легенда Бааль-Шема" (1908), "Экстатические конфессии" (1909), "Три источника Иудаизма" (1911) и др. В 1921 Б. знакомится с Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923-1933 - профессор философии и этики университета во Франкфурте. Публикует "Я и Ты" (1923), "Хасидские книги" (1928), "Религия и философия" (1931), "Борьба вокруг Израиля" (1933). После прихода к власти Гитлера в 1933 был отправлен в отставку с профессорского поста и эмигрировал в Швейцарию, откуда в 1938 переселился в Палестину. В 1938-1951 - профессор философии Еврейского университета в Иерусалиме. В этот период начал пропагандировать идею конструктивного диалога между евреями и арабами, после Второй мировой войны - между евреями и немцами. Свой первый лекционный тур по странам Европы Б. совершил в 1947. В 1951-1952 читал курс лекций в США. Издал "Пути в утопию" (1947), "Проблема человека" (1948), "Видения добра и зла" (1952), "Моисей" (1952), "Прадистанция и отношение" (1952), "Введение в диалогический принцип" (1954), "Пророчество, Начало и Конец" (1955), "Царство Божие" (1956), "Два разговора" (1962) и др. Награжден премией Гоэса Гамбургского университета (1951), премией Мира книготорговой организации ФРГ (1953) и премией Эрасмуса Амстердамского университета (1963). Основной идеей книги "Я и Ты" - программного исследования Б. - является стремление отыскать "третий путь" между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о "бытии как существующем", так и непреодолимое тождество "ego cogito". В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную - феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда "со-бытием" с другими людьми. Разграничение двух сфер: "Я - Это", где осуществляется вещное отношение человека к миру, и "Я - Ты", где реализуется аутентичное бытие, - явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. "Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, - писал Левинас, - различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов ... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения - в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания". Основная идея философии диалога Б. заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие "Между" подчеркивает разрыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие "Между" выражает радикальную "другость" иного человека, по

отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой - остается отданным этой "другости", так как она есть не что иное как "вечный Ты", как Бог (пассивная позиция). Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. "Истинным признаком межчеловеческого сосуществования" Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, "опирается на установление и признание инаковости другого человека". Только благодаря данному признанию оказывается возможным обращение и разговор, "присутствие в общении". В собственном имени существительном Б. видит "наивысшую словесную форму", содержащую сообщения "отдаленному" субъекту о том, что "в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие". Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что "в языке слов" обращение в некоторой степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы "непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность - не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре". Понятие истинного разговора Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. "Истинный разговор, т.е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей". Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я - Это. В основание буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от аутокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения.

С.В. Воробьева

БУДДА (санскр. просветленный) (ок. 567-488 до н.э.) - основатель мировой религии буддизма и создатель оригинальной философской концепции. Согласно преданию, Сиддхартха Гаутама, наследный принц царства шакьев (отсюда его прозвище Шакьямуни - отшельник из рода шакьев) в 29 лет, после того как знамения (старик, больной, покойник и нищий странник) показали ему неизбежность страдания, стал отшельником. Многолетний опыт аскетического подвижничества убедил его, что и этот путь не обеспечивает спасения; наконец, в возрасте 40 лет, после продолжительной медитации под деревом пи-пал (смоковницей), он достиг просветления, и до конца жизни проповедовал новое учение о спасении. Его центральным элементом являются "четыре благородные истины": 1) вся человеческая жизнь есть страдание; 2) причиной страдания является желание; 3)

возможно прекращение страдания; 4) есть путь, ведущий к прекращению страдания ("благородный восьмеричный путь", определяемый как "срединный" - разумно избегающий крайностей как низменного стремления к наслаждению, так и бесполезного аскетического самоистязания). В изложении своего учения Б. исходил из наличия двух различных уровней понимания - мирян и монахов. К первым обращено этико-религиозное содержание буддизма, состоящее из набора заповедей и жизненных норм; наградой за благую жизнь на земле является блаженство на небе. А для узкого круга посвященных предназначено концептуальное ядро буддизма - философская теория реальности и идеал Нирваны. Философское содержание учения Б. связано с двумя элементами "восьмеричного пути" - "правильным знанием" и "правильным сосредоточением". Основа "правильного знания" - концепция "взаимозависимого возникновения": каждая вещь возникает под воздействием других и сама оказывает на них влияние; тем самым утверждается принцип всеобщей относительности - нет ничего постоянного и устойчивого, все непрерывно изменяется. Оборотной стороной этого принципа оказывается концепция элементов-дхарм, возникающих и исчезающих в течение одного мгновения: реальность предстает как безличный и безначальный поток, состоящий из взаимосвязанных моментальных "вспышек". При этом отрицаются не только материальные, но и духовные субстанции, в первую очередь - индивидуальная душа как устойчивая целостность, место которой также занимает последовательность дхарм. "Правильное знание" углубляет понимание истины страдания: философский смысл страдания заключается в непрерывном волнении (возникновении и исчезновении) дхарм, лежащим в основе тягостного непостоянства человеческого существования. "Правильное сосредоточение" представляет собой регулярную концентрацию внимания, останавливающую мельтешение элементов эмпирического опыта; практика медитации постепенно успокаивает процесс жизненного волнения и позволяет достигнуть Нирваны (букв. "угасание"). Нирвана недоступна рациональному описанию (именно потому, что основой ее достижения является мистический опыт трансовой медитации) и представляет собой высшее из возможных состояний человека, полное и окончательное избавление от страданий. (См. Буддизм.)

В.Н. Фурс

БУДДИЗМ - религиозно-философское учение, первая по времени возникновения мировая религия (наряду с христианством и исламом). Основатель Б. - индийский принц Сидхартха Гаутама - Будда. Краеугольный камень Б. - вера в перевоплощение, учение о пути освобождения и достижения Нирваны, высочайшего духовного состояния озаренности истинным знанием. Единое учение Будды уже в первые столетия существования разделилось на 18 школ. Буддийские Соборы в Раджатрихе (ок. 477 до н.э.) и при императоре Ашоке (253 до н.э.) не привели к объединению. В начале 1 в. образуются две основные ветви Б.: Хинаяна ("малая колесница") и Махаяна ("большая колесница"). Возникнув в северо-восточной Индии, Б. распространяется по всей Индии, Китаю, Тибету, Юго-Западной Азии, Японии, Монголии и др. Особого расцвета достигает в 3-1 вв. до н.э., 1-4, 8-9 вв. В Индии Б. постепенно вытесняется возрождающимся брахманизмом (индуизм) и к 12 в. практически теряет свое значение. В настоящее время существует около 400 млн. буддистов-мирян и 1 млн. монахов и монахинь. Философия Б. создана на основе ведийских текстов. Учение Будды явилось серьезной попыткой реформировать

брахманизм, очистить его от наслоений культовой практики, разрушить кастовую систему, установить справедливость в обществе на основе признания равенства людей и построения общин (сангх). Толкования учения Будды его последователями привели к дифференциации Б. Хинаяна и Махаяна выходят из первоначальной школы Тхеравады ("Учение старейшин"). Хинаяна проповедует индивидуальный путь спасения. Махаяна указывает на необходимость служения людям. Главное отличие Хинаяны от Махаяны в том, что последняя кроме Гаутамы Будды и Майтрейи признает Иерархию Света, возглавляемую многими Бодхисаттвами (Бодхи - озарение, пробуждение; "саттва" - сущность) и Тарами (женскими божествами). Основателем Махаяны на Юго-Западе Индии был Нагарджуна (2 в.), на Северо-западе - Асвагоша (Ашвагоша), поэт, драматург, философ (80-150). В 1-5 вв. образуются две основные школы Махаяны: мадхьямики (Нагарджуна, Арьядэва - 3 в.), Васубандху (5 в.) и йогачары (Асанга - 4 в.), ученик основателя школы Майтрейянатхи (3-4 вв.), буддийские логики Дигнага (5-6 вв.) и Дхарма-кирти (6-7 вв.). Около 5 в. возникает особое течение Ваджраяна ("алмазная колесница"), параллельное индийскому тантризму. Для философии Ваджраяны характерно стремление к синтезу всех школ Б. с учетом практики йоги, почитанием духовного учителя - ламы (отсюда название ламаизм). Именно из этой школы идет и священно охраняется учение о стране духовного благоденствия, где мир духовный сочетается с материальным - Шамбале, о существовании духовного Братства, с которым были связаны все великие Учителя человечества (см. труды Н.К. и Ю.Н. Рерихов). Теософская доктрина Блаватской и Учение Агни Йоги представляют собой новые версии предания о Шамбале (т. наз. русское Беловодье). В Тибете возникают две махаянские школы: Желтых Шапок (Гелугпа) и Красных Шапок (Дугпа). Основателем и реформатором Гелугпа является учитель Цон-Капа (Цзонхава (1357-1419), автор классического трактата "Лам-рин" ("Степени пути просветления"). Дугпа основана учителем Падма-Самбхавой (755-791). Он участвует вместе с философом Шантарак-шитой в пропаганде Б. в Тибете. Среди методов обучения Падма Самбхава применял йогическую практику, магию, теургию. Написал комментарий к классическому тексту "Книга мертвых". Наряду с этими школами в Тибете существует самое древнее верование Бонпо, заимствовавшее многое из Б. и тантризма. В Китае Б. приспосабливался к местным учениям Лао-Цзы и развивался в синтетической форме с даосизмом (Чань-Б.), в Японии - с синтоизмом (Дзэн-Б). Видным теоретиком и философом современного Б. является Судзуки. В европейской философии Б. и его первоисточники начинают изучаться только с начала 19 в. Среди востоковедов России большой вклад в изучение Б. внесли В.П. Васильев, И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской, Ю.Н. Рерих. Священными текстами и первоисточниками Б. являются: "Лалитавистара" (Жизнеописание Будды), "Трипитака" (Типитакапали) (букв. Три корзины) - свод священных книг, содержащих космогонию, правила жизни монахов в сангхе, логику, изречения Будды ("Дхаммапада"), методологию и гносеологию Б.; "Абхидхарма" Васубандху ("Энциклопедия Б."), ряд Сутр, особенно "Праджняпарамита"; Гандкур (108 томов) и Данджур (225 томов) - палийский канон Б. литературы и др. Основная философско-этическая идея Б. связана с Учением о "четырех благородных истинах", преподанных Буддою в первой Бенареской проповеди: 1) существует страдание воплощенного бытия, проистекающее из постоянно возобновляющихся рождений и смертей; 2) причина этих страданий в омраченности, в жажде самоудовлетворения, в болезнях, несовершенстве; 3) прекращение страданий заключается в достижении состояния просветленного вмещения, при котором создаются возможности выхода из кругооборота бытия на земле; 4) путь к прекращению страданий состоит в постепенном усилении элементов, направленных на совершенствование для уничтожения причин бытия на земле, и в приближении к великой истине.

Существует "восьмеричный путь" к истине: правильные 1) мышление, 2) речь, 3) действие, 4) распознавание, 5) жизнь, 6) труд, 7) воспоминания и самодисциплина, 8) концентрация. Мировоззренческая система Б. строится на следующих главных категориях и понятиях: дхарма (элемент, Закон), карма (действие), сансара (поток бытия), Нирвана (букв. угасание - состояние Просветленности), нидана (колесо причинно-следственных связей), сангха (община). Космология Б. описывает мир, состоящим из трех лок (сфер): камалока (чувственный, реальный мир); рупалока (мир форм, иллюзорный); арупалока (мир без форм, сфера чистого сознания). Одной из важнейших в Б. является учение Калачакры ("Колесо Времени"). Ее суть во взаимосвязи человека и Вселенной. Калачакра существует как учение о циклах (малых 12-летних, годовых 60-летних, а также космических). Календарное летоисчисление - эзотерическое "Колесо Времени". Эзотерическая доктрина Калачакры связана с сокровенными астрологическими знаниями о периодах эволюции Вселенной и жизни человека. Мир в Б. представляется бесконечным сочетанием дхарм, элементарных частиц, своего рода, вспышек жизненной энергии. Весь мир - "волнение" дхарм. Психологическое страдание есть постоянное переживание беспокойства. Страдание, равно как и удовлетворение, создают следствия для новых рождений и сочетаний дхарм. Если не изменять характера переживаний, то человек не сможет выйти из круга рождений и смертей (сансары). Своими поступками, чувствами, мыслями человек складывает карму (судьбу). Благородная и нравственная жизнь улучшает карму. Препятствуют достижению Нирваны 10 оков: иллюзия личности, сомнение, суеверие, телесные страсти, ненависть, привязанность к земле, желание наслаждения и успокоения, гордость, самодовольство, невежество. "Из трех видов действий наиболее губительно не слово, не телесный поступок, но мысль" (Будда). Человек есть комплекс сочетаний скандх, и в то же время - звено между двумя последующими состояниями жизни. Освобождение достигается прекращением "волнения" дхарм, т.е. уничтожавшем желаний, страстей, мыслей - всего неотвечающего праведному восьмеричному пути. Нирвана есть состояние абсолютного спокойствия, проникновения в истинную сущность вещей, безгрешность и независимость от внешнего. Спокойствие - лишь внешний признак, не выражающий сущности состояния. "Нирвана есть качество вмещения всех действий, насыщенность всеобъемлемости". Именно в состоянии озарения притекают истинные знания. Для достижения освобождения в ряде школ Б. разработаны специальные методы, методики и процедуры, служащие преобразованию психофизических характеристик личности, ускоряющих ее эволюцию, трансмутирующих несовершенные сцепления дхарм (скадхи). Особое развитие они получили в школах йогачаров, ваджраяны, в которых соединена практика индийской йоги, китайского даосизма, древних магических религий. Человек должен исполнять свою Дхарму (Закон, Долг), которая в жизни связывается с нравственными представлениями. Буддизм учит отказу от собственности, равенству всех людей, жизни в общине (сангхе). Он выступил против ритуальных форм религиозной жизни, против абстрактно-догматических исканий. Начав с отрицания внешней религиозности, Б. в ходе исторического развития пришел к ее признанию. Будда стал олицетворяться с Универсумом, возникла теория Космического тела Будды. В ваджраяне - это понятие Ади-Будды - верховного единого Божества. Из буддийской сангхи, трудовой монашеской общины, выросли монастыри, церкви, иерархия священнослужителей. Культ Б. стал охватывать семейно-бытовую жизнь, праздники, создал систему социальных институтов, позволяющих рассматривать Б. как единое религиозное государство со своими регионами - школами и традициями. Догматическое восприятие учения Будды привело к социальному расслоению и дифференциации приверженцев религиозных направлений. Б. оказал сильное влияние на образ жизни в Индии, при своем

зарождении и развитии выступив в оппозиции брахманизму. Влияние Б. на мировую религиозно-философскую мысль огромно. Буддийская культура образовала целый ментально-духовный мир со своими философией, архитектурой, живописью, литературой и формой мышления. В 1950 создано всемирное братство буддистов.

В.В. Лобач

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (1871-1944) - русский религиозный философ, богослов, экономист. Окончил юридический факультет Московского университета (1896). Профессор политэкономии в Киеве (1901-1906) и Москве (1906-1918). Депутат Второй государственной думы. В 1918 принимает священнический сан. В 1919 переезжает в Крым, где преподает политэкономию и богословие. С 1923 - в эмиграции, декан и профессор догматики русского Богословского института в Париже (1925-1944). Основные сочинения: "О рынках при капиталистическом производстве" (1897), "Капитализм и земледелие. Тт. 1- 2" (1900), "Основные проблемы теории прогресса" (1903), "От марксизма к идеализму" (1903), "Без плана" (1904), "Неотложные задачи (О союзе христианской политики)" (1906), "Героизм и подвижничество" (1909), "Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Тт. 1-2" (1911), "Философия хозяйства" (1912), "Свет Невечерний" (1917), "Тихие думы" (1918), "Купина неопалимая" (1927), "Друг жениха" (1927), "Лествица Иаковля" (1929), "О Богочеловечестве. Трилогия ("Агнец Божий", 1933; "Утешитель", 1936; "Невеста Агнца", 1945), "Апокалипсис Иоанна" (1948), "Философия имени" (1953) и др. Занял уникальное положение в духовной панораме своей эпохи, став типичным выразителем православного реформационного сознания. Начинал как марксист, однако стремление углубить марксову теорию привело Б., особенно под влиянием гносеологии Канта, к разочарованию в идеях Маркса и переходу "от марксизма к идеализму". Решающее влияние на духовную эволюцию Б. имели учения В.С. Соловьева, Флоренского, Шеллинга. Философия, согласно Б., есть саморефлексия или логическое начало жизни как не разгадываемой умом, а лишь переживаемой тайны бытия, единства логического и алогического, что приводит мысль к Абсолюту и сверхлогическому знанию, антиномии трансцендентного и имманентного, в попытках разрешить которую философия обращается к высшей форме опыта - опыту религиозному. Однако здесь заключена трагедия философии: стремясь создать систему, философ обнаруживает невозможность логической дедукции мира из самого себя. Закономерно, что в эмигрантский период Б. обращается к чисто богословскому творчеству, хотя и пронизанному философскими темами. Основной мотив философии Б. - оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия. Четко различая Абсолют и космос, что выражено в его исходном тезисе "...миру не принадлежит бытие - оно ему дано", Б. считает, что именно этим утверждается творческая сила и неистощимость мира. Представляя множество бываний, тварное бытие имеет универсальную подоснову - материю, т.е. духовную телесность, живоносное, рождающее начало всего многообразия мира. Исток и направленность творческой активности материи в контексте проблемы "Бог и мир" Б. раскрывает в учении о Софии, ядре его философии. В процессе эволюции Б. приходит к идее двух Софий (или двух ее центров). Первая, или Божественная, София есть душа, идеальная основа мира, всеорганизм идей или божественных замыслов. Вторая же, тварная, становящаяся София есть просвечивающий в самом мире лад бытия, потенциальная красота, которую призван осуществить человек. Б. с

большим трудом, в основном логическими ухищрениями, удавалось преодолеть явный крен его софиологии к пантеизму, а также ее отдельные несоответствия догмату Трехипостасности. Необходимость решения задачи оправдания мира приводит Б. к пониманию его как объекта труда, хозяйства (домостроительства). Падшее бытие характеризуется борьбой жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Хозяйство и выступает как процесс (в перспективе охватывающий весь космос) расширения поля свободы, превращения материи в живое тело (организм), очеловечивания природы, иными словами, как культура, т.е. трудом реализуемый рост жизни. Возможность хозяйства вытекает из софийности природы, ее единосущности человеку, что раскрывается Б. посредством анализа потребления, основанного на изначальном тождестве всего сущего ("метафизическом коммунизме бытия"), и производства как взаимопроницаемости субъекта и объекта в силу их метафизической однородности. Высшее выражение софийности хозяйства - искусство как теургия (или софиургия). В процессе ософиения мира раскрывается и тайна познания, являющегося элементом самой жизни, где я и не-я изначально тождественны, причем в силу единства логического и алогического в жизни, мышление характеризуется антиномизмом. Софилогический анализ хозяйства явился матрицей, по которой Б. строил другие софиологии: пола, творчества, власти, смерти. Очевидно, что софиология Б. оборачивается антропологией, рассматривающей человека в качестве центра мироздания, микрокосма, соединяющего в себе относительное и абсолютное, что делает возможным как обожествление жизни, так и сатанинский соблазн самости. Человек трансцендентен Богу: получая от Него план своей жизни, он воссоздает не "образ", но "подобие" и свободен только в способе отношения к этому плану. В итоге человек растворяется в человечестве (хозяйство есть исключительно общественный процесс) как полноте человеческих сил. Эта всечеловечность индивидуальности есть, по Б., антропологическая аксиома. Путь преодоления антиномичности человека - в религиозном самоуглублении, что делает антропологию христологией и эсхатологией. Религия и есть живое чувство связи ограниченного Я с бесконечным и высшим, стремление к совершенству, это разрешение вопроса о ценности моей жизни, моей личности на основе мистического осознания того, что человек есть о-Боженная тварь, Бог по благодати. Уклонение от начертанного Христом пути есть своеволие, зло как внесофийный паразит бытия. Очевидна противоречивость учения о свободе Б.: фактически свобода фаталистична, являет собой неустранимый момент акта творения, но при этом распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. На первом плане у Б. всегда была историософская тема. Обратившись к анализу социологии (социальной науки), Б. обнаруживает недоступность ей конкретного творчества жизни (причинности через свободу) и необходимость ее онтологического обоснования. Для историософии Б. характерно трагическое и катастрофическое ощущение истории как неудачи, сочетаемое с уверенностью конечного восстановления ее софийности во вневременном плане. Основу общественности, ее фермент составляет религия, и история должна быть понята как борьба двух градов - человекобожия и богочеловечества. Человекобожие выражено в теориях прогресса, задающих ложный, внесофийный путь истории. Богочеловеческий процесс есть ософиение твари как принятие благодати, движущей и творящей силой чего является церковь. При этом в обоих вариантах предполагается активная деятельность человека. В первом случае это - героизм, направленный на внешнее воздействие и ведущий к самообожению и сатанизму; во втором - подвижничество, т.е. ориентация на внутреннее устроение личности, осознание своего долга, собственных обязанностей. В этой концепции наиболее явна реформационная направленность творчества Б., закономерность его обращения к теоретическим и практическим

вопросам христианской политики и пафос разработки им концепции "христианского социализма". Христианство, согласно Б., должно понять и принять правду социализма, отвергая, однако, его претензии на полное решение проблемы социального зла в рамках истории. Ряд работ Б. посвятил анализу судьбы России, усматривая исток ее трагедии в кризисе византийского православия, которое не было и не могло быть воспринято народом аутентично и выродилось в обрядоверие. Путь возрождения России, согласно мысли Б., - покаяние и внутреннее религиозное преображение человека, его духовное самоопределение. (См. Софиология.)

Г.Я. Миненков

БУЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф (1884-1976) - немецкий протестантский теолог, историк религии и философии. Один из ведущих представителей "диалектической теологии". Учился в Тюбингенском и Берлинском университетах. В 1910 защитил докторскую диссертацию в Марбургском университете. Вел преподавательскую деятельность в Марбургском университете (приват-доцент, 1912- 1916), экстраординарный профессор в университетах Бреслау (1916-1920) и Гисена (1920-1921). Ординарный профессор в Марбургском университете (1921-1951). Основные сочинения: "История синоптической традиции" (1921), "Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного благовестия" (1941), "Евангелие Иоанна" (1941), "Теология Нового Завета" (1953) и др. Б. (параллельно с М.Дибелиусом, 1883-1947) разработал специальный метод исследования форм и жанров, применив его к Новому Завету. В период между распятием Иисуса Христа (ок. 30) и написанием четырех евангелий (ок. 65-100) изречения Иисуса и рассказы о нем распространялись в раннехристианской общине либо путем устной передачи, либо в форме текстов, к нашему времени утерянных. С помощью своего метода Б. выявлял небольшие единицы текста (перикопы), из которых состоят евангелия, классифицировал их в соответствии с жанровой природой и пытался определить их "место в жизни". Речь шла о функции перикоп в жизни раннехристианской общины - проповеднической, вероучительной, богослужебной или полемической (в дискуссиях с адептами других конфессий). Очищая новозаветные тексты от наслоений, связанных с редакторской и богословской обработкой в ходе составления евангелий, Б. надеялся выйти на уровень устной традиции и реконструировать первоначальную керигму (возвещение) раннехристианской церкви. Согласно Б., керигма в евангелиях была заключена в мифологическую оболочку, характерную для ментальности людей того времени. С точки зрения Б., христианское вероучение в том виде, как оно представлено в Библии, не соответствует духовным запросам современного человека. Причина этому, по Б., то обстоятельство, что как Библия, так и церковь вещают о Боге на языке мифов, неадекватном менталитету людей 20 в. Исходя из этого Б. предложил программу "демифологизации" евангелий: отделения сущностной составляющей провозвестия от мифов, которыми она обросла в ходе устной передачи. При этом, по мысли Б., наиболее верным явилось бы изложение содержания религиозного учения понятийными средствами человеческого существования, то есть экзистенциально. Большинство исследователей евангелий приняли тезис Б. о том, что традиция, нашедшая выражение в евангелиях, приобрела окончательную форму под влиянием раннехристианской общины. Более консервативные критики Б., однако, были встревожены вытекающим из его концепции предположением, что традиции, составившие основу Нового Завета, представляют собой продукт творчества

общины, так что из евангелий мы можем узнать об Иисусе очень мало. На мышление Б. сильное влияние оказала экзистенциальная философия Хайдеггера, его коллеги по Марбургскому университету в 1920-е. Б. стремился дать "экзистенциальную интерпретацию" керигмы, которая раскрывала бы "такой подход к человеческому существованию, или экзистенции, который может предложить возможность самопонимания и немифологически мыслящему человеку". Программа демифологизации как бы предваряла эту задачу. "Вера, - писал Б. в 1928, - не означает простого принятия провозвестия о всепрощающей любви Бога, простой убежденности в истинности этого провозвестия, но подразумевает необходимость строить жизнь в соответствии с ней... то есть жить так, чтобы мое конкретное "сейчас" определялось этим провозвестием". Вера, по мнению Б., - явление сугубо интимное, неподвластное каким-либо интеллектуальным объясняющим процедурам. Ни чувственное, ни рационально-теоретическое познание не способны привести к ней. Бог присутствует исключительно в сфере непосредственного соприкосновения с индивидуальным сознанием. Ввиду этого постижение Бога выступает у Б. как самопознание, а - следовательно - теология обретает существенные черты антропологии. С точки зрения Б., существование человека может являться "неподлинным" и "подлинным". В первом случае человек обитает в "видимом" мире, пронизанном экзистенциальными чувствами страха и тревоги. Лишь посредством веры индивид обретает подлинное бытие, выводящее его за предел посюстороннего мира и помещающее его наедине с Богом.

А.А. Грицанов

БУРИДАН - см. ЖАН БУРИДАН.

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

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

К.И. Скуратович

БЫТИЕ - категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего); в структуре философского знания выступает предметом онтологии (см. Онтология); в теории познания рассматривается как базисная для любой возможной картины мира и для всех прочих категорий. Первые попытки разрешения проблемы источника существования

того, что есть - в мифологиях, религиях, в натурфилософии первых философов. Философия как таковая ставит целью прежде всего нахождение подлинного (в отличие от кажимого) Б. и его осмысление (или - участие в нем). Наукообразная философия идет по пути определения понятия Б. и его места в структуре знания, а также выделяет уровни и типы Б. как объективного существования. В наибольшей мере концентрировал различные аспекты понятия Б. Парменид. Он выделяет основные характеристики Б. - целостность, истинность, благость и красоту - и манифестирует единство мысли и Б. (и - не-мысли и небытия). Разделение (точнее, удвоение) мира у Платона на мир идей (мир истины) и на действительность (мир подобий) является началом европейской метафизики и на ее закате переходит в марксизме в разделение материального (мир) и идеального (связанного с сознанием) Б. Классифицирующий анализ Б. у Аристотеля (в частности, он выделяет уровни - возможное и действительное Б.) по сию пору служит примером для всякого наукообразного подхода к Б. В период средневековья Б. рассматривается с религиозных позиций: истинное Б. - Бог, мир же несамостоятелен, сотворен из ничто и без заботы Бога исчезнет в ничто. Возрождение рассматривает Б. как природу, с одной стороны - самостоятельную (все существующее - творение природы), с другой - нуждающуюся в человеке как творце и хозяине. Новое время акцентирует внимание как раз на подвластности Б. человеку как оформляющему, собирающему из него мир (как в плане познавательном, так и в плане практическом). Это становится причиной "инфляции" понятия Б. - теперь оно воспринимается как внешнее, неуловимое человеком в его познании, а вскоре начинает восприниматься как философская иллюзия. В то же время Энгельс предлагает развернутую классификацию видов Б. с точки зрения науки: механическое, химическое, физическое, биологическое, социальное. Реабилитация понятия Б. в философии 20 в. связана с именем Хайдеггера. Он говорит о новом условии усмотрения Б. (отличного от существования) - о поэтическом мышлении. Б. - вечно проясняемое раскрытие присутствия (конкретного единства вещей и человека). Современная философия видит в абсолютизации понятия Б. одну из причин "смерти философии" в современной культуре и акцентирует внимание на альтернативах - понятиях Ничто, Различания, Критики. (См. также Виртуальная реальность, Событие, Событийность, Differance, След, Складка, Складывание, Онтология.)

Д.В. Майборода

"БЫТИЕ И ВРЕМЯ" - основополагающий концепт философии Хайдеггера, разработанный им до "поворота" (см. Хайдеггер). Развернутое изложение содержания концепта "Б.иВ." было осуществлено в одноименной книге (1927). На создание "Б.иВ.", как традиционно полагается, повлияли две книги: работа Брентано "Значение бытия согласно Аристотелю" и "Логические исследования" Гуссерля. Первая из них вдохновила Хайдеггера на разрешение вопроса, которому он посвятил всю свою оставшуюся жизнь: проблемы бытия ("Seiensfrage" или вопрос о бытии). Вторая книга предоставила Хайдеггеру феноменологический метод, с помощью которого он пытался разрешить "вопрос о бытии". Хайдеггер отказался от простого применения метода феноменологии на предмет онтологии. Отношения между онтологией и феноменологией в философии Хайдеггера несравненно более сложные. Один из путей возможных поисков взаимоотношений между природой бытия (онтологией) и методом феноменологии был представлен в лекциях по

логике, которые Хайдеггер читал в зимний семестр 1925- 1926. Хайдеггер анализирует "Логические исследования" Гуссерля, а именно его критику психологизма. Психологизм выдвигает тезис, что законы логики есть факты человеческого ума и не относятся к каким-либо объективным структурам. Самый ближайший результат этого, по Гуссерлю, в том, что законы логики представляются релятивными, относительными: если бы было возможно для других живых существ иметь в отличие от нас другой ум, то и законы логики у них были бы иными. Вещи, которые были бы истинными для них, не были бы таковыми для нас, таким образом появляется идея радикальной релятивности. Гуссерль считает, что психологизм остается на уровне фактов и не действует на уровне идеального, где существуют объективные, вневременные истины логики. Логические законы, считает Гуссерль, относятся не к реально происходящему, но к идеальному. Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, также выступает против психологизма. Но при этом Хайдеггер вообще критикует разделение, которое Гуссерль признает как само собой разумеющееся - разделение на реальное и идеальное (именно из этого разделения Хайдеггер вообще выводит всю западно-европейскую метафизику). Гуссерлевское разделение, по Хайдеггеру, имеет свои корни в античности, это метафизическое разделение между реальным и идеальным, корни которого лежат в античном разделении на "чувственное бытие" и "интеллигибельное, идеальное бытие". Таким образом, проблема гуссерлевской описательной феноменологии возвращается к проблеме античной онтологии. Онтология, отмечает Хайдеггер, оказывается первичнее феноменологии. Феноменологические проблемы это, прежде всего, онтологические проблемы. Начинать надо не с феноменологии, а с онтологии. В "Основных проблемах феноменологии" Хайдеггер отмечает, что Бытие есть первая и единственная тема философии: "метод онтологии состоит в том, чтобы приобрести доступ к бытию как таковому и выработать его структуру. Мы называем метод онтологии феноменологией". Итак, по Хайдеггеру, связь между онтологией и феноменологией состоит в следующем: 1) феноменологические проблемы включают проблемы онтологии и 2) феноменология есть метод, который используется для решения онтологических проблем. "Б.иВ." имеет сложную структуру. Первое введение. Хайдеггер отмечает, что вопрос о бытии, который он считает основным философским вопросом, оказался забыт во всей истории философии. Цель своей работы Хайдеггер видит в том, чтобы извлечь тему бытия из забвения и дать ответ на бытийный вопрос. То есть ответить на вопрос: Что значит бытие? Обнаружить смысл бытия. Обнаружение смысла бытия будет вестись Хайдеггером через интерпретацию особого вида бытия, человеческого бытия (Dasein). Поэтому центральная задача "Б.иВ." - выяснение смысла бытия - уточняется: задачей теперь выступает выяснение смысла человеческого существования. Второе введение. Здесь описывается метод, который Хайдеггер будет использовать в раскрытии человеческого бытия, феноменологический метод. Мы, пишет Хайдеггер, попытаемся дать феноменологическую интерпретацию повседневного человеческого существования. Первая часть. Раздел 1. Собственно аналитика Dasein. Основные характеристики Dasein: 1) Dasein в каждом случае принадлежит мне, "мое", то есть каждому из нас присуще человеческое бытие; 2) сущность Dasein заключается в его экзистенции. В этом же разделе Хайдеггер демонстрирует единство экзистенции в двух модусах последней: а) аутентичная экзистенция (человек-свободный, выбор, проект) и б) неподлинная экзистенция. Раздел 2. Посвящен предварительному обсуждению "бытия-в". Изначальная характеристика человеческого существования заключается, согласно Хайдеггеру, в том, что человек конечен, временен, историчен. Человек, родившись, сразу же обнаруживает себя в мире. Бытие человека есть всегда "бытие-в" ("In-Sein"). Это аксиома, из которой необходимо исходить. Раздел 3. Хайдеггер более пристально

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

немецком языке представляет собой отглагольное существительное (sein - инфинитив глагола быть); отсюда, для Хайдеггера das Sein это, скорее, не бытие как некая абстракция, как сущность, как нечто обобщенное, далекое от человеческой жизни, но бытие в значении "быть", как процесс осуществления конкретного человеческого существования. Уже в первом введении к "Б.иВ." обнаруживается изначальная связь между вопросом о бытии и возникновением самого человеческого существования (Dasein - здесь-бытие, вот-бытие, которым Хайдеггер определяет конкретное человеческое бытие в мире) в вопросе самого вопрошающего. С самых первых положений книги Хайдеггером формулируется задача, которую Рикер в своем анализе введения к "Б.иВ." обозначил так - "приблизить бытие к языку": "возникновение Dasein как такового и возникновение языка как слова - это одна и та же проблема". Уже при анализе первой фразы "Б.иВ." - "Сегодня вопрос о бытии предан забвению" - обнаруживается, что речь идет не только о забвении бытия, но о забвении вопроса о бытии, забвении изначально принадлежащего бытию языка, на котором бытие может быть адекватно выражено. Когда Хайдеггер обращается к теме бытия, то одновременно он обращает внимание и на языковую проблематику; перед философом встает проблема "актуализации", выражения (именно посредством вопрошания "вопроса о бытии") смысла бытия в языке. В первой фразе "Б.иВ." Хайдеггер сталкивается как с невозможностью выразить бытие посредством обыденного повседневного человеческого языка, так и с проблемами, возникающими при попытке определения/описания бытия с использованием строго научного языка предшествующей философии. Язык, которым пользовалась вся история философии, не пригоден для выявления смысла бытия, считает Хайдеггер, пытаясь обнаружить (или, скорее, создать) язык, на котором бытие может быть адекватно выражено. Хайдеггер предпринимает пропедевтический деструктивный анализ предикативного языкового высказывания, которое использовала вся предшествующая метафизическая традиция. Он ставит под вопрос используемый в истории философии язык, имеющий определенную структуру: субъект высказывания, предикат, грамматическая связка, коррелирующую в объективной реальности к субъекту и объекту действительности. Хайдеггер показывает, что, сталкиваясь с определенными понятиями, не являющимися тем, что предшествующая традиция трактовала и использовала в качестве сущего (в частности, термин "бытие"), весь этот прекрасно работающий язык метафизической философии оказывается непродуктивным. Последний, исходя из своих принципов построения, не может "вместить", определить данное понятие. Таким образом, прежде чем стать проблемой онтологии, понятие "бытие" становится проблемой языка, причем не просто темой, но проблемой в качестве задачи, в качестве искомого, поскольку оказывается, что сама постановка вопроса о бытии - Seiensfrage - проблематична. До выяснения смысла бытия оказывается, что совершенно непрояснен сам термин "бытие" и возможность самой постановки вопроса о бытии. Поиски ответа откладываются, поскольку само спрашивание становится проблемой. Таким образом, первоначальная задача "поднять, возродить и переформулировать вопрос о бытии" - это задача языковой экспликации как термина "бытие", так и вопроса о бытии, самой возможности спрашивания. Первая страница "Б.иВ." - это своеобразный "эпиграф", цитата из диалога Платона "Софист" (244а), где Сократом исследуется проблема поиска первоначала. Этот диалог посвящен проблеме первоначала (корня, архэ) и непосредственно связан с проблемой бытия. Рассказчики в диалоге оказываются перед непроясненностью термина "бытие", который они используют. Хайдеггер сознательно выбирает именно этот пример, чтобы показать, как проблема бытия действительно становится Проблемой. Хайдеггер отмечает, что перед нами, точно так же, как и перед

Сократом и Платоном, в начале 20 в. снова стоит вопрос о бытии, о смысле бытия, однако наша ситуация существенно отличается от сократовской. До нас этот вопрос был уже поставлен Сократом и Платоном, нам же необходимо заполучить то, что ими уже было открыто. Вопрос о бытии поднимался уже на заре философии, но затем он был забыт, полагает Хайдеггер. Эта наша забывчивость нуждается в том, что еще Кьеркегор назвал Повторением (Wiederholung). Необходимо заново поставить этот вопрос с учетом перспективы нашей современности, то есть с учитыванием той философской традиции, которая во многом скрывает его истинную силу. Одновременно в этой традиции и прячется на самом деле сама спрашиваемость этого вопроса. Хайдеггер полагает, что во многом это забвение, умалчивание лежит в той онтологии, в которой этот вопрос впервые был поднят, то есть в античной онтологии. Сегодня, считает Хайдеггер, необходима реставрация вопроса о бытии. В этой реставрации Хайдеггер использует метод от противного. Он исследует возражения против применения понятия "бытие" (у Аристотеля и Гегеля), а затем пытается показать противоречивость этих возражений и, таким образом, расчистить путь для переформулирования вопроса о бытии. Говорят, отмечает Хайдеггер, что бытие - наиболее общее и наиболее пустое понятие. И как таковое оно вообще не поддается определению. Бытие - наиболее общее, а потому неопределимое понятие. Более того, считается, что это понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и с самого начала уже понимает, что под ним подразумевается. Каков наиболее простой, наиболее ожидаемый вопрос о бытии? Его можно сформулировать так: "Что есть бытие? Что такое бытие?" и свести к поискам определения термина. Причем в классической логике аристотелевского типа определение сводится к выявлению принадлежности данного понятия к определенному роду и поискам его специфических видовых отличий. Хайдеггер показывает, что при таком подходе возникает некоторое внутреннее напряжение, сложность и даже невозможность определения данного понятия. Уже сам Аристотель, исходя из посылки, что бытие есть наиболее универсальный термин, показывает невозможность для бытия быть родом. (Пример: различие между существованием и несуществованием может быть определено как специфическое различие, восходящее к роду еще более высокого порядка, к Бытию, понятию, которое предположительно является самым высшим и универсальным родом. А что относительно самого бытия? как определить его? К какому роду его необходимо отнести, чтобы показать его специфическое отличие, если оно и есть самое универсальное, "высокое" понятие? Естественно, ни к какому.) Поэтому Аристотель в книгах IV и VII "Метафизики" увидел решение проблемы в том, чтобы объявить понятие "бытие" двусмысленным и сомнительным и попытаться отказаться от него, "заменив" его понятием "субстанция", где бытие как бы собирает свое единство посредством субстанции. Метафизика Аристотеля показывает, что существует некая изначальная проблема в приписывании бытию "рода", бытие не есть род, и определение его в терминах "закрытого рода" и "специфического различия" невозможно. Хайдеггер видит причины неудачи этого в том, что бытие вообще не есть сущее, которое только и может быть описано/определено с использованием логики Аристотеля, путем "наложения" на жестко установленную структуру предложения: S (субъект высказывания) - связка ("есть") - P (предикат высказывания). Неопределимость бытия - это результат того, что бытие не есть сущее. Соответственно, бытие не описывается и не может быть описано на языке сущего: обычный философский язык, которым пользовалась вся предшествующая философия, абсолютно неприменим. С другой стороны, отмечает Хайдеггер, может быть, вообще нет никакой проблемы определения, и само понятие "бытие", и понимание бытия, подобно некоей "врожденной идее", предрассудку, всегда уже присутствуют в мышлении? Может быть, понятие "бытие" самоочевидно? Поскольку

это наиболее понятное, очевидное понятие, человек всегда понимает, что имеется в виду в слове "быть": быть дома, быть несчастным и т.д. Всегда имеется некое "темное", смутное понимание бытия, поскольку человек все время использует этот термин. Действительно, всегда имеется некое пред-понимание, соглашается Хайдеггер, но одновременно, это повседневное, усредненное понимание бытия только скрывает трудности, возникающие с этим понятием. Оно на самом деле показывает нам лишь спрашиваемость, но далеко не самоочевидность бытия. Таким образом, из положения, что бытие есть самое общее, универсальное понятие, никак не следует, что одновременно оно и самое ясное и не требует дальнейшего разбора. Как раз наоборот, понятие "бытие" скорее самое темное и противоречивое. Не только нет ответа на вопрос о бытии, но даже сам вопрос темен и ненаправлен. Не сформулирован правильно даже сам вопрос о бытии. Почему, по Хайдеггеру, вообще важна, принципиально важна сама формулировка вопроса о бытии? Потому что метафизический вопрос о бытии "Что есть бытие?" на самом деле спрашивает не о бытии, а о сущем, он то и затемняет проблему бытия. Он постоянно относит бытие к сущему, которое есть. Бытие не есть сущее, соответственно, бытие вообще не есть. И поэтому нельзя спрашивать "Что есть бытие?". Хайдеггер в своем первом введении по существу приходит к мысли, что предшествующий философский язык, определяющий и описывающий сущее, совсем не пригоден для выражения бытийной проблематики. Необходим абсолютно новый язык для выражения бытия. Проблема заключается не только в поиске ответа на вопрос о бытии (не только "определение", "описание" бытия) - коррелятивно относящего нас к Онтологии; проблемой становится сама возможность спрашиваемости бытийного вопроса, то есть сама возможность существования этого нового языка. Как возможно говорить о бытии? И возможно ли вообще актуализировать, выразить бытие в языке? Можно согласиться с Рикером, который отмечает, что сама проблема бытия, которая является главной для Хайдеггера, сохраняется прежде всего в виде вопроса ("бытийного вопроса"), присутствует в трактовке самого термина "вопрос". Не случайно Хайдеггер в первом введении подробно и скурпулезно разбирает саму структуру вопроса/вопрошания. По мысли Хайдеггера, каждый вопрос - это определенный поиск (Suchen), который направляется и руководствуется в своем поиске своим объектом, тем, что ищется, искомым (Gesuchten). В формальной структуре вопроса/спрашивания, таким образом, различаются: 1) das Gefragte - то, о чем спрашивается (спрашиваемое) (спрошенное); 2) das Befragte - тот, кто спрашивает (спрашивающий) (опрашиваемое); 3) das Erfragte - то, что будет найдено, "узнано" в результате спрашивания (выспрашиваемое). При этом das Erfragte - это как раз то реально искомое, которое имеется в виду при поиске, анализе предмета исследования das Gefragte. В результате оказывается, что самое главное в вопросе это то, что он регулируется тем, о чем спрашивает, тем, о чем ставится вопрос. Вторым пунктом анализа формальной структуры спрашивания выступает у Хайдеггера уже непосредственный анализ структуры вопроса о бытии (die Seiensfrage). Главное здесь - это показать исключительность бытийного вопроса. Формальную структуру вопроса о бытии можно представить следующим образом: 1) искомое в бытийном вопросе (das Gefragte) - это само бытие (Sein), бытие сущего, которое устанавливает сущее в качестве сущего, причем бытие этого сущего не "есть" (пишет Хайдеггер, беря эту грамматическую связку в кавычки) само это сущее, но нечто существенно и принципиально от него отличное; 2) das Erfragte - то, о чем спрашивается, это смысл бытия (der Sinn von Sein); 3) das Befragte - само сущее: "...само сущее выступает в качестве задающего бытийный вопрос". Вопрос о бытии, таким образом, следуя положению Хайдеггера, определяется и регулируется в своем вопрошании тем, о чем он спрашивает, то есть бытием. Каждый вопрос как некий поиск, как искание руководствуется самим объектом поиска, то есть бытийный

вопрос руководствуется в своем спрашивании самим бытием. До самой постановки вопроса о бытии смысл бытия все-таки определенным образом оказывается нам доступен. Мы, отмечает Хайдеггер, всегда движемся в некоторой бытийной понятности. Мы не знаем, что "значит" бытие. Но когда мы спрашиваем, что есть бытие, мы держимся в некой понятности этого "есть", пусть мы и не можем рационально объяснить смысл бытия, дать его определение, но мы всегда имеем некое смутное, усредненное понимание бытия, поскольку мы-то с вами всегда уже есть, мы погружены в бытие. Это пред-понимание бытия нужно рассматривать как явление позитивное. Главным в бытийном вопросе, по мысли Хайдеггера, является не спрашивающий, не субъект, а само спрашиваемое, само бытие, которое и задает как границы вопрошания, так и границы самого спрашивающего. Рикер отмечает, что уже первая фраза "Б.иВ." раскрывает "возможность новой философии ego в том смысле, что подлинное ego конституировано самим вопросом. Для подлинного ego нет необходимости подразумевать какую бы то ни было эпистемологическую субъективность, а лишь ту, которая задает вопрос. Это ego не является более центром, поскольку вопрос о бытии и значение бытия являются забытым центром, который философии надлежит восстановить. Таким образом, в позиции ego следует видеть одновременно и забвение вопроса как вопроса, но и рождение ego как вопрошающего". Наряду с задачей обнаружения адекватного языка для выражения бытия, Хайдеггер проводит деструктивный анализ языка предшествующей философии, который философ называет языком метафизики. Это видно при анализе структуры вопрошания, где скрыто ведется критика субъект-объектного отношения: в структуре вопроса о бытии Хайдеггер подразумевает отказ от центрального места и приоритета вопрошающего, то есть субъекта, ego, cogito. В бытийном вопросе ищется смысл бытия, рассматривается смысл бытия сущего; бытие сущего должно нам показать и дать ответ на вопрос о смысле самого сущего (онтико-онтологическая дистинкция на самом деле не разводит, не противопоставляет бытие и сущее; как раз наоборот, именно через бытие мы и узнаем, что же есть сущее, именно бытие выявляет нам бытие сущего, смысл сущего). Поскольку то, что мы выспрашиваем - это смысл бытия, спрашиваемое - это бытие, а само бытие означает бытие сущего, тогда то, что задается вопросом о своем бытии, то есть спрашивающее - это само сущее. Именно сущее мы доспрашиваем по поводу его бытия. Чтобы сущее могло аутентично, неискаженно выдавать характеристики своего бытия, оно, полагает Хайдеггер, со своей стороны должно стать открытым, доступным, показать себя как оно есть. Для выяснения смысла бытия и смысла сущего мы должны непосредственно обратиться к самому сущему. Как пишет сам Хайдеггер, оно, сущее, как бы расспрашивается на тему его бытия. Однако чтобы сущее могло дать нам достоверное знание о своем бытии, оно прежде должно стать доступно так, как оно есть само по себе. Таким образом, мы, прежде чем задаваться вопросом о бытии, о смысле бытия и сущего, должны обратить свое внимание именно на сущее. Однако Хайдеггер спрашивает, на какое именно сущее нам надлежит обратить свое внимание прежде всего? Через какое сущее нам будет открываться и смысл сущего, и смысл бытия? Ведь "сущим" мы именуем многое, в разном значении и смысле. Сущее есть все, о чем мы говорим, все, что мы так или иначе имеем в виду. Какое же сущее наиболее связано с бытием? С какого сущего надо "считывать" смысл бытия? Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество? По мысли Хайдеггера, "разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего - спрашивающего - в его бытии". Мы обращаемся к тому сущему, которое непосредственно и задает вопрос о бытии, то есть к самому человеку, человеческому существованию. С точки зрения Хайдеггера, это сущее, спрашивающее, обладает уникальной характеристикой, которая принципиально

отличает его от всего остального сущего. Это сущее прежде всего обладает бытийной возможностью спрашивания, то есть это сущее непосредственным образом связано с бытием. Именно оно и задает вопрос о смысле бытия. Более того, это сущее существует иначе, чем любое другое сущее. Оно существует как присутствие (Dasein). Само присутствие, пишет Хайдеггер, отлично от другого сущего: "этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия. Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично". Само же бытие присутствия (Dasein) Хайдеггер называет экзистенцией. Бытие присутствия, то есть бытие человека, нельзя определить как предметное, как считает Хайдеггер, "существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим". Присутствие всегда понимает себя из своей экзистенции, возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Хайдеггер делает следующий вывод: отчетливая и прозрачная постановка вопроса о бытии прежде всего требует предшествующей адекватной характеристики определенного сущего как присутствия. Необходимо прекратить всякие бесполезные дебаты о методе, разорвать заколдованный круг субъект-объектного подхода к вопросам методологии и задаться вопросом о бытии. Такой подход полностью поворачивает известную проблематику, так как Хайдеггер рассматривает понимание не как способ познания, как это было и у неокантианцев, и у Дильтея, а как способ бытия некоторого сущего, бытия человека. Поэтому Хайдеггер задается вопросом о бытии, а конкретнее, ставит вопрос о таком бытии, которое "здесь" (Dasein), которое существует понимая. При таком подходе понимание становится не способом познания, а "способом бытия, такого бытия, которое существует, понимая". Таким образом, связь онтологии и области языка не случайна, а закономерна, более того, по Хайдеггеру, она вообще оказывается изначальной и неуничтожимой: понимание (принадлежащее области языка) есть способ существования (область онтологии). Фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия. Хайдеггер отмечает, что бытийный вопрос по существу является первичным, изначальным вопросом. Бытийный вопрос - это не просто какой-то частный онтологический вопрос, который касается только философии. Бытийный вопрос нацелен на априорные условия возможности не только наук, которые исследуют сущее, но и на условия возможности самих онтологий, которые существуют прежде всяких наук и их обосновывают. Итак, бытие и выяснение смысла бытия - это и есть цель хайдеггеровского исследования. Однако одновременно с выяснением смысла бытия мы выясняем и смысл сущего. А само прояснение проблемы, считает Хайдеггер, должно вестись через выяснение смысла самого сущего, причем не всякого сущего, а только такого, которое обладает уникальной особенностью. Это сущее, присутствие, Dasein, которым Хайдеггер определяет человеческое существование, обладает приоритетом перед всем остальным сущим. Оно существует понимая, онтологически. И именно через выяснение смысла человеческого бытия Хайдеггер пытается выяснить смысл самого бытия. Второе введение "Б.иВ." посвящено анализу метода, с помощью которого Хайдеггер пытается обнаружить смысл человеческого бытия. Способ проработки бытийного вопроса - феноменологический. Хайдеггер пишет, что все нижеследующие разыскания, то есть весь труд "Б.иВ.", стали возможны только на почве, заложенной Гуссерлем, с "Логическими исследованиями" которого феноменология пробила себе путь. Причем выражение "феноменология" означает прежде всего методическое понятие. Оно относится не к содержательной стороне вопроса (Хайдеггер не претендует на создание некой феноменологической теории), а к формальной стороне, к методу. Феноменология означает (здесь Хайдеггер выступает как ученик

Гуссерля) призыв "к самим вещам!" - то есть Хайдеггер выступает против всех случайных находок, всевозможных ссылок на авторитеты, против мнимых доказательств. Хайдеггер пытается отречься от всех имеющихся недоказанных и некритических концепций бытия и человека, пытается обратиться к самому бытию и к самому присутствию самим по себе. Пытаясь показать, что же представляет из себя феноменологический метод, Хайдеггер снова обращается к языку, к этимологии слова "феноменология". Этот термин имеет две составные части: "феномен" и "логос". Внешнее истолкование этого термина тогда будет следующим: наука о феноменах. Однако это объяснение по сути нам ничего не дает. Чтобы понять, что же подразумевается под феноменологией и, соответственно, под феноменологическим методом, Хайдеггер пытается этимологически разобрать этот слово и уяснить смысл каждой составной части. "Феномен" происходит от греческого глагола, который означает "казать себя". Феномен означает, таким образом, то, что показывает себя, самокажущее, очевидное. Значение "феномена" - само-по-себе-себя-кажущее. Феномен, отмечает Хайдеггер, отличен от видимости, от явления. Явления всегда нас относят к чему-то иному, что стоит за явлением, к некой вещи в себе. Явления всегда суть "показатели" того, что само себя не показывает. Явления, в отличие от феноменов, означают всегда как раз не показывание самого себя, а показывание через себя чего-то иного, что как раз явлением не является. Явление есть себя-не-казание. Однако хотя явление не есть показывание самого себя в феноменальном смысле, то есть явление не есть феномен, но все-таки явления и возможно только на основе того, что существуют феномены. Феномен не есть явление, но явление дает о себе знать, то есть проявляет себя именно через феномены. Хайдеггер пишет: "феномены поэтому никогда не явления, но конечно никакому явлению не обойтись без феноменов". Явление и видимость особым образом фундированы в феномене. В древнегреческом мышлении под феноменом очень часто понималось и само сущее как таковое. Сущее и самим Хайдеггером понимается как феномен. Сущее рассматривается как феномен, оно всегда остается открытым, всегда само себя себе показывает, раскрывает. Однако до уяснения общего понятия феноменологии Хайдеггер обращается к анализу второго составляющего термина, понятию логоса. Понятие логоса многозначно, однако основным его определением является речь. Логос - это прежде всего речь. Это, полагает Хайдеггер, исходное определение логоса, которое было указано еще Платоном и Аристотелем. Поздняя традиция, напротив, только затемнила понятие логоса, истолковывая его как разум, суждение, понятие, дефиниция, основание, отношение. Логос - это прежде всего речь, но, по мысли Хайдеггера, не всякая речь. Логос как речь означает скорее такую речь, которая делает очевидным то, о чем "речь" в этой речи. То есть такая речь, которая высветляет смысл сказанного, которая приводит суть разговора к предельной очевидности. Суть логоса состоит в давании видеть, в раскрытии самой сути сущего, вещей. Поскольку логос есть давание видеть, постольку он может быть истинным или ложным. Хайдеггер категорически отвергает аристотелевскую концепцию истины как соответствия, не придерживаясь, таким образом, "корреспондентной" теории истинности. В древнегреческом понятии "алетейя" (истина) понятие "соответствие" никак не является первичным, считает Хайдеггер. В "алетейе" первичный смысл раскрывается как "несокрытость", явленность. Это сближает Хайдеггера с гуссерлевским пониманием истины как очевидности. "Истинность" логоса, с точки зрения Хайдеггера, подразумевает следующее: изъять сущее из его потаенности, сокрытости и дать увидеть как несокрытое и непотаенное. Именно язык позволяет раскрыться сущему как таковому и бытию как таковому. Таким образом, под понятием "феноменология" Хайдеггер понимает такой подход к сущему, такой метод исследования сущего, который позволяет раскрыться этому сущему как таковому,

стать очевидным, показать свою сущность, свой смысл. Для Хайдеггера, как, впрочем, и для Гуссерля, феноменология это не какая-то дисциплина, не философская концепция, не некое учение. Феноменология предстает как метод исследования. И если феноменологический метод применяется Гуссерлем к области психических феноменов, то Хайдеггером феноменология применяется к онтологии. Феноменология, полагает Хайдеггер, призвана "дать видеть", феноменология должна позволить бытию обнаружить самое себя, дать возможность самораскрыться. Это не некое осуществление власти, насилия по отношению к бытию, а как раз наоборот, - феноменологический метод, примененный к онтологии, позволяет раскрыть бытие как феномен, то есть по существу феноменология позволяет бытию проявиться как феномену, как самому-себя-через-себя-само-показывающее. Феноменология есть метод, способ подхода к бытию, способ определения того, что является темой онтологии. Согласно Хайдеггеру, "взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего - онтология... Онтология и феноменология не две разные дисциплины, среди прочих принадлежащих к философии. Оба титула характеризуют саму философию по предмету и способу разработки. Философия есть универсальная феноменологическая онтология...". В первой главе "Б.иВ." Хайдеггер начинает свой анализ Dasein с вычленения темы этого анализа. Сущее, которое мы будем анализировать и через смысл которого мы только и можем выявить смысл бытия, это "всегда мы сами", пишет Хайдеггер. Бытие этого сущего всегда мое. Таким образом, "сущность" этого сущего, то есть сущность Dasein, заключается в том, что оно есть, в его бытии (именно поэтому через Dasein и высвечивается смысл бытия). Сущность Dasein, таким образом, заключается в его экзистенции. Хайдеггер принципиально различает экзистенцию как некую наличность, как простое существование в качестве сущего, с одной стороны, и экзистенцию как возможность. Смысл того, что сущность Dasein лежит в его экзистенции как возможности, заключается в следующем: Dasein всегда есть своя собственная возможность, то есть Dasein всегда может "выбирать" себя, находить себя, то есть обнаруживать свою собственную сущность, проектировать свою собственную жизнь, но одновременно и терять себя. Отсюда Хайдеггер разделяет экзистенцию на два вида, на два модуса: собственное бытие и несобственное бытие, подлинная экзистенция и неподлинная экзистенция. Причем Хайдеггер не вкладывает никакого этического смысла в понятия "собственное" и "несобственное". Несобственная экзистенция не означает, что в ней заключено "меньше" бытия или что она представляет собой "низшую" ступень бытия. Хайдеггер полагает, что несобственность, возможно, как раз наиболее полно и раскрывает Dasein в его активности, деловитости и жизненности. Более того, даже если и рассматривать несобственность как нечто негативное, а Хайдеггер на самом деле так и делает, то подобный модус неподлинности, несобственности Dasein является необходимым условием обретения Dasein своей подлинной экзистенции. Dasein как сущее в отличие от всего остального сущего не представляет собой некую наличность (то есть некую вещь, предмет). В отличие от всего остального сущего, в Dasein существует приоритет existentia перед essentia: таким образом Dasein существует всегда как некая феноменальная область. Далее Хайдеггер показывает, что экзистенциальная аналитика Dasein лежит до всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии. Аналитика Dasein есть часть фундаментальной онтологии, "трансцендентальной" онтологии, так как мышление Хайдеггера направлено на выявление предельных характеристик бытия и человеческого существования, на выявление априори, условий возможности самого бытия и человека. Хайдеггер показывает принципиальную ошибку и Декарта, и Гуссерля. Постулируя известный тезис cogito ergo sum, Декарт и Гуссерль исследовали только одну составляющую

этого тезиса - сознание, "Я", а вторую составляющую, sum, само существование этого "Я" оставляли неразобранным. Акцент надо делать, считает Хайдеггер, на существовании, на бытии, а не на сознании. Проводя анализ Dasein, Хайдеггер показывает, что основная характеристика Dasein, основная его особенность - это то, что Dasein всегда обнаруживает себя в мире. По мысли Хайдеггера, "бытие-в-мире" ("in-der-Welt-Sein") не есть какое-то свойство человеческого существования, которым человек может обладать или не обладать. Dasein никогда не "есть" сначала, до мира, Dasein никогда не существует свободным от мира, от бытия. Изначальное свойство Dasein состоит в том, что Dasein всегда существует укорененно в бытии. Исследуя способ "поведения", существования Dasein, Хайдеггер обнаруживает основную характеристику этого сущего - "бытие-в" ("In-Sein"), "бытие-в-мире" ("In-der-Welt-Sein"). Человек, рождаясь, уже всегда обнаруживает себя "заброшенным" ("заброшенность" - "Geworfenheit") в мир, он всегда находит себя в мире: в определенной исторической, временной ситуации. Именно поэтому "бытие-в-мире" - это основа и изначальное условие человеческого существования. Экзистенциал "бытие-в-мире" показывает изначальную историчность человека, его конечность, временность. Анализируя экзистенциал "бытие-в-мире", Хайдеггер обращает свое внимание на само понятие "мир". Он пытается выявить, что же из себя представляет мир, идея мира, мировость мира для Dasein. Где и как происходит встреча Dasein и мира? Какой мир впервые обнаруживает Dasein? Понимать мир только как мир объектов или как мир субъекта было бы абсолютно неверно. Правильным пониманием мировости мира, по Хайдеггеру, будет нетематическое его понимание, то есть не истолкование его как мира объектов или мира субъекта. Ближайший мир Dasein - это окружающий мир (das Umwelt). Именно окружающий мир - это самое ближайшее нам, самое знакомое. Dasein находится в мире изначально, оно всегда уже существует/погружено в определенный контекст жизни. Dasein "живет", ведет себя соответственно окружающему нас миру (das Umwelt). Dasein всегда существует в мире, в определенном окружающем мире, где Dasein всегда неким образом соотносится с миром, имеет отношения с миром. Именно этот окружающий человека мир, в который он всегда уже заброшен, в котором он себя всегда обнаруживает, и "диктует" определенные стратегии поведения. Человеческое существование изначально вовлечено в деятельность повседневной жизни бытия-в-мире, пребывает, "живет" и действует среди вещей. Этот первичный момент пребывания Dasein в мире Хайдеггер отличает от вторичной (производной) формы, которую он называет "знание" о мире. Вовлеченность, контекстуальность оказывается первичным отношением к сущему и к миру, это некое пред-онтологическое поведение, изначальная характеристика способа существования Dasein. Пример с карандашом. Есть два способа обращения с ним: 1) можно просто использовать его по назначению (писать, рисовать, чертить) или 2) отстраниться от его прагматического использования и "говорить о нем", даже начать описывать его ("познавать его") как коричневый, длинный, острый и т.д. При этом обнаруживается, что первичное отношение к сущему (к предметам, вещам, явлениям) прагматично, это его использование. Человек прежде всего и всегда, заранее уже вовлечен в процесс использования предметов. Это отношение использования Хайдеггер называет Zuhandenheit - подручность, сущее в этом аспекте использования может быть названо подручным "zuhanden" ("под рукой"). Молоток или карандаш - это не просто средства в чисто утилитарном понимании, это инструменты, их понимание прагматично. Инструментальность вещей, сущего - это их изначальная характеристика. Эта сама суть вещей, их прагматичность, подручность. Хайдеггер отмечает, что "вещи", сущее никогда на самом деле и не существуют только как сами по себе, уже затем заполняя какую-то ситуацию, контекст. Сущее изначально всегда предстает как "средство", "инструмент", сущее всегда существует "для того,

чтобы...". Первичное отношение к сущему выступает в форме его непосредственного использования, его бытия Zuhanden: человек смотрит на сущее с точки зрения "для чего" (um-zu). Таким образом, отмечает философ, изначально сущее не проявляет себя как вещь (res), а как то, с чем человек имеет дело, как "подручный инструмент" (Zeug) в смысле греч. "pragmata", в современном понимании "инструмента-оборудования", подручного материала. "Подручность есть онтологически-категориальное определение сущего как оно есть "по себе". Эта подручность есть "что-то для того, чтобы...", например, молоток используется для того, чтобы забить гвоздь, это, в свою очередь, для того, чтобы построить дом для того, чтобы защититься от непогоды, и т.д. Именно здесь, по логике Хайдеггера, и обнаруживается контекстуальность подручности: она включена в отношения и связи, всегда вовлечена в определенный контекст: ручка включена в контекст чернильницы, парты, лампы, пребывания около окна и т.д. Хайдеггер делает вывод, что первичное отношение к сущему - это отношение к "инструментам", оно прагматично, то есть состоит в непосредственном использовании этих "инструментов" для полноценной человеческой жизни, "для того, чтобы...". В то же время, если отвлечься от использования/употребления сущего, оно становится просто наличным (vorhanden). Исследуя структуру вторичного отношения к сущему (теоретического), а именно наличности (неиспользуемости, отвлеченности), (Vorhandenheit) в "Б.иВ." показывается, что и в этих случаях структура подручности первична, она всегда присутствует даже в кратковременных проявлениях наличности. Таким образом, первичность подручности показывает, что сущее, с одной стороны, теряет свое стабильное независимое, господствующее положение (когда сущее понимается как вещь, когда главный вопрос к сущему: "что это?", что формирует столь критикуемый Хайдеггером субъект-объектный подход к сущему); с другой же стороны, сущее приобретает необходимую свободу, будучи понято как инструмент, оно теряет единственное значение, но приобретает возможность иметь множество значений, которые теперь зависят от контекста "для чего?", от контекста использования сущего в той или иной ситуации. Таким образом, человеческое существование, присутствие погружено во внутримировой контекст: "На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть совместный мир. Бытие-в есть со-бытие с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть соприсутствие". Приступая к анализу несобственной экзистенции, Хайдеггер отмечает позитивность мира повседневности: "Выражение "толки" не будет применяться здесь в уничижительном значении. Оно означает терминологически позитивный феномен, конституирующий бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия. [...] Этот титул (падение), не выражающий никакой негативной оценки... падение присутствия нельзя поэтому брать и как "грехопадение" из более чистого и высшего "пра-состояния". Однако, с другой стороны, несмотря на заявленную позитивность, далее в "Б.иВ." das Man и характеристики повседневности (болтовня, двусмысленность, любопытство, падение) рассматриваются уже как недостаток. Хайдеггер постоянно использует при описании мира и языка повседневности негативные характеристики. Очевидно, что такой модус повседневного языка, как болтовня (Gerede), приобретает негативное звучание; в понимании Хайдеггера он носит авторитарный характер вторичной пустой беспочвенной речи, где существо языка непроясняется, упускается, сковывается, "замыкается". С одной стороны, Хайдеггер отмечает, что при разделении между аутентичным, подлинным (eigentlich) существованием, с одной стороны, и неаутентичным, неподлинным (uneigentlich), с другой, не подразумевается этическое разделение между "хорошей" экзистенцией и "плохой" экзистенцией, или научное противопоставление терминов "истинное" и "ложное". С другой стороны, это заявление носит во многом чисто декларативный характер. В

"Б.иВ." Хайдеггер нигде фактически не доказывает позитивность мира и языка повседневности. Как раз наоборот, приведенные выше цитаты заставляют интерпретировать мир повседневности (das Man и модусы его существования: болтовню, любопытство, двусмысленность, падение) как мир не-самости, неподлинности, беспочвенности, безосновности, рассеивания, растворения, непребывания, потерянности в публичности. Все предыдущие характеристики включает в себя термин das Man, который обозначает безличное местоимение. В американской традиции этот термин принято переводить как "они" (К.Маканн, М.Гельвен, Х.Дрейфус), в русском переводе В.Бибихина - как "люди", однако все эти переводчики и комментаторы отмечают, что das Man в принципе не переводится: das Man - это не "люди", не "они", это мир полной анонимности и, соответственно, полного отсутствия свободы и ответственности (не случайно это безличное местоимение man употребляется в немецком языке в различных предписаниях, рецептах в значении обязательной необходимости). Понятие das Man появляется в "Б.иВ." при анализе неподлинного существования человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в "боязливые хлопоты", в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы - ее нацеленность (как практически-деятельностного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой - она погружает человека в безличный мир, где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности: "... кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. "Кто" тут неизвестного рода, люди". Анонимность man "подсказывает" человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель man не принимает осмысленных решений и не несет никакой ответственности) и перестать быть самим собой, стать "как все". Мир das Man строится на практике отчуждения и унифицированности, в этом мире все - другие, даже по отношению к самому себе человек является "другим"; каждый оказывается другим, и никогда самим собой; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности: "Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судачим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и отшатываемся от "толпы", как люди отшатываются; мы находим "возмутительным", что люди находят возмутительным". Таким образом, именно мир анонимности предписывает повседневному существованию способ быть. Хайдеггер пишет: "присутствие как повседневное бытие с другими оказывается на посылках у других. Не оно само есть, другие отняли у него бытие. Прихоть других распоряжается повседневными бытийными возможностями присутствия... Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть...". Главная характеристика мира повседневности - это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти. Сознание человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть - это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется неподлинным языком, который затем в позднем творчестве Хайдеггера превратится в язык метафизики и критика которого будет проходить центральной темой всего его позднего творчества. Согласно схеме "Б.иВ.", наряду с неподлинной экзистенцией существует и подлинная экзистенция. Если при анализе неподлинной экзистенции Хайдеггер делал акцент на вопросе о "кто?" присутствия или Dasein, то рассматривая подлинную экзистенцию, Хайдеггер обращает свое внимание на основное свойство человека быть в мире. А именно: структура бытия-в (In-Sein) как такового. Бытие-в

не просто некое наличное свойство субъекта или мира, которое может иметь место, а может и не иметь. Бытие-в - сущностное свойство самого Dasein. Сущее конституируется этим бытием-в. Само это бытие-в для Dasein есть это Da- ("вот", "здесь"). Человеческое бытие сращено с пространством, укоренено в пространстве. Эта характеристика Dasein как укорененного в определенном месте показывает изначальную пространственность Dasein. Человеческое существование всегда связано с пространством, находится в определенном пространстве и одновременно размыкает пространство. В анализе бытия-в Хайдеггер раскрывает следующие структурные моменты: 1) Расположенность (Befmdlichkeit), которая выражает тот факт, что Dasein всегда обнаруживает себя в определенной ситуации. Хайдеггер использует для этой характеристики выражение "заброшенность" (Geworfenheit) - Dasein всегда заброшено в мир, всегда уже в мире. Dasein вручено бытию, изначально принадлежит бытию. То, что мы онтологически называем расположенностью, оптически есть самое знакомое нам и обыденное: настроение, настроенность. Настроенность - это конкретное проявление расположенности. Настроение может раскрыть, как мы существуем или как мы обнаруживаем себя. Настроенность открывает, "как оно" и "каково бывает" человеку. В этом "как оно" настроенность вводит бытие в его "вот". Настроение или настроенность онтически выражают ту конкретную ситуацию (историческую, политическую, временную), в которую заброшен, погружен человек. Хайдеггер отмечает, что то, что настроения могут меняться и портиться, лишний раз подтверждает, что присутствие, человеческое существование всегда настроено определенным образом. Человеческое существование в мире, его расположенность всегда определенным образом настроено. "Настроение настигает. Оно не приходит ни "извне", ни "изнутри", но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого". Здесь имеется в виду не некое субъективное настроение конкретного индивида, не психическое состояние человека. Бытие-в-настроении не соотносится с психическим, оно не есть некое внутреннее состояние, которое затем просто выплескивается наружу. Расположенность как настроенность есть экзистенциальный основообраз, некая предельная онтологическая основа. 2) Второй структурный момент бытия-в - это понимание (Verstehen). Феномен понимания есть основной модус существования Dasein. Бытие-в как расположенность всегда конституировано пониманием. Расположение всегда имеет свою понятность. Понимание же всегда настроено. Таким образом, эти два структурных момента оказываются взаимосвязанными. Они образуют сущностное единство положения Dasein и никогда полностью неотделимы друг от друга. В противовес Дильтею, рассматривающему понимание как некий акт субъективности, т.е. как акт сознания, Хайдеггер наделяет понимание онтологическим статусом. Понимание теперь - это подвижная основа самого человеческого бытия, это способ бытия. Таким образом, из трактовки понимания совершенно исчезает субъективизм и психологизм, присущий как Дильтею, так и Риккерту, и Гуссерлю. Понимание больше не метод познания и не акт cogito, а то, что конституирует Dasein, и представляет собой "основной модус бытия присутствия". На что направлено понимание? По мысли Хайдеггера, понимание изначально направлено на выявление Dasein своих собственных возможностей. Понимание выражает активное поведение Dasein по отношению к своим собственным возможностям, проектам. Причем понимание как возможность не означает возможность как противоположность действительности, понимание - это основа для возможности самой возможности. Понимание рассматривается как предельный (т.е. онтологический, изначально присущий) модус бытия именно человека (Dasein) (то, что Хайдеггер называет "экзистенциальное бытие самого присутствия"). Понимание определяется Хайдеггером как "умение быть", всегда "умение быть в мире", то есть в определенном жизненном контексте. Понимание

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

вообще, забота существует во всяком фактичном поведении и положении Dasein. Чтобы показать на примере сущность такого феномена, как забота, Хайдеггер приводит стихотворение И.Гердера на мотив старой басни: однажды Забота переходила через реку, она увидела глинистую почву, взяла кусок в руки и стала формировать его. Пока она раздумывала над тем, что она создала, подошел Юпитер. Забота попросила его, чтобы он придал дух этому куску глины. Когда это было сделано, Забота и Юпитер заспорили об имени. Забота хотела, чтобы созданное сущее было названо ее именем, Юпитер настаивал на своем имени. Поднялась также и Земля, из которой было создано это сущее, и потребовала, чтобы это сущее было названо ее именем. Они втроем заспорили и пригласили разрешить этот спор Сатурна. Сатурн вынес следующее решение: Юпитер, поскольку дал этому сущему дух, после его смерти должен получить дух; Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку, однако, Забота первая образовала это сущее, пусть, пока оно живет, Забота им владеет. Поскольку об имени идет речь, Сатурн предложил назвать это существо Homo (человек), раз оно сделано из земли (humus). По мысли Хайдеггера, человек как сущее имеет "исток" своего бытия в заботе. Человек никогда не будет выпущен из этого истока, он всегда будет прочно в нем удержан, им пронизан, пока это сущее, человек, существует в мире. "Бытие-в-мире" носит в отношении своего бытия печать заботы. Забота должна быть понята онтологически как некий изначальный априорный основной феномен, выражающий саму сущность человеческого бытия-в-мире. На онтологической основе заботы уже надстраивается оптическое понимание заботы как некой хлопотливости, тревожности, беспокойства, или, наоборот, беззаботности. Забота, по Хайдеггеру, представляет собой единство трех моментов: 1) бытия-в-мире; 2) забегания-вперед; 3) бытия-при-внутримировом-сущем. 1) Для Хайдеггера особый интерес представляет первый структурный момент - бытие-в-мире. Бытие-в-мире показывает, что человек не существует сначала сам по себе, чтобы только потом, сталкиваясь в своей жизни с другими людьми или вещами, обнаружить их. Человек всегда уже изначально существует в мире, погружен в мир. Человек не существует изолированно от других людей или от вещей, но всегда существует в контексте, в мире. Бытие-в-мире рассматривается Хайдеггером как некая внутренняя априорная характеристика самого человеческого существования. Причем Хайдеггер отмечает, что эта заброшенность Dasein в мир не означает некую индифферентную заброшенность. Речь идет не о некой индифферентной способности быть в мире, но о существовании в озаботившем мире. 2) Определяя заботу как забегание вперед, Хайдеггер подчеркивает тем самым отличие человеческого бытия от всякого наличного, вещественного бытия: взятое с этой стороны, как забегание вперед, человеческое бытие "есть то, что оно не есть", поскольку оно всегда постоянно убегает от себя, ускользает вперед, и, таким образом, человеческое бытие есть всегда своя собственная возможность. Этот момент Заботы Хайдеггер обозначил как Проект. Человеческое бытие - это бытие, проектирующее само себя, то есть человек это всегда нечто большее, чем он есть в данный момент. Сфера бытия человека - это историчность, где время рассматривается в целостности трех его моментов (прошлого, настоящего и будущего). 3) Момент заботы "бытие-при-внутримировом-сущем" означает специфический способ отношения к вещам как спутникам человека в отведенном ему отрезке жизни - это способ отношения к вещам не как к наличным, не как к предметам, а как к инструментам. Отношение к сущему как к подручному. Итак, забота у Хайдеггера - это целостная структура, которая означает "быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-в-качест-ве-бытия-при-внутримировом-сущем". При более пристальном рассмотрении обнаруживается, что каждый из перечисленных моментов заботы есть одновременно определенный модус времени: "бытие-в-мире"

есть модус прошлого, "забега-ние-вперед" - модус будущего и "бытие-при" - модус настоящего. Эти три модуса, взаимно проникая друг в друга, и составляют единый феномен заботы. Взаимно проникающие друг в друга моменты времени - прошлое, настоящее и будущее - существенно отличаются от трех измерений объективного времени. Прошлое - это не то, что осталось позади, чего уже больше нет, напротив, оно постоянно присутствует и определяет собой как настоящее, так и будущее. То же самое можно сказать и о двух других модусах. Соответственно, каждый из моментов времени приобретает некую качественную характеристику, в отличие опять-таки от физического, объективного времени, которое мыслится как некая однородная непрерывная линия, состоящая из моментов "теперь". Модус прошлого выступает у Хайдеггера как "фактичность" или "заброшенность". Модус настоящего - как обреченность вещам, как подручность, как бытие-при. Модус будущего - как проект, постоянно на нас воздействующий. И в этом смысле, экзистенциальный поток времени идет не от прошлого к будущему, но совершенно в обратном направлении: время "временится" го будущего. В зависимости от того, какой модус времени оказывается выдвинутым на первый план, - будущее, направленность к смерти, или настоящее, обреченность вещам, - в зависимости от этого человеческое бытие будет подлинным или неподлинным. Неподлинное бытие - перевес моментов настоящего - выражается в том, что мир вещей заслоняет от человека его конечность. Неподлинное существование это мир анонимности. Подлинное существование выступает у Хайдеггера как осознание человеком своей историчности, конечности и свободы. Оно возможно и осуществимо только перед лицом смерти. В подлинном существовании на первый план, соответственно, выступает будущее, бытие-к-смерти. Итак, отличительная особенность Dasein - это способность иметь опыт смерти. Можно ли понимать смерть Dasein как окончание, как прекращение, как законченность? В смерти Dasein ни вполне закончено, ни просто исчезло, ни тем более неналично. Смерть не означает для Dasein, что до смерти оно есть, а после смерти его уже нет. Совсем наоборот, полагает Хайдеггер, Dasein пока оно есть, пока оно существует, постоянно одновременно с этим уже есть и свое не-существование: Dasein всегда уже есть и свой конец. Смерть Dasein означает не законченность существования, не окончание, но бытие к концу этого сущего, человека. Смерть - это способ быть, который человек берет на себя, едва он рождается. То есть смерть Хайдеггером парадоксальным образом трактуется не как небытие, а как вид бытия, как часть бытия, причем как часть подлинного бытия-в-мире. Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Dasein тоже может быть рассмотрено как чистая жизнь. Смерть, полагает Хайдеггер, нельзя рассматривать как нечто наличное, как некую недостачу жизни, нечто негативное, простое отсутствие жизни; смерть надо рассматривать как предстояние. Смерть надо понимать в смысле предстоящего, в смысле возможного. Смерть - это возможность бытия; причем это последняя возможность, самая широкая возможность, возможность возможности, которую человеческое присутствие, Dasein должно всегда брать на себя. Смерть по существу и открывает самому Dasein смысл его собственного существования. Со смертью, пишет Хайдеггер, человек стоит перед самим собой; именно в смерти, в этом бытии-к-смерти и раскрывается по существу сама человеческая способность быть. Хайдеггер называет смерть "наиболее своей" возможностью. Смерть открывает саму человеческую самость, предельно обнажает саму сущность Dasein, смысл человеческого существования. Смерть это безотносительная возможность (смерть ни в коей мере не есть производное, зависимое от жизни, не есть простое отрицание жизни), смерть это предель-нейшая возможность. Человек никак не может обойти возможность смерти. Таким образом, смерть открывается как наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность. Именно потому, что Dasein существует в качестве

экзистенции, оно разомкнуто, оно раскрыто, оно обладает свободой осуществления, оно, пишет Хайдеггер, существует по способу забегания-вперед. А то предельное, что заложено в этом забегании вперед, в экзистенции, - это предельная возможность, смерть. Хайдеггер совершенно не согласен с мнением, будто смерть - это нечто внешнее, нечто приобретенное, нечто чуждое и жизни, и бытию, и человеку. Человек не приобретает смерть неким задним числом, исключительно под напором неких внешних обстоятельств. Пока человек живет, пока он экзистирует, пока он заброшен в мир, он брошен и в эту предельную возможность, в саму смерть. Человеческая жизнь, Dasein всегда изначально вручено смерти, смерть, таким образом, изначально принадлежит к бытию-в-мире, просто обыденное человеческое существование либо не задумывается над этой проблемой, либо не желает или боится признавать этот факт. Как же нам приоткрывается эта предельная возможность, как нам приоткрывается сама смерть? Здесь, по мысли Хайдеггера, огромную роль играет феномен Ужаса и так называемая экзистенциальная ситуация. Смерть точно так же, как ранее Ничто и само бытие, обнаруживает себя в состоянии экзистенциального Ужаса (Angst): "ужас в корне отличен от боязни и от страха. Мы боимся всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей". Страх, боязнь всегда предметны, они прочно связаны с сущим, с вещами, среди которых они (страх и боязнь) постоянно находятся. Ужас же совершенно не предметен; хотя ужас всегда и есть ужас перед чем-то, это не ужас перед конкретной вещью. Эта неопределенность ужаса является для Хайдеггера принципиальной. Брошенность в смерть приоткрывается человеку именно в расположении ужаса. В ситуации ужаса выявляется не только смерть, но и сама жизнь, сам смысл существования, само бытие. Посредством ужаса сущее, ж

изнь, человеческое существование не уничтожается, как раз наоборот, - в ужасе, то есть в подобной экзистенциальной ситуации, вместе с Ничто и со смертью приоткрывается и сущее как таковое. Однако, по Хайдеггеру, подобные ситуации ужаса, то есть экзистенциальные ситуации, бывают очень редко. Смерть на поверхности нашей жизни всегда оказывается скрытой, заслоненной. В обыденной повседневной жизни человек отказывается видеть смерть. Смерть оказывается заслоненной жизнью. Мы не видим сути Смерти. Наше обращение к Ничто и к смерти показывает нам саму суть человека: эта суть как раз и заключается в выходе за пределы сущего как такового, за пределы своего существования вообще. Именно обращение к смерти показывает нам суть человека как трансценденцию: "это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией". То есть изначальный смысл человеческого существования как раз и состоит в постоянном выходе за пределы сущего, в бытии-к-смерти, к Ничто, то есть к Бытию. Таким образом, бытие-к-смерти исходно принадлежит человеческому существованию, Dasein. То, что помогает Dasein обрести себя, найти себя и освободить себя, - это голос совести, совесть. Совесть - это феномен Dasein, феномен человеческого присутствия, а не некая случайная или спорадическая данность. Совесть дает понять, размыкает человеческое существование. Совесть становится характеристикой Dasein как экзистенции, именно совесть и есть тот механизм, который размыкает, освобождает Dasein от мира анонимности. Более пристальный анализ совести, полагает Хайдеггер, вынуждает нас интерпретировать ее как зов. Зов - это модус речи. Зов совести представляет собой призыв к Dasein стать самим собой, обрести свою собственную подлинность, собственность своего существования. Наряду с этим совесть предполагает не только зов, но и некий ответ со стороны самого Dasein. "Зову совести, - пишет Хайдеггер, - отвечает возможное слышание." В самом Dasein заложена способность, воля иметь совесть. Dasein

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

виновным. Быть-виновным - это и есть собственно быть. Итак, подлинная человеческая самость, которую Хайдеггер так долго и скурпулезно искал, точнее, онтологические основания этой самости, были им найдены. Среди них: бытие-к-смерти как единственно подлинное бытие человека, как нацеленность человека на будущее, проективность самого себя, самоосуществление, предельная человеческая возможность. Хайдеггер пишет: "Лежащая в воле-иметь-совесть разомкнутость присутствия конституируется таким образом через расположение ужаса, через понимание как бросание себя на самое свое бытие-виновным и через речь как умолчание. Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть отличительную разомкну-тость - молчаливое, готовое к ужасу бросание себя на самое свое бытие-виновным - мы называем решимостью". Решимость означает понимать присутствие, понимать человеческое существование в его сущностном бытии-виновным, в его раскрытии совести и всей структуры заботы. Решимость понимать человеческое существование как экзистенцию, причем подлинную экзистенцию, выводит нас на такой феномен, как время, временность, темпоральность. В любом структурном моменте, модусе заботы как основе феномена человеческого существования лежит некий модус времени. Этот феномен Хайдеггер и называет временностью. "Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной означенную способность быть собственно целым в заступающей решимости. Временность обнажается как смысл собственной заботы". В структуре временности у Хайдеггера будущее не означает некое теперь, некое настоящее, которое еще не стало "действительным", но когда-то станет, будет. Будущее означает некое наступление, наступание, когда сам человек, его существование раскрывается в самой своей способности быть для самого себя. Понимание человеческого бытия-как бытия-виновным означает, что человек заброшен в мир, и это относит нас к заброшенности, к брошенности, к бытию-в-мире, к тому, что всегда уже было. Это модус прошлого. Лишь поскольку присутствие вообще есть как бытие-в-мире, как бывшее, как прошлое, оно способно в будущем стать для самого себя таким, чтобы вернуться к себе самому. С другой стороны, только потому, что в будущем, в бытии-к-смерти, в забегании вперед человеческое существование узнает себя, обнаруживает себя, оно и находит одновременно и свое прошлое, свое бытие-в-мире, то, что оно конечно, исторично, временно. Таким образом, парадоксальным образом, прошлое известным образом возникает из будущего. Прошлое возникает из будущего таким образом, что происходящее будущее выпускает из себя настоящее, именно из будущего обнаруживается, рождается и настоящее и прошлое. Бытие-к-смерти, совесть, зов совести, вина и решимость - все это составляющие части заботы, модусы заботы. Сама же Забота возможна как временность; Забота сама представляет собой лишь модальность временности. Именно временность вообще делает возможной заботу как таковую. По Хайдеггеру, "исходное единство структуры заботы лежит во временности". Временность - это основа заботы, она конституирует саму структуру заботы. Забегание-впе-ред основано в будущем, в настающем. Уже-бытие-в, то есть бытие-в-мире - опознается в прошедшем, в прошлом, или в бывшем. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем делается возможным в настоящем, или в актуализации. Причем забегание-вперед и уже-бытие-в необходимо отличать от обыденного понимания этих выражений и обыденного соотношения их с повседневным пониманием времени. Забегание-вперед не имеет, пишет Хайдеггер, значения "еще-не-теперь", или значения "потом", как и выражение уже-бытие-в не имеет значения "теперь-больше-нет", или "раньше". Если бы эти выражения имели подобное значение, то саму Заботу можно было бы рассматривать как нечто сущее, протекающее во времени. И само присутствие, само человеческое существование можно было бы

рассматривать как нечто наличное, каковым оно, естественно, не является. 1) Забегание-вперед как модус будущего означает только, что оно впервые в бытии к смерти раскрывает бытие человека как подлинную экзистенцию. Именно в забегании-вперед Dasein впервые раскрывает себя, обнаруживает себя как подлинную экзистенцию. Хайдеггер пишет: "Основанное в настающем бросание себя "ради себя самого" есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее". 2) Уже-бытие-в, как бытие-в-мире представляет собой модус прошлого. Но особенного прошлого, которое принципиально отличается от повседневного понимания прошлого. Экзистенциальное прошлое - это не то, что уже осталось позади, в истории, чего уже больше нет. Обычное прошлое - это такое прошлое, которое уже больше не налично. Хайдеггер принципиально различает былое, бывшее, с одной стороны, и прошлое, с другой. Прошлое подходит для несобственного понимания времени, или для описания сущего. Экзистенциальное прошлое, или бывшее, былое есть не прошедшее, но бывшее. Уже-бытие-в-мире означает заброшенность человеческого существования, и в этом смы-ле человеческое присутствие способно экзистировать как брошенное сущее, пока оно есть. 3) Одновременно с этим принципиальным различением обыденного будущего и прошлого и экзистенциального будущего и прошлого, отмечает Хайдеггер, подобное различение отсутствует для настоящего. Бытие-при, бытие-при-внутримировом-сущем, или падшесть, падение - есть модус настоящего. Это, конечно, не означает, что настоящее как бытие-при-внутримировом-сущем не коренится во временности, но это значит, что настоящее, понятое как актуализация, оказывается включено в экзистенциальное прошлое (бывшее) и экзистенциальное будущее (настающее). То есть падение как затерянность в настоящем, как бытие-при невозможно, полагает Хайдеггер, без будущего и прошлого, былого. Временность по сути дела и создает единство экзистенции, единство Dasein, временность конституирует исходную целостность структуры заботы. Моменты заботы (уже-бытие-в-мире, забегание-вперед и бытие-при-внутримировом-сущем) не соединяются путем синтеза, объединения или наложения друг на друга структурных моментов заботы, точно так же, как и сама временность не суммируется из настоящего, прошлого и будущего. Временность "есть" вообще не сущее. Она не есть, а временит. Хайдеггер так описывает временность: "Временность есть исходное "вне-себя" по себе и для себя самого. Мы именуем поэтому означенные феномены настающего, бывшести, актуальности экстазами временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из себя, но ее существо есть временение в единстве экстазов". При перечислении этих эк-стазов временности Хайдеггер всегда на первое место ставит настающее, или будущее. Он пишет, что будущее всегда имеет приоритет, хотя сама временность и не возникает через наслоение или последовательность экстазов, но "временит всегда в их равноисходности". "Исходная и собственная временность временит из собственного будущего, а именно так, что оно, настающе бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее". Именно в забегании вперед, в крайней возможности, в предельной возможности (в бытии к смерти) Dasein вместе с тем возвращается к собственному прошлому и к собственному настоящему. Именно из перспективы смерти, из перспективы своего конца человек и начинает понимать свое прошедшее как заброшенность, как бытие-в-мире и свое настоящее. Экзистенциальное будущее содержит прошлое, оно есть свое прошлое. Хайдеггер пишет, что Dasein может быть собственно прошлым постольку, поскольку оно есть будущее. Прошлое как бывшее происходит из будущего. Таким образом, Хайдеггер полагает, что время не движется вперед от прошедшего к настоящему, а затем к будущему. Не прошедшее является первичным для Dasein, но забегание вперед, будущее. Только потому, что

Dasein может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в прошлое, в бывшее и, таким образом, не терять бывшее, а, наоборот, удерживать его. Основная характеристика подлинного понимания временности это его конечность. Вроде бы, если основываться на обыденном понимании времени, это заключение кажется парадоксальным, поскольку в повседневной жизни мы привыкли полагать, что время бесконечно. Откуда берется представление о временности как некой конечности? Из анализа Заботы. Заботу Хайдеггер определил как бытие к смерти. Человеческое существование рассматривается как экзистирующее, как брошенное в смерть, причем Хайдеггер настаивает на том, что бытие к смерти это не нечто неналичное, не то, где бытие прекращается, но бытие к смерти это то, что экзистирует конечно, что осознает свою конечность. И, соответственно, собственное будущее, бытие к смерти, тем самым тоже раскрьгаает себя как нечто конечное. То есть будущее, настающее, и саму временность необходимо рассматривать как конечное. Конечность временности не означает, что время прекращается. Конечность временности вытекает из конечности будущего как настающего и означает только, что настающее, бытие-к-смерти есть предельная возможность самого человеческого присутствия, самого Dasein. Настающее, экзистенциальное будущее - это то, что замыкает человеческое существование, то, что его ограничивает, очерчивает. Подводя итог экзистенциальному анализу временности, Хайдеггер пишет: "Время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы. Временность по своей сути экстатична. Временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно". Нам, полагает Хайдеггер, удалось обнаружить смысл присутствия, смысл Dasein. Это временность, конечность, историчность человеческого существования.

В.Н. Семенова

БЭКОН Роджер - см. РОДЖЕР БЭКОН.

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (1561-1626) - британский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени. Как государственный и политический деятель Б. занимал видные посты в тогдашней Англии: генеральный прокурор и лорд-хранитель Большой печати, лорд-канцлер и т.д. Как философ Б. начинал с резкой критики средневековой схоластики, считая, что последняя ничего не дала миру кроме "чертополоха споров и препирательств". Главную причину ее бесплодия Б. видел в пренебрежении естествознанием, в низведении философии до роли служанки религии. Стремясь освободиться от богословия, Б. прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию религии, с одной стороны, и философии и науки, с другой, посвящая далее всю свою деятельность пропаганде научного знания. В качестве его цели Б. провозгласил не знание ради знания, а господство человека над природой. В главном философском сочинении - "Новый Органон или истинные указания для истолкования природы" (1620) - он ставит задачу сформулировать правильный метод исследования природы. Б. был убежден, что

природу можно покорить, лишь подчиняясь ее собственным имманентным законам, не искажая ее образа. На этом пути человек сталкивается с многочисленными препятствиями ("идолами" или "призраками"), мещающими его продвижению к истине. Причем, эти "призраки" являются атрибутами самой человеческой природы, т.е. сам наш разум ставит себе эти преграды и ловушки. Б. выделяет четыре группы таких "идолов": 1) "призраки рода", обусловленные несовершенством устройства наших органов чувств; 2) "призраки пещеры", связанные с узостью взглядов отдельных людей; 3) "призраки рынка", или подверженность людей общераспространенным заблуждениям, которые возникают в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на их мышление, т.е. связанные со штампом обыденного словоупотребления; 4) "призраки театра", обусловленные догматической приверженностью людей к односторонним концепциям. Своеобразным противоядием всему этому становится, по Б., мудрое сомнение и правильный метод. Б. обосновал эмпирический метод в качестве единственно правильного метода исследования законов природных явлений, описал различные виды опытного познания, способы и разновидности эксперимента, разработал и сформулировал основные закономерности индукции и индуктивного познания природы. К заслугам Б. принадлежит также подробная классификация наук, описывающая не только уже имеющиеся, но и те дисциплины, которые могут и должны быть разработаны в последующем. Осуществленная им классификация была признана и широко использовалась многими мыслителями, главным образом французскими просветителями. Социально-политические взгляды Б. характеризуются приверженностью идеям абсолютизма и монархизма. В 1627 Б. публикует свою утопическую повесть "Новая Атлантида", в которой излагает принципы идеального устройства государства, а также проект государственной организации науки. Подробно описанный им научно-технический центр утопического государства Бенсалем в виде т.наз. "Дома Соломона", стал своего рода прообразом современных научных сообществ (типа академии наук), осуществляющих планирование и организацию всех научных исследований и активно внедряющих их достижения в производство. В своих трудах Б. предугадал возрастание роли науки в жизни человеческого общества. Уже при жизни Б. и особенно сегодня его имя часто упоминается рядом с именем В. Шекспира, труды которого целиком или хотя бы частично приписываются Б. (так называемая '"проблема Шекспира" в современном литературоведении).

Т.Г. Румянцева

ВАЛЬДЕНФЕЛЬС (Waldenfels) Бернхард (р. в 1934) - немецкий философ-феноменолог. С 1976 - профессор философии Рурского университета г. Бохума. Издает с 1975 вместе с Р.Бубнуром "Философское обозрение" ("Philosophische Rundschau") и серию "Переходы: Тексты и исследования в области действия, языка и жизненного мира" (совместно с Р.Гратхоффом). Первое диссертационное исследование В. посвятил "сократовскому вопросу"; учился у Мерло-Понти в Париже, там же прочел "своего первого Гуссерля". Результат знакомства с феноменологией - докторская диссертация В. на тему "Промежуточная область диалога", в которой он попытался "развить феноменологическую теорию диалога, исходя из Гуссерля, Мерло-Понти, а также Левинаса...". Позже, по словам В., он отошел от теории диалога, которая казалась ему слишком симметричной и центрированной на один единственный Логос. Его дальнейшие исследования стали

попыткой развить некую "открытую диалектику" или нового рода рациональность, которая бы выходила за пределы всеохватывающего диалога. Путями к этой диалектике стали такие философские темы и понятия, как: 1) поведение, освобожденное от ограниченности бихевиоризма ("Игровое пространство поведения", 1980), рассмотренное в контексте таких понятий, как смысл, интенция, правило, контекст, образ и структура, ставшее точкой пересечения феноменологии, философии языка и структурализма; 2) "жизненный мир" ("В сетях жизненного мира", 1985), понятый как многообразие или сеть "жизненных миров", которые, несмотря на их разнообразие, имеют нечто их объединяющее; 3) порядок ("Порядок в сумерках", 1987), мыслимый как изменяемый, открывающий новые возможности и полагающий собственные границы (влияние, в частности, Фуко). Понятие порядка привело В. к такому мотиву его дальнейшей работы, как мотив Чуждого (das Fremde). Этот мотив В. обнаруживает в философии Гуссерля и понимает его, исходя из дифференциации сферы Я, в которой всегда можно обнаружить отношение к самостному и к чуждому самости. Чуждое - это то, что не реализуется в рамках некоего ограниченного порядка, что исключено как возможность и является в этом смысле внепорядковым. Тогда возникает вопрос, как же относиться к Чуждому? Для ответа на этот вопрос В. разрабатывает теорию ответа, реализующую в какой-то мере идею "открытой диалектики" или нового вида рациональности. "Ответ выступает здесь способом, который позволяет заговорить Чуждому как Чуждому, без включения его в имеющийся порядок и лишения его чуждости" ("Жало Чуждого", 1990). Нового вида рациональность обозначается В. как "респонзитивная рациональность" (responsive Rationalitaet). Это не господство единого разума, а пространство встречи множества рациональностей, каждая из которых является рациональностью ограниченного порядка. В основе этой новой рациональности лежит возможный и действительный ответ ("Регистр ответов", 1994). Ответ всегда раньше вопроса. Ответ - это не наполнение интенции спрашивающего неким содержанием, как это понимал Гуссерль, и не удовлетворение притязания, в понимании Хабермаса. Ответ - это всегда отношение к Другому, реакция на его вызов (термин response первоначально заимствован из бихевиоризма). Респонзитивная рациональность охватывает ограниченный ряд способов и средств ответа, начиная с доязыковых модуляций и заканчивая языковыми модальностями. Телесное отношение играет определяющую роль в этой рациональности. "Ответом являются так же чувства и телесное желание, а не только слово". Такого рода рациональность открывает новый взгляд на Чуждое или Другое, который вечно ускользает от всех попыток привычной рационализации и нормирования. Из респонзитивной рациональности вырастает новая респонзитивная этика, исходным моментом в которой выступает отношение Я-Другой в пространстве ответа. Этика или этические отношения начинаются во мне самом, потому что Я никогда самим собой не исчерпываюсь и вынужден урегулировать отношение к тому Чуждому, с которым с неизбежностью встречаюсь. Такого рода отношение есть прообраз отношений в социальном мире, которые не вписываются в один единственный порядок разума, а должны сосуществовать в пространстве порядков - культурных, политических, экономических и пр. - собственного и чужого. В настоящее время В. работает над четырехтомным проектом, посвященным исследованиям по "феноменологии Чужого". "Топография Чужого" является первым (изданным в 1997) томом этого проекта. В. является признанным специалистом в области истории феноменологической философии. Об этом свидетельствуют такие его монографии, как "Феноменология во Франции" (1983), "Введение в феноменологию" (1992), "Немецко-французские мыслительные ходы" (1995).

О.Н. Шпарага

ВАРТОФСКИЙ (Wartofski) Маркс (р. в 1928) - американский философ. Окончил Высшую школу музыки и искусств в Нью-Йорке (1945), Колумбийский университет (1952). Профессор Бостонского и Нью-Йоркского университетов. В. - соредактор (вместе с Р. Коэном) издания Boston Studies in the Philosophy of Science (1963). Основные сочинения: "Концептуальные основы научной мысли" (1968), "Фейербах" (1977), "Модели. Репрезентация и научное понимание" (1979) и др. Редактор ряда философских журналов и сборников, активный участник международных встреч философов различных стран. Философско-методологическая концепция В. - историческая эпистемология - строится на принципах моделирования и исторического подхода к истине как на уровне индивида, так и на уровне социума. Объяснение того, как человек получает знания, по В., должно учитывать, что способы познания меняются с изменением форм социальной и технологической практики и форм социальной организации. Историческая эпистемология В. обосновывается обширным историко-философским материалом, рассмотрением теоретико-познавательной роли практики как общественного процесса, материалом генетической эпистемологии Пиаже и т.д. В. одним из первых в мировой философской литературе (1960-е) вводит фундаментальное понятие "модельного отношения", т.е. отношения, в которое вступают моделируемое и моделирующее. Это позволило В. создать фундаментальную концепцию моделирования. Модели, по В., - это преднамеренно создаваемые артефакты. В. трактует артефакты как все то, что создается людьми путем преобразования природы и самих себя (это и формы социальной организации, и взаимодействия, и язык, и программы технологий, и навыки труда). Артефакты имеют, согласно В., статус промежуточных сущностей. В. подчеркивает, что модель - это не просто копия некоторого состояния системы, но и предполагаемая форма деятельности, "репрезентация будущей практики". Для историко-философских работ В. характерно выявление современного звучания классических философских идей. Он выступает против попыток рассмотрения классической философии как донаучной философской метафизики, раскрывая значимость философии для интеграции всех форм духовной культуры.

Е.В. Петушкова

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864-1920) - немецкий социолог, философ и историк конца 19 - начала 20 вв. Приват-доцент, экстраординарный профессор в Берлине (с 1892), профессор национальной экономии во Фрейбурге (с 1894) и Гейдельберге (с 1896). Почетный профессор Гейдельбергского университета (1903). Издатель (совместно с Э. Яффе и Зомбартом) "Архива социальных наук и социальной политики" (с 1904). Основатель (1909) Немецкого социологического общества. Профессор национальной экономии в Вене (с 1918) и Мюнхене (с 1919). Основные сочинения: "К истории торговых обществ в средние века" (1889), "Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права" (1891), "Национальное государство и народно-хозяйственная политика" (1895), "Объективность социально-научного и социально-политического познания" (1904), "Рошер и Книс и логические проблемы

исторической политэкономии. Серия статей" (1903-1905), "Протестантская этика и дух капитализма" (1904-1905), "Критические исследования в области логики наук о культуре" (1906), "К положению буржуазной демократии в России" (1906), "О категориях понимающей социологии" (1913), "Хозяйственная этика мировых религий" (1916-1919), "Политика как профессия" (1919), "Наука как профессия" (1920), "Хозяйство и общество" (1921) и др. Диапазон научных интересов В. был чрезвычайно широк и охватывал проблемы социологической теории и методологии социального познания, теории капитализма и экономической истории, религиоведения и политико-юридических наук. В каждой из этих областей труды В. стали классикой. Для творчества В. было характерно сочетание серьезного научного интереса к истории с озабоченностью острыми политическими проблемами современности, а лейтмотивом его исследований является тема рациональности как исторической судьбы западного общества и организующего принципа познания. Констатируя в духе неокантианства методологическое своеобразие "наук о культуре", В. настаивает на том, что социальное и историческое познание, так же как и естественные науки, должно быть свободно от субъективных оценок, основным средством достижения его научной объективности у В. является методологическая концепция "идеальных типов". Элементарной единицей социологического анализа В. считает социальное действие, предполагающее: а) осмысленность, субъективную мотивацию; б) "ориентацию на других", придающую индивидуальному действию социальное значение. Индивиды, а не формы коллективности или общественные институты выступают в этой концепции реальными субъектами социального действия. Типология социального действия, разработанная В., включает: 1) целерациональное действие (цели и средства их достижения сознательно избираются индивидом, а критерием их адекватности является успех); 2) ценностно-рациональное (осмысленное действие организуется системой ценностей, определяющих человеческое поведение независимо от успеха); 3) аффективное (определяемое непосредственными эмоциональными реакциями); 4) традиционное (определяемое привычкой). Типология социального действия лежит в основе веберовской концепции типов легитимного господства (власти, которая признана управляемыми индивидами). В основе легального типа господства (к которому относятся современные западные государства) лежит целерациональное действие и мотивом признания власти служит соображение интереса; для этого типа характерен примат формально-правового начала и развитие бюрократии. Харизматический тип господства (харизма - экстраординарные личные способности лидера - героя, полководца, основателя религии и т.п.) основан на аффективном типе социального действия. Базой традиционного типа господства, для которого характерны вера в священность существующих властных порядков и патриархальность внутригосударственных связей, является привычка к определенному поведению. Западное общество последних трех-четырех столетий, по В., характеризуется радикальной рационализацией его основных сфер, охватывающем хозяйственную деятельность, политико-правовые отношения и образ мышления. Именно универсальное господство рационального начала отличает современное общество от всех существовавших ранее (квалифицируемых В. как "традиционные"). При этом сам разум в трактовке В. деэтизируется и сводится к "формальной рациональности" - чисто технической калькулирующей способности. В работе "Протестантская этика и дух капитализма" В. предложил новаторское решение вопроса о генезисе капиталистического общества, связав его с европейской Реформацией. Именно протестантизм, придавший религиозное значение расчетливо организованной и нацеленной на умножение богатств мирской деятельности человека, заложил основы трудовой этики и рационализма, составивших ядро новоевропейского типа

личности. Проблема связи религиозных установок и образа жизни (прежде всего - хозяйственной деятельности) занимает центральное место и в более поздних работах В. по социологии религии. (См. также Историцизм.)

В.Н. Фурс

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

А.А. Грицанов

ВЕЙЛЬ (Weyl) Симона (1909-1943) - французская публицистка, философ и богослов, работы которой в общем своем количестве составляют 15 томов. Основные произведения: "Наука и восприятие у Декарта", "Лекции по философии", "В ожидании Бога", "Предвосхищения христианства в древней Греции", "Нужда в корнях", "Дневники", "Угнетение и свобода". Еврейка по происхождению, из состоятельной семьи, еще учась в лицее В. попала под сохранившееся на всю жизнь влияние Э.Шартье - философа и публициста, который в те времена был широко известен своими работами. В творчестве В. может быть выделено три вектора: собственно философский, политический и богословский. В системе взглядов В. эти вектора взаимообусловлены и образуют гармоническое единство, но анализирующему их на первый взгляд может показаться, что он имеет дело с тремя несводимыми друг к другу этапами ее творчества. В своем первом философском произведении, написанном в духе картезианских размышлений (но не в подражание ему, а в качестве своего рода транстемпорального возражения) В. полагает человеческую сущность в способности к действованию (в противоположность Декарту, в концепции которого человеческая сущность определяется мышлением, отличающего человека от животного и составляющего в нем Образ Божий). Индивидуальная способность к действованию, реализуемая при столкновении с другими субстанциальными деятелями, служит, по В., основой мышления: последнее основано на элементарной геометрии поступка, зная которую мы сможем сообщить нашим намерениям метод, а также предвидеть их результаты. В своей деятельности, активности, направленной на преодоление мира, человек схватывает действительность и реальность мира и собственного бытия, а также получает единственную возможность реализовать свою человечность: по оценке В., только творя, человек уподобляется Творцу (см. Творчество). И именно в этом уподоблении он избавляется от иллюзий философского абстракционизма, исходящего в описании человека из отождествления его с трансцендентальным субъектом, и априорности самой мысли. Весьма значительной темой для творчества В. было осмысление роли языка в преобразовании мира: мысль, по ее оценке, в своем возникновении есть следствие соприкосновения языка и мира, в котором нами постигается порядок и, вместе с этим, осмысляются такие категории,

как необходимость и случайность. В. принимала активное участие в анархо-синдикалистском движении; по вечерам преподавала философию для бедных, уделяя значительное внимание творчеству Маркса; в 1936 В. сражается на стороне анархистов в Испании. Однако в завершение ее активной политической деятельности появляется философско-политический трактат "Размышления о причинах свободы и социального угнетения", в котором В. фиксирует, что Маркс лишился еще одной сторонницы. Она считает, что Маркс сам не рассмотрел следствий своих же аналитик: вооруженное восстание, на которое делает ставку марксизм, реально ничего не изменит даже в том случае, если внешне оно закончится удачно, поскольку сами властные отношения в своей сути нисколько не меняются: слабые все равно остаются слабыми, и перевороты, совершаемые слабыми, ни к чему конструктивному не приводят, они только закрепляют то, что уже давно совершилось. В некоторых своих выводах В. предвосхищает определенные положения теоретиков постиндустриального общества. Так, например, В. полагала, что уже в современном ей обществе власть все менее принадлежит буржуа, поскольку экономическая система, в которой они живут, совершенно неподконтрольна им. Эта система, управляемая обладающими реальной властью специалистами-приказчиками, сама управляет ими (см. Философия техники). Угнетение, по В., имеет свои корни не в отношении наниматель - подрядчик, а значительно глубже: в отношении человек - предприятие (здесь нельзя не заметить, что В. предугадывает некоторые положения "позднего" Хайдеггера). Угнетение возникает тогда, когда человек используется предприятием, а не наоборот. Отход от марксизма поставил В. перед определенной проблемой: она утратила позитивную программу той самой направленной вовне деятельности, которая является, с ее точки зрения, основой всякого (в данном случае ее собственного) мышления. В 1934-1935 В. нанимается на службу простой рабочей, пытаясь практически осмыслить те понятия, о которых так много (и, по оценке В., не aposteriori) писал Маркс: сущность труда и производства, дух товарищества и сплоченности пролетариата. Однако и на этом пути В. постигло разочарование, по ее словам, раздробившее ее тело и душу: она не встретила ни единства, ни сплоченности, - лишь деградацию и забитость, а в отдельных случаях - еще и внушенное марксизмом самодовольство. Этот феномен был наречен В. собирательным понятием "несчастье". Несчастье, по мысли В., есть не столько констатация физической бедности и страдания, сколько указание на духовное опустошение, на духовную смерть, на разрушение личности, а то и вовсе ее утрату у рабочих. Переживание этого "несчастья", по В., окончательно уничтожает призрак метафизического субъекта, якобы стоящего за индивидуальными актами и историей. Некоторое время спустя, находясь в глубокой депрессии, В., словно молитву, постоянно читала про себя стихотворение Дж. Джерберта "Любовь". В один из моментов, повторяя его, В., по своей оценке, пережила Откровение: в мистическом экстазе пережила присутствие Христа, в котором она познала, что страдание и несчастье не могут быть препятствием для достижения абсолютного блага. В невинном страдании Христа бесполезное, на первый взгляд, несчастье становится чистым благом. Иисус был несчастным, но несчастье это никак не заслужено, а по сему - необъяснимо. Но Христос смирился со Своим страданием как с волей Отца и продолжал любить и надеяться даже тогда, когда нечего было любить и надеяться было не на что. В этом случае несчастье становится совершенной связью между Отцом и Сыном. Несчастье лучше всего другого отрезвляет человека и избавляет его от аффекта ложного блага. Именно поэтому, согласно В., несчастье есть путь к истинному благу и любви, оно очищает любовь. В. утверждала, что Бог в любви творил этот мир не из величия Своего, а из Своего самоуничижения и умаления, перестав быть всем и позволив существовать иному.

Но иное не должно было быть чужим. Для этого Отец посылает Сына в мир и отдает Его во власть царящей в нем необходимости, которая теперь должна была уступить благу, благодаря чему создание, сотканное из необходимости, как бы уподобляется вибрирующей струне, узелками прикрепленной к двум противоположностям: к Богу Абсолютному Бытию и к Богу Совершенно Беспомощному. В этом же ключе В. переосмысляется и такая категория, как власть. Абсолютная власть у В. - власть, уподобленная божественной в отказе от использования силы и господства, в децентрализации собственной персоны в опыте иного (см. Ацентризм, Другой). В. умерла в творческом рассвете в возрасте 34 лет от туберкулеза. Примечателен и тот факт, что крестилась она только на смертном одре и то от рук своего друга-несвященника. Врачи ее смерть назвали самоубийством, так как она отказывалась принимать пищу в необходимом для нее количестве - потому, что ее сограждане в оккупированной Франции ели значительно меньше. Даже перед лицом смерти В. сохранила свою философскую позицию. Ее рукописи, сохраненные друзьями, были в значительной своей части опубликованы только в 1950-х. При жизни творчество этой мужественной женщины было мало известным, прежде всего, в силу того, что она в своей деятельности никогда не была ориентирована академически, придерживаясь своего рода античной концепции философии, согласно которой знание должно сделать человека мужественным и сообщить ему достаточно мудрости, необходимой для того, чтобы, познав истину, принять мир таким, каков он есть. Некоторые исследователи объясняют ее непопулярность не только ее неакадемическим стилем, но и женской дискриминацией или антисемитизмом. "Одинокое" творчество В. безо всяких натяжек можно отнести к ранне-экзистенциальному руслу философии (см. Экзистенциализм), а некоторые исследователи относят В. к числу наиболее значительных мыслителей нашего времени (в философском словаре-справочнике Я. Мак-Грила В. даже входит в число ста двадцати "великих мыслителей Запада").

о. Сергий Лепин

ВЕНСКИЙ КРУЖОК - группа ученых и философов, в 1920-е ставшая центром разработки идей логического позитивизма. В.К. был организован в 1922 Шликом на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского университета ("кафедре Маха"). В В.К. входили: Карнап, Нейрат, Ф.Вайсман, Г. Фейгль, Гёдель, Г. Хан, Ф. Кауфман и др. После того, как В.К. получил международное признание, с ним стали сотрудничать Э. Нагель (США), Айер и др. Участники В.К. выдвинули программу создания новой научной философии на основе идей Маха и "Логико-философского трактата" Витгенштейна. Главной целью этой философии, являвшей собой платформу В.К., правомерно полагать программу достижения единства знания о мире в контексте переосмысления традиционных максим метафизики. Используя элементы традиционного эмпиризма в духе Юма, идеи Маха о том, что научными являются лишь высказывания о наблюдаемых феноменах, а также тезис Витгенштейна о том, что осмысленные предложения являются таковыми потому, что они описывают определенные факты, представители В.К. разработали программу обновления научного и философского знания. Основным инструментом этой теоретической реконструкции должны были выступить математическая логика и принцип верификации, призванные создать совершенный язык, подобный тому, который был предложен Витгенштейном в "Логико-философском трактате". Характер современной им метафизики члены В.К. оценивали следующим образом:

1) теоретические системы метафизического порядка не содержат ни ложных, ни истинных предложений - к системам такого рода, следовательно, не приложимы стандартные критерии проверяемости; 2) существенно значимой компонентой метафизики являются выступающие результатом процессов воспитания и соответствующих жизненных обстоятельств смысложизненные поведенческие установки, не подлежащие рациональному обоснованию. В свою очередь, все научные предложения, только и могущие фигурировать в научном знании, согласно концепции В.К., делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, - аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук - фактические истины. Прочие же предложения - или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно неосмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т.п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение - способу его верификации. С точки зрения представителей В.К. обретение единства знания осуществимо на фундаменте логики и (как определенная совокупность принципов) включает в себя: а) установку на достижение единства знания; б) признание единства языка ведущим условием объединения научных законов в цельную систему; в) признание осуществимости единства языка только лишь на базе редукции всех высказываний научного порядка к интерсубъективному языку протоколов; г) трактовку тезиса о единстве знания в статусе как теоретического, так и практического постулата. В свою очередь, принцип верификации предполагал критическую проверку высказываний на возможность их сведения к эмпирическим фактам и служил критерием отделения научного знания от бессмысленных (с точки зрения представителей В.К.) проблем метафизики. Эти программные положения нашли выражение в манифесте В.К. "Научное миропонимание. Венский кружок" (1929), который был написан совместно Карнапом, Ганом и Нейратом. В 1930-е В.К. издает несколько периодических изданий, среди которых журнал "Erkenntnis" ("Познание"), проводит ряд конгрессов, активно сотрудничает с другими философами. К концу 1930-х В.К. прекратил свое существование в связи с гибелью Шлика и оккупацией Австрии. Идеи В.К. оказали сильное влияние на развитие логического позитивизма и другие виды сциентистских течений в США и Великобритании.

А.В. Филиппович, А.А. Грицанов

ВЕРА - глубинная общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая комплексный феномен индивидуального и массового сознания, включающий в себя такие аспекты, как гносеологический (принятие в качестве истинного тезиса, не доказанного с достоверностью или принципиально недоказуемого), психологический (осознание и переживание содержания данного тезиса в качестве ценности, решимость придерживаться его вопреки жизненным обстоятельствам и сомнениям, выступающая глубоким мотивационным фактором личной жизненной стратегии - вплоть до самоотречения: "верю" как "верую") и религиозный (при отнесении содержания объекта В. к сфере сверхъестественного). При всем рационализме западной традиции феномен В., тем не менее, осмысливается в ее контексте в

качестве ценности высшего порядка, и категория В. выходит в фундаментальную для европейской культуры аксиологическую формулу "В. - Надежда - Любовь". Различают В.-belief и В.-faith: если первая конституируется как гносеологический феномен отношения к истине, то вторая - как религиозная В., в рамках которой между субъектом В. и ее предметом отсутствуют обычные для когнитивной процедуры элементы знакового характера. Belief-В. сопряжена с отношением субъекта к объекту в рамках фундаментальной для культуры западного типа субъект-объектной опозиции (см. Бинаризм) и, соответственно, с противопоставлением "Я" (см. Я) внешнему миру. Поскольку когнитивный процесс начинается с субъективного сенсорного опыта (см. Опыт, Сенсуализм), чьи корреляции с объектом имеют проблемный статус, постольку достоверность опыта выступает предметом belief-В. Применительно к faith-В. можно зафиксировать такие ее фундаментальные основоположения, как: 1) идея положенности души в духе; 2) презумпция интуитивной представленности сущностей; 3) презумпция внерассудочной природы В. (так называемое "созерцание совестью"). (Необходимо также различать религиозную faith-В. и belief-В., реализующуюся в контексте религиозно окрашенных когнитивных процессов. При этом пантеистические религии (см. Пантеизм) ориентируют верующих на совершенствование faith-В., а теистические (см. Теизм) - предписывают придерживаться belief-В., т.е. доверия к Символу веры и сакральным текстам. Семантическая аранжировка и статус феномена В. в той или иной культуре во многом зависят от специфики соответствующей религиозной традиции, в первую очередь, от принадлежности или непринадлежности последней к такому направлению, как теизм. Религии теистского типа, центрированные вокруг феномена В., задают в осмыслении категориального строя культуры аксиологический вектор ее акцентировки как ценности. Дисциплинарно теологическая интерпретация В. предполагает ее истолкование не только и не столько как умственной убежденности в бытии Божьем, сколько как тотальную эмоционально-психическую установку переживания себя как пребывающего "в руках Божьих". В рамках зрелого религиозного сознания на основе В. оформляется вероучение как система догматов, т.е. аксиоматических положений (греч. dogma - решение, мнение, общепринятое положение), принятие которых является необходимым условием подключения к той или иной религиозной традиции и осмысленных в рамках этой традиции как боговдохновенный (в христианстве "богодухновенный") результат откровения, выраженный в сакральных текстах. Соединение вероучения со специальной религиозной деятельностью (отправление культа) в рамках определенной церковной организации конституирует соответствующую конфессию (лат. confessio - вероисповедание). Официальная формулировка основополагающих догматов конкретного вероучения составляет его Символ В. Особый статус и значение феномен В. приобретает в религиях теистического направления (собственно, теизм и конституируется как вероучение, фундированное представлением о персонифицированном характере божества, предполагающем лично прочувствованную и напряженно переживаемую В.). Эволюция теизма может быть рассмотрена как усиление позиции В. и все более ощутимая ее акцентуация. Так, применительно к христианству, если в средние века В. воспринималась как данность верующего сознания и выражалась, в первую очередь, в благих делах и праведности поведения (медиевальное religious как синоним монаха) и послушания ("и бесы веруют и трепещут"), то в протестантской сотериологии доминирует постулат о спасении "В. единой" (принцип sola fide). В. как глубинная установка теистического сознания предполагает верность и доверие Богу (ср. однокоренные и родственные faith - faith - faithfulness в англ., В. - доверие - верность в русск. и т.п.). В качестве важного компонента В. выступает также уверенность в "воссиянии благодати" и благости личной судьбы, препорученной

промыслу Божьему. Логическим следствием этой установки выступает оформление молитвы как канонического текста (в противоположность импровизации языческого обращения к божеству): следует не обращаться ко Всевышнему с конкретно сформулированными просьбами (проявлять недоверие, как бы подсказывая нужное благодеяние), но славить, положась на мудрость Провидения (см. исполнение в христианском богослужении в качестве молитвы текста Никео-Цареградского Символа В. - "Верую"). К феноменам этого же ряда относится и поступательное доминирование в истории христианства внутренней глубинно-личной В. над внешнекультовыми ее проявлениями ("в душе своей верую"), а также преобладание значимости "В. душевной" как основания дарованной благодати над так называемыми заслугами: от библейского "по В. вашей да будет вам" до лютеранского "во что веришь, то и имеешь". Доверие к Богу предполагает отказ от своего рода подстраховки, стремления обеспечить себе милость Божию эквивалентно-торговым обменом в рамках исполненного обета, равно как и стремление гарантировать эту милость юридически справедливым договором о вознаграждении праведности благодатью: уже в раннем христианстве формулируется тезис о "даром дарованной благодати" (Августин), в протестантизме сама В. понимается как внушенная Богом "тогда и там, когда и где богоугодно было Богу" (Лютер) и - более того - внушенная именно тому, кого он изначально сам, а не по заслугам избрал "ко спасению" (максимальное выражение презумпции доверия к Богу): В. даруется свыше, и к общению с Богом приходят только через "сокрушение сердца". В контексте европейской культуры гносеологическая позиция В. не может не придти в противоречие с общекультурными установками рационализма. Собственно, это отмечает уже Библия: "Еллины ищут мудрости, но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых" (1 Кор. 1: 22, 27). Столкновение В. с рациональной критикой, теоретически могущее осуществляться в различных формах, фактически представлено тремя исторически сложившимися их вариантами: 1) ортодоксальная форма ("верую, дабы уразуметь") - позиция, официально принятая церковным каноном (авторство принадлежит Ансельму Кентерберийскому); 2) вольнодумствующая форма ("разумею, дабы уверовать") - позиция, отторгаемая ортодоксальной церковью в качестве ереси (авторство принадлежит Петру Абеляру); 3) экстремальная форма ("верую, ибо абсурдно") - знаменитое credidile est quia ineptum) - позиция, являющаяся завершенным и логически абсолютным выражением самой сущности В. как гносеологической установки, не нуждающейся в рациональных основаниях и обоснованиях, но в силу своей крайности не выступившая в качестве официальной (авторство, приписанное традицией Тертуллиану, восходит к более раннему периоду - нач. н.э.). Проблема соотношения разума и В., сыгравшая в истории христианства чрезвычайно значительную роль, проявляет свою остроту далеко не сразу, вызревая имплицитно. Эпистемологическая амбивалентность патристики, например, не фиксируется на уровне рефлексивной самооценки как проблема: Ориген ставит задачу синтеза античной философии (платонизма и стоицизма) с христианством; преемственность с античной философской традицией беспроблемно фиксирует Юстин; "Рассуждение о воскресении мертвых" Афинагора как жанрово, так и методологически восходит к древнегреческому типу философствования. Экстремальная позиция Тертуллиана, демонстрирующего принципиальное дистанцирование от античного наследия и утверждающего несовместимость христианской В. с языческой мудростью, так и остается до поры до времени экстремальной, не получая широкой адаптации в массовой традиции. В целом, по оценке Жильсона, "патристика есть не что иное, как соединение античной философии с христианством". Даже Августин без каких бы то ни было оговорок методологического характера формулирует задачу теологии как задачу "познать в свете разума принятое верой"; в работе "О христианской науке"

(!), характеризуя "высшую истину" как сверхразумную, он, вместе с тем, определяет статус опытных (медицина, астрономия) и математических наук, утверждая, что с их помощью человек постигает Божественное откровение. Позднее Беда Достопочтенный (ок. 673- 755) усмотрит свою цель в согласовании знаний о природе и истории с библейским знанием (эта установка нашла свое практическое воплощение в составленных им пасхальных таблицах, рассчитанных наперед вплоть до 1064, посредством которых исторические события привязывались к летоисчислению от рождества Христова). Однако в средние века увлеченность христианской теологии аристотелизмом (квинтэссенцией античного методологического рационализма!) эксплицитно поставила проблему соотношения разума и В., эксплицировав тем самым глубинную внутреннюю противоречивость теологии как попытки рациональной концептуализации принципиально иррационального. В качестве попытки снятия этого противоречия в рамках средневекового христианства концептуально оформляется концепция единства знания и веры, идущая от патристики (Климент Александрийский и Ориген), - конституируется теория "двойственной истины", основанная на принципе разделения сфер В. и знания. Классическим выразителем этой позиции является Иоанн Дунс Скот, разделивший теологию и философию по критерию предметности (если предмет теологии - Бог, то философии - бытие) и презумпции, исходя из которой философия может мыслить Бога не как такового, но лишь в качестве бытия (Гегель сказал бы "инобытия"), но это неадекватное постижение, ибо о сверхъестественных явлениях невозможно мыслить на основе чувственного опыта. По формулировке Гуго де Сент-Виктора (ок. 1096-1141), содержание догматов может быть или выше разума, или согласно с ним, но никогда ему не противно. Иоанну Солсберийскому (ок. 1115 - ок. 1180) принадлежит генерально интегрирующий тезис о принципиальной невозможности противоречия между теологией и философией в силу радикального различия их предметных областей: спасения души - с одной стороны, опытного логико-рационального познания природы - с другой. (В мусульманской параллели аналогичная позиция в аналогичном контексте была высказана Ибн Рушдом.) На базе теории "двойственной истины" в средневековой культуре актуализируется интерпретация богопознания как осуществляемого двумя путями: естественным образом (через познание сотворенного мира, несущего на себе отпечаток благости Творца) и сверхъестественным (непосредственно, через откровение). На основе этой дифференциации в средневековой культуре конституируются в ставшем виде схоластика и мистика с их альтернативными программами - соответственно - рационального обоснования религиозных догматов посредством логических методов аргументации, с одной стороны, и культивации практики непосредственного узрения истины в акте Божественного откровения - с другой. Принципиальная конъюнктивность концепции "двойственной истины" задает ей неопределенный аксиологический баланс (в отличие от полной ясности исключающей дизъюнкции), делая ортодоксальную формулу "верую, дабы уразуметь" по сути амбивалентной: если ортодоксальная схоластика томизма истолковывала ее в смысле независимости истины В. от позитивного знания, то мыслители Шартрской школы - в смысле независимости разума от В.; Сигер Брабантский (ок. 1240 - ок. 1281) - в смысле возможности и дозволительности для истины рационального знания приходить в прямое противоречие с истиной откровения (как, например, выдвинутая им теория вечности мира, противоречащая идее креационизма); а Роджер Бэкон - и вовсе в смысле зависимости теологии от наук. Строго говоря, именно и только Ансельм Кентерберийский как первый схоласт мог позволить себе свое безболезненно недизъюнктивное "верую и понимаю". К 13 в. обострение ситуации уже требовало эксплицитно сформулированной и официально санкционированной

уточненности. Исходные постулаты таковой были предложены Фомой Аквинским: принцип гармонии разума и В. зиждется на приоритете догматов В., зафиксированном в абсолютном варианте: в случае, если рациональные выводы противоречат откровению, то это свидетельствует об ошибке в рассуждении. Кроме того, догматы были дифференцированы Фомой на постижимые рационально, т.е. выступающие предметом как теологии, так и философии (догматы о существовании Бога, бессмертии души и др.), и рационально непостижимые, недоступные логике и потому выступающие предметом исключительно теологического познания (догматы о троичности Бога, сотворенности мира, первородном грехе и т.д.). В томистской системе отсчета религиозные догматы и принципы рационального познания очерчивают автономные и не пересекающиеся эпистемологические ареалы теологии и философии. Однако в методически-просветительских целях теология может использовать рационально-объяснительный потенциал философии, чтобы адаптировать эзотерические истины откровения к восприятию их массовым сознанием (Фома Аквинский актуализирует знаменитый тезис "философия есть служанка теологии", авторски восходящий к Иоанну Дамаскину). В рамках этого подхода оформляется официальная позиция ортодоксальной церкви по проблеме соотношения знания и В. Уже в 1277 Парижский епископ Тамье осудил теорию "двойственной истины" как унижающую теологию, - ортодоксальная церковь заострила аспект непротиворечивости позитивных знаний истине библейского текста как необходимое подтверждение их истинности (см. борьбу католической церкви против гелиоцентризма: гонения на Коперника, казнь Бруно, осуждение инквизицией Галилея, которое в 1979 папа Иоанн Павел II предложил отменить как несправедливое). В целом, исторически отношение церкви к рациональному знанию эволюционирует от анафемы рационализму в знаменитом "Силлабусе" ("Перечне человеческих заблуждений нашего времени", 1864) до тезиса "церковь - друг науки" в энциклике папы Пия XIII и конституции II Ватиканского Собора "Радость и надежда. О церкви в современном мире", констатирующей необходимость позитивной оценки научно-технического прогресса и адаптации к его последствиям, в том числе и ментальным. Однако, если говорить не о внешней, рефлексивно выраженной позиции, а о глубинных парадигмальных основаниях, то можно утверждать, что аксиологическое и содержательное влияние рационалистического культурного контекста европейской традиции как мировоззренческого фона эволюции христианства всегда задавало глубинную интенцию христианского вероучения к рациональности (при безусловной констатации доминанты В.). Так, базовая отрасль христианской теологии - апологетика, именуемая также "фундаментальной теологией" или "основной теологией", целевым образом центрируется вокруг проблемы защиты (оправдания) вероучения с помощью доводов, обращенных к разуму (опять же, разумеется, при оговорке, что понятые разумом догматы должно принять "на В."). Протестантизм, логически последовательно реализуя установку на спасение "В. единой", не культивирует апологетическую теологию, заменяя ее "учением о принципах" и аргументируя это тем, что укорененная в живом чувстве В. не нуждается в рационально-логическом обосновании. Феномен В. центрирует вокруг себя значительную проблематику и в рамках философской традиции: как в сугубо гносеологическом, так и в более широком - общеантропологическом - планах. Во 2-й половине 18 в. в германской философии оформляется течение "философии чувства и В.", задавшее исходный импульс разворачивания в истории философии традиций интуитивизма, философии жизни, экзистенциализма. "Философия чувства и В." отвергает "рассудочное знание", оцениваемое как неспособное открыть человеку в нем самом "безусловный источник свободы воли" (Ф.Г. Якоби). На передний план выдвигается "непосредственная данность" человеческому сознанию мира вещей (содержательное влияние философии Юма). Эта "непосредственная

данность" синонимически обозначается Якоби как "В.", "чувство", "откровение", "разум" в противоположность рассудку (предвосхищение кантовской их дифференциации). В силу понимания В. в качестве универсального пути познания, Якоби не делает разницы между реальностью чувственного (естественного) и сверхчувственного (абсолютного) бытия - и то, и другое равно выступают содержанием В., подобная "непосредственная данность" абсолютного бытия задает особый тип бытия индивидуального. Тонко уловив ностальгическую тоску человека нетрадиционного общества по вписанности в общину, растворенности патерналистского сознания в общности, т.е. по утраченным вере и уверенности, Якоби формулирует модель гармоничного индивидуального существования, основанного на В. Пребывание человека в мире (предвосхищение экзистенциалистской "заброшенности") "спасено и оправдано" именно "непосредственной данностью" ему абсолютного бытия. Человек переживает (верит, чувствует и знает одновременно) "данность" абсолюта, который, в свою очередь, открывает ему "непосредственную данность" истока его личной индивидуальности и свободы воли как основы его причастности к абсолюту - апофеоз индивидуальности через поглощенность всеобщим. Аналогично философская концепция И.Г. Гамана фундируется радикальной критикой рационалистической культуры Просвещения: единство личности понимается им как комплексное, и его тотальность гарантируется "непосредственным знанием", синонимичным В., которое противостоит дискурсивному рационализму. Идеи "философии чувства и В." были восприняты современной западной философией как в рамках человеко-центристской проблематики (философия жизни, экзистенциализм), так и в рамках проблематики гносео-центристской (интуитивизм, иррациональные версии концепции непосредственного знания после Бергсона). Категория В. занимает значительное место в философии экзистенциализма, осмысливаясь как "философская В." (Ясперс), синтезирующая в себе "В. в Бога" и "В. в науку". Феномен В. занимает центральную позицию в неотомизме, придерживающемся модернизированной формулировки концепции "двойственной истины": "законная автономия религии и науки" и "законная автономия науки в рамках законной автономии земных ценностей" (Иоанн Павел II). Синтетизм современной культуры и тенденция науки к междисциплинарному синтезу понимается как основа для очерчивания ареала "пограничных вопросов" между теологией, философией и естествознанием; осознание естествознанием ограниченности своих сугубо рационалистических методов, не позволяющих ему воспринять сферу В. в качестве своего предмета, по оценке неотомизма, создает "новое лицо" естествознания (О. Шпюльбек, Р. Кариш, Д. Бонифаци, Й. Ратцингер). В контексте заданного приоритета В. конституируется "интегрирующая функция междисциплинарного диалога" теологии, философии и естествознания, включающая в себя конвергенцию теологической, философской и конкретно-научной аргументации, формирование "конвергирующей" синтетической истины (К. Ранер, Х.Фриз, Ф.Рау).

М.А. Можейко, Н.С. Щекин

ВЕРИФИКАЦИЯ (позднелат. verificatia - подтверждение; лат. verus - истинный, facio - делаю) - логико-методологическая процедура установления истинности научной гипотезы (равно как и частного, конкретно-научного утверждения) на основе их соответствия эмпирическим данным (прямая или непосредственная В.) или теоретическим положениям, соответствующим эмпирическим данным (косвенная

В.). Концепция верификационизма была разработана участниками Венского кружка, нередко ссылавшихся в этой связи на идею Витгенштейна о том, что "понимать предложение - значит знать, что имеет место, когда оно истинно". (Хотя сам Витгенштейн как-то отметил: "Одно время я часто повторял, что для прояснения употребления какого-нибудь предложения не плохо было бы задаться вопросом - как можно верифицировать это утверждение? Но это лишь один способ прояснить употребление слова или предложения... Некоторые люди превратили данный мной совет обратиться к верификации - в догму, представив дело так, будто я выдвигаю теорию значения"). Первая эксплицитная формулировка принципа верифицируемости была осуществлена Ф.Вайсманом в работе "Логический анализ понятий вероятности" (1930). В рамках логического позитивизма принцип верифицируемости мыслился (содержательно исчерпываясь почти полностью в рамках формализованного представления методов Маха и К.Пирсона) критериально исчерпывающим способом апробации научных утверждений, понятых в качестве "протокольных предложений" как фиксаций данных непосредственного опыта. Согласно Шлику, "первоначально под "протокольными предложениями" понимались - как это видно из самого наименования - те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, - факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наше знание могут быть недостоверными. Поэтому если нам удается выразить факты в "протокольных предложениях", без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания". Возможный логический алгоритм осуществления верификационной процедуры Шлик характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений А1, А2, А3... Ак - последовательную цепочку суждений А1, А2, А3... Ак. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа "... в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то". Поскольку предложения, только и могущие, согласно концепции Венского кружка, фигурировать в научном знании делятся на два класса: 1) предложения, не имеющие предметного содержания, сводимые к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, - аналитические, логические истины; 2) осмысленные предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относимые к сфере конкретных наук - фактические истины. Прочие же предложения или абсурдны (бессмысленны), поскольку организованы вопреки логико-синтаксическим правилам, или все еще научно неосмысленны ("метафизические" или философские предложения, оперирующие с понятиями типа "материя", "абсолют", "принцип" и т.п.). Научная осмысленность предложений оказывалась тождественной его проверяемости, в то время как значение - способу его В. Позже, в книге "Философия и логический синтаксис" (1935) Карнап разграничил косвенную и прямую В. Первая предполагала непосредственную В. исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством В. закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия и предсказание верифицируется. Вследствие очевидности того, что не допускали чувственной В. многие подлинно научные предложения - а) "общие" предложения, не могущие быть подтвержденными конечным количеством опытных процедур; б) предложения, касающиеся будущего и прошлого, не подвластных сиюминутному наблюдению, - принцип В. был смягчен в идею "возможной проверяемости" (в принцип "верифицируемости"). Наука 20 в., опровергнувшая процедуру В., как и сопряженную с ней идею независимости "чистого опыта" от самого экспериментатора, отдала некоторое предпочтение идее фальсификации и

ориентировалась на элиминацию В. из дисциплинарного арсенала философии. Так, в докладе на XIV Международном философском конгрессе (1968) Айер предложил интерпретировать принцип В. как требование, чтобы гипотеза науки хотя бы "нетривиально фигурировала в теории, которая, взятая как целое, была открыта для подтверждения". (См. также Айер, Шлик, Карнап, Поппер, Гипотеза, Истина, Опыт, Теория, Фальсификация, Венский кружок.)

А.А. Грицанов

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

Бертрана де Борна: "А чтобы Донну молодой считали, // Достойных чтить ей подаю совет". Аналогично gaya scienza должна удовлетворять требованию веселости ("без радости и песни нет" у Гираута Рикьера), т.е. предполагает способность певца поддерживать мажорную эмоциональную тональность лирики при неблагоприятном стечении обстоятельств и даже в случае получения от Донны отказа ("разум ставит запрет отчаянью" у Фолькета Марсельского). Таким образом, радость в любви выступает фундаментальным парадигмальным основанием куртуазной культуры, а ее семантико-аксиологическим обеспечением является подразумеваемое восхождение рыцаря к верховному благу и Божественной истине на путях любви к земной женщине, чья красота понята не просто как свечение благодати Творца в творении, но как безупречная презентация абсолюта в единичном (одним из оснований куртуазной культуры является ориентация на доплотиновский платонизм, транслированный в Южную Францию из ара-бизированной Испании), с одной стороны, и как откровение - с другой: "В своем весельи сколь любовь мудра!" (Пейре Видаль). В рамках более поздней традиции в контексте посткуртуазной версии лирической поэзии в 1324 в Тулузе была основана "Консистория В.Н.", призванная поощрять бюргерских эпигонов трубадуров, редуцировавших сложный и многоуровневый символизм классической куртуазной традиции до непосредственной персонификации в образе Дамы - Приснодевы (от Донны к Мадонне). (2) Произведение Ницше (1882), в рамках которой реализует себя стратегия "переоценки всех ценностей". Важнейшим аспектом этой работы, выступившим позднее одним из центральных узлов преемственности в развитии философской традиции от модернизма к современности, явилась заложенная в "В.Н." программная установка на методологию языковых игр и своего рода семантический волюнтаризм, оказавшие глубокое влияние на философию 20 в. (игровой этимологизм Хайдеггера, игровая концепция культуры Хейзинги, модель соотношения сакрального и игрового начал в истории у Р.Кайюа, трактовка игры в качестве фундаментального феномена человеческого бытия у Э.Финка, моделирование бытия интеллектуала как рафинированной игры смыслов и со смыслами у Гессе и т.п.). (3) Термин, метафорически используемый в философии постмодернизма (введен Деррида) для обозначения собственно философии, понятой не в качестве линейно разворачивающейся кумулятивной традиции приращения абсолютного знания, но как принципиально нелинейный флуктуационный процесс, подчиненный игре случайностей, генерирующей открытое пространство для неограниченной игры смысла и семантического плюрализма: "игры смысла" у Делеза, "игры истины" у Фуко, универсальный "игровой принцип" у Деррида и др. Согласно позиции Фуко, именно в игровом режиме должна быть выстроена "история истины", т.е. такая история, которая "была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом "игр истины", игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено". Неслучайно, что Фуко выстраивает методологию исследования нелинейных динамик (см. Нелинейных динамик теория, Генеалогия) на основе переосмысления ницшеанской "В.Н.". (См. также Игра, Истина, Опыт.)

М.А. Можейко

ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ - один из основополагающих и в то же время наименее проясненных концептов философии жизни Ницше, используемый им для

обозначения высшей формы утверждения жизни, того, как, по словам Хайдеггера, должно существовать бытие сущего, способ бытия этого сущего. Историю зарождения этой идеи точно датировал сам Ницше, сообщая время и место, когда она ему явилась - в августе 1881 во время пути из швейцарской деревушки Сильс-Мария в Сильвапланд, когда он присел отдохнуть у пирамидальной скалы. Именно в это мгновение его озарила мысль, появление которой он, подобно мистику, предчувствовал последние несколько дней, и которую он характеризовал как "высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута". Время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея В.В. означала для Ницше в этот момент возможность повторения всякого явления; через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это должно было исключить всякую надежду на небесную жизнь и какое-либо утешение. Однако, несмотря на всю ее безжалостность, эта идея, по мысли Ницше, в то же время облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его В.В. "Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении - высшая точка мышления!". Ницше был крайне потрясен глубиной открытой им идеи, которая, как он считал тогда, наделяет вечностью самые мимолетные явления этого мира и дает каждому из них одновременно лирическую силу и религиозную ценность. Недаром впоследствии в "Ecce Homo" он зафиксирует эту мысль следующим образом: "в начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6.500 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого (6000 футов по ту сторону человека и времени)"; т.е. взгляд на мир "с точки зрения вечности". Ницше предчувствовал, что эта идея должна стать самой главной в его учении, но одновременно и наиболее ужасной, столь ужасной, что он с большой неохотой вообще говорил о ней. Многие хорошо знавшие его люди, в частности Овербек, сообщали впоследствии, что Ницше говорил о ней шепотом (так будет говорить о ней Заратустра с карликом) и подразумевал под ней некое неслыханное открытие. Лу Саломе также вспоминала о том "незабываемом моменте", когда философ доверил ей это учение, говоря "тихим голосом", более того, он всячески сопротивлялся тому, чтобы обнародовать его до тех пор, пока не найдет более или менее серьезных научных подтверждений, благодаря которым оно обязательно будет принято. С этого момента Ницше пытается обозначить для себя новые цели и задачи, обосновывая открывшуюся ему новую идею. Однако в становлении и оформлении его мыслей существенную роль, как известно, играли не только собственно интеллектуальные мотивы; как это не парадоксально, но вполне равнозначными, а может даже и превалирующими по степени их влияния, были здесь и другого рода составляющие - природно-климатические, биографические, физиологические и прочие. Так, в сентябре этого же года резкое ухудшение погоды приводит к обострению у Ницше болезни и появлению состояния сильной подавленности, когда дважды в течение двух месяцев он пытается покончить жизнь самоубийством. Сюда можно отнести и приходящуюся на это же время неудачную любовь к Лу Саломе. Теперь мысль о В.В. покажется ему и невозможной, и ужасающей. Уединившись на Итальянской Ривьере, он в десять недель напишет "Так говорил Заратустра" - книгу, которая была замыслена им как несущая идею В.В. Кроме герменевтически-поэтических пророчеств Заратустры, нескольких ранее высказанных намеков в "Веселой науке" и буквально одного-двух упоминаний в работах "По ту сторону добра и зла" и "Ecce Homo", мысль о В.В. больше не встречается ни в одном из напечатанных философом сочинений. Есть, правда,

данные, что набросок книги под аналогичным названием ("Вечное возвращение: пророчество") присутствует в архивных материалах - "Из неопубликованных работ 1880-х годов", где Ницше планировал дать ряд научных подтверждений своему учению: представить его теоретические предпосылки и следствия, его доказательство, возможные последствия в случае, если к нему отнесутся с доверием, а также некоторые предположения относительно того, как с ним можно примириться, размышления о его роли в истории и т.п. Однако, памятуя о вопиющих издательских вольностях, с которыми отнеслись к наследию философа его сестра - Элизабет Ферстер-Ницше и те люди, которые фактически распоряжались его архивом, сегодня все еще трудно всерьез относиться к текстам, являющимися не сформированными в литературном отношении, отдельными и лишь посмертно опубликованными фрагментами. Все это не означает, что Ницше серьезно не размышлял над своей идеей, более того (о чем ниже), он даже изучал естественные науки для того, чтобы найти основательные подтверждения для своего крайне важного, как он считал, учения. Возвращаясь к работе "Так говорил Заратустра", заметим, однако, что в первой ее части мысль о В.В. так и не появляется: его Заратустра не станет здесь учителем В.В., ибо он учит о сверхчеловеке. Существует ряд версий по поводу того, почему философ отказался (как окажется, пока только на время) от идеи Возврата. Одна из известнейших интерпретаций принадлежит Хайдеггеру, полагавшему, что Заратустра не мог сразу начать с этого учения, что сперва он должен был стать учителем "сверхчеловека", чтобы привести доныне существующее человеческое существо к его еще не осуществленной сущности и прочно установить его в ней. Однако, по мнению Хайдеггера, учить о сверхчеловеке Заратустра может только будучи учителем В.В. и наоборот; т.е. Ницше не считал его тем, кто учит двоякому и разному, ибо оба эти учения сопринадлежат, по Хайдеггеру, одному кругу. Что касается Делеза, то он, комментируя эту сторону проблемы, считал, что до своего выздоровления Заратустра еще просто "не созрел" для провозглашения В.В., ибо придерживался версии о возвращении как цикле, как возврате того же самого, ужасаясь от мысли о повторении всего "низкого и маленького", когда, вопреки всем заклятиям Заратустры, посредственные людишки всегда будут среди нас. "- Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!.. А вечное возвращение даже самого маленького человека! - Это было неприязнью моей ко всякому существованию! Ах, отвращение! Отвращение! Отвращение! - Так говорил Заратустра, вздыхая и дрожа...". Только открытие избирательного характера В.В. позволило ему - выздоравливающему (как считает Делез) постичь радость последнего как такого бытия, при котором идея сверхчеловека органично увязывается с идеей о В.В. Сам Ницше объяснял факт отказа от этой мысли тем, что он вдруг осознал всю невозможность построения и научного обоснования этой гипотезы (что не помешает ему, однако, спустя всего лишь год вновь вернуться к ее изложению). Он напишет: "Я не хочу начинать жизнь сначала. Откуда нашлись бы у меня силы вынести это? Создавая сверхчеловека, слыша, как он говорит "да" жизни, я, увы, сам пробовал сказать да!". Будучи, таким образом, не в состоянии вынести всю жестокость этого символа в контексте тогдашних жизненных обстоятельств, он заменяет его доктриной сверхчеловека, объясняя эту замену желанием ответить "да" на преследующий его еще с юности вопрос о том, можно ли облагородить человечество. Именно идея "сверхчеловека" поможет ему утвердиться в этой надежде, составив главную идею первой части Заратустры. Ницше не удовлетворяет более мысль о В.В., которая, как кажется, навсегда оставляет его пленником слепой природы; ему видится сейчас совсем другая задача - определить и направить людей для установления новых смысложизненных ценностей. Воплощением такого морального идеала и станет эстетизированный им художественный образ сверхчеловека, выполняющий роль

своего рода регулятивной идеи, принципа деятельности и оценки всего существующего. Не вдаваясь в подробности этой идеи (см. Сверхчеловек), посмотрим, удастся ли философу до конца удержать созданный им идеал. На этом этапе вновь проявляет себя действие кажущихся внешними факторов, в том числе и то, что первую книгу Заратустры долго не издавали и что, даже выйдя из печати, она не получила широкой огласки у читающей публики, и это при том, что ее автор намеревался потрясти всю тогдашнюю литературную Европу. Вернувшись в так полюбившийся ему Энгадин, Ницше напишет вторую часть работы, в которой сила Заратустры не будет уже сочетаться с мягкостью. Появится совершенно другой Заратустра, под маской которого просматривается, быть может, и сам Ницше - обессиленный, отчаявшийся и раздраженный. Здесь, во второй книге, он обратит свой взор в сторону идеи В.В., изменив, однако, ее первоначальный смысл и значение, превращая ее в своего рода символ-молот, разрушающий все мечты и надежды. Именно в уста Заратустры, осознавшего, увы, всю тщетность мероприятия по осчастливливанию людей, образ которого теперь значительно трансформируется по сравнению с первоначальным (из идеала Ницше превратит его в своего рода пугало для "добрых христиан и европейцев", "ужасного со своей добротой"), он вкладывает слова о "В.В.". Это учение предназначается теперь для того, чтобы унизить всех слабых и укрепить сильных, которые одни способны жить и принять эту идею, "что жизнь есть без смысла, без цели, но возвращается неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". В итоге идея В.В. вступает, как кажется, в определенный диссонанс с ранее проповедуемой верой в сверхчеловечество: о каком сверхчеловеке теперь можно мечтать, если все вновь возвратится в свои колеи? Если, с одной стороны, речь идет об устремленности вперед, а с другой - о вечном круговращении. На это противоречие не раз указывали многочисленные критики Ницше. Однако наделяя своего героя сразу обеими задачами, Ницше удивительным образом переплетает их между собой, провозглашая, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна В.В. При этом сверхчеловек и может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Он любит жизнь и потому будет ликовать от мысли о В.В.; он находит радость в осознании того, что по истечении известного срока природа вновь и вновь возобновляет ту же игру. Что же до обычных людей - мысль о В.В. их пугает, так как они не в силах вынести вечную повторяемость жизни: "Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, предустановленного порядка; сильному она должна служить материалом для творчества его воли. Сильный любит нелепость жизни и радостно приемлет свою судьбу". В этом смысле идея В.В. есть конкретное выражение и своего рода художественный символ приятия Жизни, устремлением к заданному нами самими самим себе идеалу. Речь идет о приятии жизни, какой бы она ни была, ибо данная нам в вечности, она претворяется в радость и желание ее В.В. "Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благословенно кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня с тобою". Этой же задаче оказывается подчинена и ницшевская идея сверхчеловека, призванная послужить той же воле к жизни, навстречу великому устремлению вперед, к созданию наивысшего осуществления воли к власти. Пусть в отсутствие цели жизнь не имеет смысла, как не имеет его и вся Вселенная, а раз так, то человек должен взять это дело в свои руки. И если учение о В.В. влечет за собой бессмысленность происходящего, то учение о сверхчеловеке должно стать своего рода требованием, обращенным к человеческой воле, чтобы

такой смысл существовал. Эти две идеи оказываются, таким образом, взаимосвязаны: его Заратустра всегда возвращается к той же самой жизни, чтобы снова учить о В.В., давая тем самым смысл и значение существованию, принимая на себя этот труд, отстаивая себя и исполняя свое предназначение, испытывая при этом несказанную радость от преодоления. Ницше утверждает здесь своего рода императив, согласно которому мы должны поступать так, как мы желали бы поступать, в точности таким же образом бесконечное число раз во веки веков. Тем самым исключается возможность другой жизни и признается лишь В.В. к тому, чем мы являемся в этой жизни. Вместо того, чтобы мечтать о загробном мире, считал Ницше, надо осознать, какой силой обладает такой взгляд на мир. "Давайте отметим нашу жизнь печатью вечности", - пишет он, - "...твоя жизнь - это твоя вечная жизнь". И все же в заключительной части "Так говорил Заратустра" он так и не дает окончательного развития идее В.В., сам признавая ее роковую загадочность и призрачность. Последнее слово здесь так и не было сказано; Ницше не оставил нам истины в виде окончательно сформулированного тезиса о В.В., оставив этот труд своим многочисленным интерпретаторам. Имеются свидетельства о том, что философ намеревался продолжить книгу о Заратустре, где его герой должен был погибнуть, брошенный учениками, в полном одиночестве, от укуса змеи, ужалившей его в руку и за это разорванной на части вторым его верным другом - орлом. Делез полагает, что идея В.В. и должна была получить здесь окончательное решение. По сей день тема В.В. остается предметом непрекращающихся дискуссий; пожалуй, ни одна из идей Ницше не стала объектом столь многочисленных сомнений, опровержений и даже приступов негодования и насмешек. В этих спорах явно просматривается несколько основных точек зрения или позиций. Так, есть мнение о якобы полном безумии этой идеи, так как она была высказана уже поздним /читай - больным! - Т.Р./ Ницше. ("Безумная мистерия позднего Ницше, обманчивая и подражательная," - по словам так возмутившего в свое время Хайдеггера критика Бертрама.) Немецкий невропатолог и клиницист П.Мебиус в книге "Патологическое у Ницше" (1902) также увидел в ней убедительное свидетельство умственного расстройства философа. Другие авторы придерживаются взгляда о том, что своим В.В. Ницше лишь подражает древним авторам, не раз высказывавшимся в пользу цикличности хода мировых событий. Так, А.Фулье выразил глубокое недоумение в связи с тем, что, будучи профессором классической филологии и досконально владея текстами древнегреческих мыслителей (Пифагор, Гераклит, стоики, Лукреций и др.), утверждавших необходимость В.В., Ницше не должен был выдавать эту старую, многократно высказанную мысль за свое личное, оригинальное открытие. Не мог, мол, он не знать и о новейших ее версиях у Лебона и Бланки, упоминаемых в хорошо знакомой ему "Истории материализма" Ф.Ланге. И, наконец, существуют и многочисленные адепты ницшеанского учения о В.В., отстаивающие исключительную новизну и оригинальность этой, как они выражаются, "бездоннейшей" мысли философа и, более того, предлагающие при этом свои, очень изощренные, хотя и не бесспорные реконструкции В.В., тесно сопрягающиеся с их собственными философскими концепциями. К числу таких мыслителей относятся прежде всего уже упоминавшиеся Хайдеггер и Делез. Так, Хайдеггер жестко связывает ницшевское В.В. с еще одним основополагающим и первичным концептом его философии - волей к власти (см. Воля к власти), которая составляет у Ницше главную черту всего сущего. Само же это сущее не есть, согласно Хайдеггеру, бесконечное, поступательное движение к какой-то определенной цели; оно является постоянным самовозобладанием воли к власти, восстанавливающей себя в своей природе. Хайдеггер убежден в том, что через понятие В.В. Ницше пытался показать как должно существовать сущее и то, что способом бытия последнего может быть только В.В. воли к власти как сущего в его

существе. Через понятие воли к власти Хайдеггер связывает ницшевское В.В. и с понятием сверхчеловека, которое он рассматривает в качестве "образа чистейшей воли к власти и смысла (цели) единственно сущего". Таким образом, обе идеи оказываются, по Хайдеггеру, сопринадлежными "одному кругу", ибо каждое из них, соответственно, нуждается в другом. Понятия "В.В." и "сверхчеловека", или, как обозначает их Хайдеггер в работе "Европейский нигилизм" - главные рубрики учения Ницше (наряду с "нигилизмом", "переоценкой всех ценностей" и "волей к власти"), глубоко взаимопринадлежат друг другу и только в этой их взаимопринадлежности и можно понять суть всей ницшевской метафизики в целом, уясняя в то же время смысл каждого из них в отдельности. Вслед за Хайдеггером идею об "истинности и оригинальности" учения о В.В. отстаивал Делез, предлагая, однако, свою оригинальную интерпретацию, базирующуюся на его концепции "различия и повторения". Суть ее кратко можно представить следующим образом: 1) мысль Ницше о В.В. должна быть противопоставлена всем ранее известным циклическим моделям древности; 2) следует развести представления о В.В. самом по себе и В.В. того же самого, т.е. возвращении подобного, одинакового, идентичного. Отстаивая уникальность ницшевской идеи, Делез полагает, что ее ни в коей мере не следует считать повторением известных верований мыслителей древности. Он приводит, в частности, тот факт, что сам Ницше нисколько не был смущен подобного рода параллелями, упоминая в "Ecce Homo" о сдержанности древнегреческих философов, в том числе и особенно часто упоминаемого в связи с этим Гераклита, в отношении этой идеи. По мнению Делеза, Ницше увидел в своем В.В. нечто принципиально новое по сравнению с когда-либо ранее высказывавшимся, то, о чем ни античная, ни древневосточная мысль даже не помышляли. "Мы не говорим, что вечное возвращение, - то, в которое верили Древние, ошибочно или плохо обосновано. Мы говорим, что Древние верили в него лишь приблизительно и отчасти. Это было не вечное возвращение, но частные циклы, циклы подобия. Это было всеобщностью, короче, законом природы", - пишет Делез. Разве бы мог Ницше считать свою мысль "чудодейственной", если бы он просто повторил хорошо известные циклы древних, эту "уличную песенку", чей мотив "вечное возвращение как цикл или круговращение, как бытие-подобие или бытие-равенство, короче, как естественная животная уверенность и как ощутимый закон самой природы". Убежденность Делеза покоится на том, что ницшевское В.В. не есть возвращение всего подобного, одинакового и равного, и здесь мы органично переходим ко второму тезису французского философа о том, что мысль Ницше гораздо сложнее и глубже идеи о кругообразном, циклическом развитии бытия, ибо возвращается у него не то же самое, но только отличное, утверждающая воля стать другим. Это всегда есть возвращение того, что способно к отличию, отбору, устранению средних форм и высвобождению высшей формы всего что есть, поэтому оно всегда есть избирательное бытие. Однако в то же самое время Делез обнаруживает у Ницше обе версии В.В., соответственно излагаемые двумя его концептуальными персонажами - больным и выздоравливающим Заратустрой; из них первый приходил в ужас от самой идеи В.В. того же самого, видя за ним возврат всего низкого и маленького. Что же касается выздоравливающего героя, то в заключительных частях книги он ощущает безумную радость от В.В. как избирательного процесса, утверждающего всесилие сверхчеловека. В таком контексте В.В. превращается в "вечное утверждение и созидание" нового. Как и Хайдеггер, Делез говорит о необходимом соответствии и функциональной связи В.В. и воли к власти, которая созидает, мерится силой с другой силой, творит, превосходит себя, а потому есть становление себя другим. Возвращается, таким образом, не то же самое, а только единственно отличное, утверждение, которое и составляет созидание. Делез увидел поразительную таинственность и глубину

мысли Ницше о В.В. в том, что для становления сверхчеловека требуется именно повторение, только таким образом возможно становление жизни как радость различия и многообразия самой жизни. И здесь точки зрения Делеза и Хайдеггера совпадают - и тот, и другой увидели в В.В. Ницше высшую форму утверждения полноты жизни. Абстрагируясь от обеих вышеизложенных интерпретаций этой идеи, заметим, что фундаментом, своего рода теоретической основой ее стали у Ницше его нигилизм и учение о воле к власти. Что касается собственно нигилизма, то его ни в коей мере не следует смешивать с широко распространенными и по преимуществу политическими коннотациями этого термина. Для Ницше он означал совершенно лишенную каких бы то ни было иллюзий концепцию мира, согласно которой последний абсолютно безразличен по отношению к человеку, его надеждам и устремлениям, хотя это не означает, что последний, узнав это, должен руководствоваться волей к ничто. Ницше считал, что, наоборот, люди должны иметь мужество сказать "да" и такому миру, оставив при этом все иллюзорные надежды и фикции, которыми их до сих пор утешали религия, наука и философия. В этом контексте В.В. являет собой своего рода кульминационный пункт его нигилизма. В самом деле, если мир не имеет какой-то конечной цели, значит все в нем будет вновь и вновь повторять себя бесконечное число раз. Ницше очень гордился этим своим учением, которое было для него не столько серьезной научной истиной (хотя он пытался обосновать его и в этом статусе), сколько альтернативой идее о том, что в мире есть цель, изначальный замысел и что он прогрессивно (или, наоборот, регрессивно) развивается в определенном направлении. Раз все повторяется, значит надо жить и принять эту идею, что "жизнь есть без смысла, без цели, но возвращение неизбежно, без заключительного "ничто", "вечный возврат". Как уже указывалось, философ очень много размышлял над своим учением в 1880-е - один из наиболее плодотворных периодов его творчества. Как и в ранние годы, он изучал естественные науки, чтобы найти для него серьезное теоретическое обоснование. Он понимал, наверное, что бессмысленно искать какие-либо доказательства в пользу идеи о В.В., поэтому его мысль вращалась скорее вокруг выявления теоретических предпосылок, которые имели бы своим следствием это учение. Такие основания он пытался найти в рамках тогдашней классической механики, апеллируя к ряду ее положений - о конечности суммарной энергии Вселенной и числа состояний энергии, об определенности количества сил и т.п. Будучи переведены на язык его учения о воле к власти, эти идеи являли собой своего рода смесь метафизических и научных данных, из которых философ пытался вывести соответствующие доказательства. Итак, сумма сил, или возможностей проявления воли к власти, ограничена; время же, в котором проявляется эта воля, бесконечно, следовательно через огромные интервалы времени в мироздании с необходимостью должны наступать те же комбинации этих сил и те же сочетания основных элементов, поэтому картина жизни не может не повторяться в вечности бесчисленное число раз. Ницше считал эту идею не просто новаторской и имеющей огромное значение; он рассматривал ее как потрясающий переворот, называл великой, победоносной мыслью, сокрушающей все бывшие дотоле концепции жизни. В поздний период жизни отношение Ницше к учению о В.В. приобретает просто маниакальные черты. Так, он писал: "Представь себе - однажды днем или, быть может, ночью тебя в твоем уединеннейшем уединении неожиданно посетил бы злой дух и сказал бы тебе: "Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил доныне, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни - все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут

переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от других! Разве ты не рухнул бы под тяжестью этих слов, не проклинал бы, скрежеща зубами, злого духа? Или тебе уже довелось пережить то чудодейственное мгновение, когда ты, собравшись с силами, мог бы ответить ему: "Ты - бог, и никогда еще я не слышал ничего более божественного!". Сознавая себя пророком грядущей "великой и мощной жизни", Ницше пытался направить людей к ней, но для этого он должен был убедить их принять эту жизнь такой, какая она есть сейчас, со всеми ее страданиями, муками и бессмысленностью.

Т.Г. Румянцева

"ВЕЩЬ В СЕБЕ" - одно из центральных понятий гносеологии, а затем и этики Канта. Данное понятие, обозначающее вещи как они существуют вне нас, сами по себе (в себе), в отличие от того, какими они являются "для нас", существовало в философии и до Канта и было тесным образом связано с тем или иным решением вопроса о способности нашего познания постигать "В. в С". Кант трактует "В. в С." как нечто, существующее вне и независимо от сознания и являющееся источником действия на наши органы чувств, на человеческую способность восприимчивости, т.е. как источник всех наших созерцаний. В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" (1787) Кант обосновал такое независимое существование внешнего мира (мира В. в С.) в качестве исходного материала нашего познания: "Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-то вздумал подвергнуть его сомнению". В. в С. - это то, чем предметы познания являются сами по себе, как существующие вне и независимо от нас, от нашего познания, его чувственных и логических форм. Тезис о существовании вещей (в себе) вне сознания выступил т.обр. исходным пунктом кантовской "Критики чистого разума", являясь существеннейшей опорой всей его гносеологической конструкции. Со стороны В. в С., по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит "аффицирование чувственности" и таким образом определяется, в конечном счете, все содержание постигаемого. Что же касается формы этого постигаемого, то она целиком определяется активностью человеческого интеллекта - априорными формами сознания, которые, в свою очередь, также пробуждаются благодаря воздействию предметов (В. в С.) на органы чувств. Важнейшей характеристикой В. в С. в философии Канта является также тезис о том, что теоретическое познание возможно только относительно явлений, но не относительно В. в С., т.е. постулат о непознаваемости последней и, соответственно, противопоставление явления, с одной стороны, и В. в С., - с другой. Благодаря такой трактовке В. в С. стала таким понятием, без которого, по словам одного из первых критиков Канта - Ф. Якоби, нельзя войти в его критическую философию и с которым невозможно в ней остаться; понятием, породившим массу проблем и противоречий, за которые Кант и его философия подверглись основательной критике. Ведь если В. в С. - непознаваема (что в понимании Канта означает абсолютную неприменимость к ней категорий рассудка, ибо последние приложимы только к явлениям), то ей не могут быть приписаны и такие категории, как реальность и причинность и тогда нельзя говорить о ее действительности и

действенности, о том, что она является подлинной причиной человеческого познания. Эта идея явилась одним из наиболее существенных противоречий всей критической философии. Амбивалентность в понимании В. в С. связана в философии Канта и со вторым аспектом трактовки данного понятия. Обосновывая в "Критике практического разума" идеи свободы, бессмертия души, Бога, он переносит их в так называемый интеллигибельный мир В. в С., который постулируется им в качестве не просто сверхчувственного, но и нематериального в онтологическом плане. В данном случае значение понятия В. в С. как бы удваивается: мир В. в С. отождествляется с трансцендентным, умопостигаемым миром идей, а В. в С. лишается таким образом материалистической подкладки, приобретает исключительно идеалистическую окраску. В этом контексте совершенно непонятным становится то, каким образом трансцендентальная, сверхчувственная В. в С. может аффицировать наши чувства, вызывать ощущения и быть источником содержания нашего познания. Следует признать поэтому совершенно обоснованной ту критику, которой учение Канта о В. в С. подверглось со стороны его непосредственных последователей - классиков немецкого идеализма - Фихте и Гегеля. Первый делал акцент на необходимости элиминировать ее как таковую из философии вообще (отрицая такие ее свойства, как объективное существование вне нас и независимо от нашего сознания). Второй же - Гегель - выступал, главным образом, против тезиса о непознаваемости В. в С. и наличия непреодолимого барьера между ней и явлением.

Т.Г. Румянцева

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

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

А.А. Грицанов

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848- 1915) - немецкий философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском (1870-1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877-1882), Страсбургском (1882-1903), Гейдельбергском (1903-1915) университетах. Основные труды: "История древней философии" (1888), "История новой философии" (в двух томах, 1878-1880), "О свободе воли" (1904), "Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия" (1909) и др. Имя В. ассоциируется прежде всего с возникновением Баденской школы неокантианства, которая наряду с другими направлениями этого движения (Марбургская школа и др.) провозгласила лозунг "Назад к Канту", положив тем самым начало одному из главных течений в западно-европейской философии последней трети 19 - начала 20 вв. Круг проблем, рассматривавшихся философами этой школы, чрезвычайно велик. Тем не менее доминирующим вектором ее развития можно считать попытки трансцендентального обоснования философии. В отличие от Марбургской версии неокантианства, ориентировавшейся глав. обр. на поиски логических оснований так называемых точных наук и связанной с именами Когена и Наторпа, баденцы, во главе с В., акцентировали роль культуры и сконцентрировали свои усилия в деле обоснования условий и возможностей исторического познания. Заслугой В. является попытка дать новое освещение и разрешение основным проблемам философии, и, прежде всего, проблеме ее предмета. В статье "Что такое философия?", опубликованной в сборнике "Прелюдии. Философские статьи и речи" (1903) и книге "История новой философии"

В. специально разбирает этот вопрос, посвящая его прояснению пространный историко-философский экскурс. В. показывает, что в Древней Греции под понятием философии понималась вся совокупность знаний. Однако в процессе развития самого этого знания из философии начинают выделяться самостоятельные науки, в результате чего вся действительность постепенно оказывается разобранной этими дисциплинами. Что же в таком случае остается от старой всеобъемлющей науки, какая область действительности остается на ее долю? Отвергая традиционное представление о философии как науке о наиболее общих законах этой действительности, В. указал на принципиально иной путь и новый предмет, обусловленный самим ходом развития культуры. Культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала "переоценка всех ценностей", а значит философия может продолжать существовать, по В., только как учение об "общезначимых ценностях". Философия, по В., "более не будет вмешиваться в работу отдельных наук... она не настолько честолюбива, чтобы со своей стороны стремиться к познанию того, что они уже узнали и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук как бы сплетать самые общие построения. У нее своя собственная область и своя собственная задача в тех общезначимых ценностях, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценностей". Следуя духу кантовского различения теоретического и практического разума, В. противопоставляет философию как чисто нормативное учение, основанное на оценочных суждениях и познании должного, опытным наукам, базирующимся на теоретических суждениях и эмпирических данных о действительности (как о сущем). Сами ценности у В. очень близки в своем значении к кантовским априорным формам или нормам, обладающим трансцендентальным характером и являющимися надвременными, внеисторическими и общезначимыми принципами, которые направляют и, таким образом, отличают человеческую деятельность от процессов, происходящих в природе. Ценности (истина, благо, красота, святость) - это то, с помощью чего конструируются и объективный мир научного познания, и культура: с их помощью и можно правильно мыслить. Однако они не существуют в качестве неких самостоятельных предметов и возникают не при их осмыслении, а при истолковании их значения, поэтому они "значат". Субъективно же они осознаются в качестве безусловного долженствования, переживаемого с аподиктической очевидностью. Проблему разъединенности мира сущего (природы) и мира должного (ценностей) В. провозглашает неразрешимой проблемой философии, "священной тайной", т.к. последняя, по его мнению, не способна отыскать некий универсальный способ познания обоих миров. Частично эта задача решается религией, объединяющей эти противоположности в едином Боге, однако и она не может до конца преодолеть эту принципиальную раздвоенность, т.к. не может объяснить, почему рядом с ценностями существуют и безразличные в отношении к ним предметы. Дуализм действительности и ценности становится, по В., необходимым условием человеческой деятельности, цель которой и состоит в воплощении последних. Большое место в творчестве В. занимала также проблема метода, а точнее, проблема специфики метода исторической науки, являющейся процессом осознания и воплощения трансцендентальных ценностей. Решающим в различении "наук о природе" и "наук о духе" (в терминологии Дильтея) В. считал различие по методу. Если метод естествознания направлен, главным образом, на выявление общих законов, то в историческом знании акцент делается на описании исключительно индивидуальных явлений. Первый метод был назван В. "номотетическим", второй - "идиографическим". В принципе один и тот же предмет может быть исследован обоими методами, однако в номотетических науках приоритетным является законополагающий метод; тайны же исторического бытия,

отличающегося своей индивидуальной неповторимостью, единичностью, постижимы посредством идиографического метода, т.к. общие законы в принципе несоизмеримы с единичным конкретным существованием. Здесь всегда присутствует нечто в принципе невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как "индивидуальная свобода"; отсюда несводимость этих двух методов к какому-либо общему основанию. Значителен вклад В. в историко-философскую науку. Его "История древней философии" и "История новой философии" и сегодня сохраняют свою ценность в силу оригинальности и продуктивности высказанных в них методологических принципов историко-философского знания, а также благодаря содержащемуся в них обширному историческому материалу; они не только расширили представления об историко-философском процессе, но и способствовали осмыслению современного культурного состояния общества. (См. также Баденская школа неокантианства.)

Т.Г. Румянцева

ВИРИЛЬО (Virilio) Поль (р. в 1932) - французский философ, социальный теоретик, специалист по урбанистике и архитектурный критик. Изучал философию в Сорбонне, в молодости профессионально занимался искусством, в 1950-х был религиозным активистом. Принимал участие в кампаниях против бездомности и движении свободного радио. С 1975 - директор Специальной архитектурной школы в Париже. Известный специалист по проблемам архитектуры городской среды, военной истории и истории технологий. Входил в редколлегии ряда авторитетных французских журналов. С 1975 опубликовал около двух десятков книг. Основные сочинения: "Скорость и политика" (1977), "Общественная защита и экологическая борьба" (1978), "Эстетика несоответствия" (1980), "Война и кино" (1984), "Логистика восприятия" (1984), "Открытые небеса" (1997) и др. В жанре разрабатываемых философских идей творчество В. тяготеет к постмодернистской критической теории. Свой философский дискурс на гранях физики, философии, политики, эстетики и урбанизма В. называет "дромологией". Это оригинальный подход, основанный на теории скорости, разработкой которой В. занимается уже несколько десятилетий и которая принесла ему мировую известность. В. рассматривает философскую работу с понятиями как работу с образом, а само понятие - как образную структуру; философия для В. - часть мира литературы и писательского творчества ("без образа невозможно писать"); философский стиль В. не чужд интриги и культур-провокации в духе публицистики и популярной литературы. В центре внимания В. "критический переход" современности: радикальная трансформация мира под воздействием основного "критического" фактора - революционных возможностей использования современных технологий, телекоммуникационных и компьютерных систем, которые радикально преобразуют восприятие мира и Другого, всю среду человеческого бытия, ее географию и экологию, организацию социального поля и политические практики. Формулируя собственную философскую позицию, В. предлагает аналитическую модель физики средств телекоммуникаций. Для соответствующего анализа он привлекает материал как классических, так и новейших исследований физики. Основа оригинальной философской механики (или скорее кинематики) культуры В. - идея предельной скорости передачи данных, скорости света (как "космологической константы"), которая лежит в основе телетрансляции. Скорость

света электромагнитных волн, по мысли В., радикально меняет структуры восприятия человека, ориентированные в своем исходном функционировании на физические ограничения скорости тел - пространство и гравитацию. Возникает "третий интервал" (первые два - пространство и время) - интервал света. Здесь, по В., происходит не просто высвечивание вещей, придание им видимости, а формирование среды их реальности и их перцептивное конструирование на скорости света. В генеалогии технологий "третий интервал" возникает вслед за двумя другими интервалами пространства и времени: за технологическим освоением географической среды (пространство) идет освоение среды физической (время, электричество) и затем среды света. Согласно В., после преодоления звукового и температурного барьеров происходит историческое преодоление третьего - светового. На этом этапе возникает возможность контроля микрофизической среды (человеческий организм) с помощью микророботов и биотехнологий. Как полагает В., "третий интервал" - аналог взрыва "второй бомбы" - электронной, о которой пророчествовал А.Эйнштейн (первая бомба - атомная). На этом критическом переходе привычная топография индивидуальности и социального пространства (пространство-география, время-история) сменяется "телетопикой коммутаций", помещенной в координаты сетевых соединений телекоммуникационных средств. Мир теперь приобретает свою определенность на поверхности экранов, в сети коммутаций, приемников и передатчиков. С точки зрения В., оформляется "пространство" над/за временем и пространством, возможное только в "перспективе реального времени". Скорость света преодолевает ограничения "пространства", изобретенного еще в эпоху Возрождения, и впервые на предельном скоростном режиме открывается глобальное, единое реальное время, доминирующее над пространством. Через монохронический фильтр глобальной темпоральности пропускаются, по мысли В., только лучи настоящего-присутствия; хронологическое время прошлого, настоящего и будущего уступает место хроноскопическому, которое определяется в модальности экспозиции на векторе "до-после" экспонирования (быть экспонированным значит быть телепрезентированным, телеприсутствующим на скорости света, быть выставленным в этом свете, быть телесуществующим). Согласно В., то, что экспонируется на предельной скорости, может быть только случайным. Случайны образы виртуальной реальности, случаен взрыв раздувшегося "мыльного пузыря" мировых виртуальных финансов, случайно поведение фундаментально дезориентированного человека и т.д. Случай - это именно то, что высвечивается, предстает в свете. Случайны не сами вещи, а происходящее с ними в светоэкспозиции. Поэтому "критический переход" означает, по мнению В., всевластие этого нового типа случайности, эпикурейского "случая случаев". Скорость света позволяет преодолеть ограничения гравитации. Таким образом, телекоммуникации создают "третий горизонт" (первый - видимая физическая граница неба и земли, второй - психологический горизонт памяти и воображения), а именно - "горизонт прозрачности" - квадратный горизонт экрана (ТВ, монитора), "провоцирующий смешение близкого и удаленного, внутреннего и внешнего, дезориентирующий общую структуру восприятия". Здесь, по В., действуют законы особой активной оптики. В отличие от обычной пассивной оптики прямого света и зрительного контакта с веществом, активная оптика организует все восприятие, включая тактильное, а не только визуальный перцептивный ряд. Она производит транс-видимость сквозь горизонт прозрачности. Классического философского рассмотрения длительности и протяженности в данном случае, как полагает В., уже недостаточно. В. предпочитает здесь говорить о особой оптической плотности третьего горизонта. Физика скорости переходит у В. в своеобразную психологию восприятия. Телекоммуникационное облучение и все то, что

экспонируется на скорости света, решающим образом преобладают в поле объектов человеческого восприятия. В результате перцептивный строй человека претерпевает глубинные изменения. Пытаясь ориентировать восприятие по "третьему горизонту", человек испытывает шок восприятия, "ментальное потрясение", головокружение. В. называет это состояние "фундаментальной потерей ориентации", когда фатально разрушаются отношения с Другим и с миром, происходит как бы стирание индивидуальной идентичности, утрата реальности и впадение в безумие. Человек сталкивается с фатальным раздвоением своего бытия в мире. Задается альтернатива: жизнь-путешествие человека-кочевника - траекторного человека либо сидячее бытие "цивилизованного" человека, захваченного непреодолимой инерцией мира объектов и своей собственной субъективности, замкнутого в неподвижности приемника, подключенного к телекоммуникационным сетям. Другая линия раздвоения - технологическое производство-клонирование живого человека с помощью техники виртуальной реальности, когда при помощи специальных шлемов и костюмов создаются ощущения виртуальных предметов, "находящихся" в компьютерном киберпространстве, хотя предметы здесь по сути ни что иное, как компьютерные программы. В. усматривает в этом технологическую версию античного мифа о двойнике, призраке, живом мертвеце. Сверхпроницательная активная оптика времени-света продуцирует, с точки зрения В., новый тип личности, разорванной во времени между непосредственной активностью повседневной жизни "здесь и сейчас" и интерактивностью медиа, где "сейчас" превалирует над "здесь" (как на телеконференциях, которые вообще происходят нигде в пространстве, но в реальном времени). Трансформируются архетипические формы - геометрическая оптика вещества-зрения, определенность "здесь и сейчас", гравитационное поле, которые сорганизуют матрицу скорость-восприятие. Активная оптика растворяет среду человеческого существования, и в результате сам человек дереализуется и дезинтегрируется. Органы чувств парадоксальным образом одновременно совершенствуются и дисквалифицируются технологическими протезами. В. говорит о колонизации взгляда, об индустриализации зрения и культурном предписании видеть. Взгляд должен приспосабливаться к активной оптике и объектам, наполняющим "третий горизонт". Технология требует стандартизации зрения. Но глаз не успевает за скоростью света - виденье мутирует, подвергается технологической кастрации. Базовая философско-физическая модель является инструментом социально-философской критики В. Он делает один из основных критических акцентов на милитаристских корнях практически всех технологических достижений: от колеса до видео и телевидения, первых симуляторов виртуальной реальности и Интернета. Основа Интернет, например, отмечал В., была разработана в Пентагоне для связи военных предприятий и оптимизации управления запуском ракет. Физическая генеалогия технологий как переход от интервала пространства к интервалу скорости движима инстинктом войны, образом совершенной войны. Милитаризм как генетическая предпосылка технологий проявляет себя везде. В кино и искусстве, считает В., он нередко заявляет о себе скрыто, не столько в выразительном и изобразительном ряду, сколько в его технологической основе, в степени использования военных технологий в творческом процессе. Корни киноискусства, считает В., уходят глубоко в почву проблем совершенствования средств визуальной военной разведки. Кино и войну объединяет один эстетический принцип - эстетика исчезновения. Актуальный объект и непосредственное видение исчезают в тени технологического продуцирования образов. В конечном итоге война, технологии войны являются двигателем истории и общественных изменений. История войны, по В., - это история радикальных изменений в полях восприятия (например, развитие средств обнаружения - радаров

и т.п.), а следовательно - это также история медиа-технологий, усиливающих искусственную способность восприятия. Суть современной войны - информация; война сначала превратилась в "холодную", а затем в войну "знаний" и информации. Современная война стремится стать виртуальной кибер-войной. Война в Персидском заливе, согласно В., - образец боевых действий, которые происходили не в локальном месте - Кувейте, а во всем мире - в глобальном времени, благодаря средствам массовой информации. Подобным же образом конфликт по поводу Косово в Югославии был выигран, - утверждает В., - прежде всего в виртуальном телепространстве. Средства массовой информации в этой ситуации функционируют как элемент военно-промышленного комплекса. В. акцентирует внимание на том, что технологии виртуальной реальности, как и прочие революционные технологии, были первоначально разработаны для военных нужд. Однако на сегодня виртуальная реальность - это вершина технологических достижений, и уже более чем технология - это искусство. В. подчеркивает креативно-эстетическую роль виртуальной реальности: например, ее способность реализовывать радикальные фантазматические проекты сюрреализма, кубизма и футуризма. В современной культуре, по мнению В., разыгрывается драма отношения двух реальностей - виртуальной и "старой". Как и любая драма, она содержит угрозу смерти и деструкции. Эстетическое измерение виртуальной реальности и киберпространства ставит этический вопрос: человек в сфере виртуальной реальности может уподобиться Богу - Богу машины: быть вездесущим, всевидящим (видеть даже самого себя изнутри и со спины), всезнающим. Такие перспективы виртуальной реальности в функциональном аспекте снова отсылают к критическому осмыслению ее военных возможностей. В. считает, что виртуальная реальность - это не симулякр, а заместитель, субститут (substitute) - следующий революционный шаг в развитии технологий после ТВ; симуляция была только небольшим промежуточным шагом от ТВ и видео к виртуальной реальности. Последняя возможна только на скорости света, на которой реальное дематериализуется. Виртуальная реальность свидетельствует о случайности реального. Создание виртуальных образов - это форма случая. Виртуальная реальность - это космический случай. Виртуальная реальность приводит также к радикальным изменениям социальной и политической сферы, трансформирует образ современного города. Драма реальностей разыгрывается и на сцене человеческого тела - единственной материальной частице, единственной "соломинки", за которую хватается человек, теряющий ориентацию, - но тем не менее погружающийся при этом на скорости света в нематериальное измерение виртуальной реальности. С точки зрения В., после трагедии Второй мировой войны осознание необходимости тотальной мобилизации населения и ресурсов для военных нужд, а также особенности ядерного оружия породили необходимость в гигантских объемах статистической информации и новом функциональном мышлении для ее обработки, которое вскоре стало доминирующей интеллектуальной функцией. На этом фундаменте возникла новая модель социального управления - социополитическая кибернетика. Следующим шагом, по В., явится ситуация, когда спутниковые и компьютерные системы станут основой управления разведкой и вооружениями, станут единственным источником инвариантов стратегических решений о войне и мире, а это будет означать конец сферы политического и политики как таковой. Следовательно, возникает угроза тотальной социальной дерегуляции и неуправляемости, либо неминуемо встает проблема узурпации властных и управляющих функций технологическими системами. Власть теперь основывается на скорости; скорость стала главным вопросом политики, и, таким образом, мир оказался в плену драматических отношений скорости и власти. Тема скорости и политики многие годы остается одной из центральных в работах В.: по его мысли, диктатура предельной скорости

производит новый, невиданный по своей силе вид власти, который бросает вызов современной демократии. "Нет никакой демократии, есть только дромократия", - заявляет В. в работе "Скорость и политика". Дромократия - власть скорости. Она была мотором "индустриальной (а на самом деле - дромократической) революции", она стала основой демократических режимов, она заменила классовую борьбу борьбой технологических тел армий (спидометр военной машины - это индикатор ее выживаемости). Магия всевозрастающей скорости - это главная надежда западного человека, его образ будущего. Тирания скорости произвела революции в системах вооружений и породила современный город. Скорость - основа политики и войны. Она преодолела границы геополитических единиц - государств, наций и континентов - и оформляет свою господствующую позицию в глобальном измерении. Развивая в этом ключе идеи критического урбанизма, В. исходит из того, что изменение городской среды выступает как функция от развития технологий и, прежде всего, военных технологий. Начало города было положено оружием отражения (обороны) - крепостными укреплениями. Эволюция атакующего оружия массового поражения привела к возникновению национальных государств и росту городов - тогда время стало главным фактором выживания и победы, а скорость - единственным ресурсом для того, чтобы маневрировать и избежать массированного удара. Информационное оружие и превращение городских систем в "мировую деревню" эпохи позднего капитализма находится на одной линии с амбициозными имперскими планами Цезаря сделать весь мир римским городом. Согласно В., городская география и вообще география уступают место инфографии. Трансформация городского пространства теперь должна стать предметом особого внимания: необходима специальная городская экология - В. называет ее серой экологией, пользуясь метафорой мелькания и исчезновения цветов на больших скоростях: скорость убивает цвета, все становится серым. Серый - цвет загрязняющих мировой город выбросов данных, отходов информации, отбросов реального времени. Жизненное пространство города сжимается, провоцируя эпидемию клаустрофобии - болезнь мутировавшего перцептивного аппарата. Поэтому помимо новой экологии, считает В., необходима также и новая этика восприятия. Погружаясь в перспективу реального времени, общество утрачивает измерения прошлого и будущего, поскольку стираются протяжение и длительность. Остаются только остаточное время прошлого и реальное время настоящего, в котором общество стремится быть представленным везде - во всем мире - средствами телепрезентации. Ему необходима тотальная видимость и прозрачность. Предлагая гипотезы о причинах этой социальной телеэкспансии, В. развивает тему призраков и двойников и обращается к метафорической идее Кафки о медиумах: бесконечное производство все новых видов коммуникации есть способ избавиться от страха перед тем призрачным миром медиумов между людьми, который разъединяет их, вносит фатальную деструкцию в общение. Но новые коммуникативные средства лишь порождают все новых медиумов, более ненасытных и деструктивных, умерщвляющих социальный организм. Эта драма разыгрывается на сцене-арене современного метагорода. Именно город, точнее метагород - система городских конгломератов, его инфо-архитектурное и социокультурное пространство стали основной ареной "критического перехода", и именно на этой сцене разворачивается трагедия слияния биологического и технологического в культуре постмодерна.

Д.В. Галкин

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, виртуальное, виртуальность (англ. virtual reality от virtual - фактический, virtue - добродетель, достоинство; ср. лат. virtus - потенциальный, возможный, доблесть, энергия, сила, а также мнимый, воображаемый; лат. realis - вещественный, действительный, существующий). I) В схоластике - понятие, обретающее категориальный статус в ходе переосмысления платоновской и аристотелевской парадигм: было зафиксировано наличие определенной связи (посредством virtus) между реальностями, принадлежащими к различным уровням в собственной иерархии. Категория "виртуальности" активно разрабатывалась также и в контексте разрешения иных фундаментальных проблем средневековой философии: конституирования сложных вещей из простых, энергетической составляющей акта действия, соотношения потенциального и актуального. Фома Аквинский посредством категории "виртуальность" осмысливал ситуацию сосуществования (в иерархии реальностей) души мыслящей, души животной и души растительной: "Ввиду этого следует признать, что в человеке не присутствует никакой иной субстанциальной формы, помимо одной только субстанциальной души, и что последняя, коль скоро она виртуально содержит в себе душу чувственную и душу вегетативную, равным образом содержит в себе формы низшего порядка и исполняет самостоятельно и одна все те функции, которые в иных вещах исполняются менее совершенными формами". [Предположение о том, что некая реальность способна генерировать иную реальность, закономерности существования коей будут не сводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигал еще византийский богослов 4 в. Василий Великий. - Ср. замечание английского ученого Д.Денетта (1993): "ум есть паттерн, получаемый умом. Это довольно тавтологично, но это не порочно и не парадоксально".] Позже, Николай Кузанский в работе "О видении Бога" следующим образом решал проблемы виртуальности и актуальности существования и энергии: "Так велика сладость, которой ты, Господи, питаешь мою душу, что она всеми силами стремится помочь себе опытом здешнего мира и внушаемыми Тобой прекрасными уподоблениями. И вот, зная, что Ты - сила, или начало, откуда все, и твое лицо - та сила и начало, откуда все лица берут все, что они суть, я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвой и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально; я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может развернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограниченна, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев, то есть хотя в семени я вижу дерево, однако это начало дерева все еще ограничено по своей силе. Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев. Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мраке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не равниться никакая мыслимая представимая сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной, и несеменной. Эта абсолютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свертывать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней

начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина все, что она дает своему следствию. Таким путем я вижу, что абсолютная сила - лицо, или прообраз, всякого лица, всех деревьев и любого дерева; в ней ореховое дерево пребывает не как в своей ограниченной семенной силе, а как в причине и созидательнице этой семенной силы... Стало быть, дерево в тебе, Боге моем, есть сам ты, Бог мой, и в тебе истина и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в тебе есть истина и прообраз самого себя, то есть прообраз и дерева, и семени. Ты истина и прообраз ... Ты, Боже мой, абсолютная сила и потому природа всех природ". При этом постулирование диады "божественная или предельная реальность - субстанциальная реальность, пассивная, существующая в собственном пространстве-времени" исключало возможность помыслить некую "иерархию" реальностей: объектная пара может мыслиться лишь в контексте "бинаризма" "соположенных" компонентов и находящаяся вследствие предельности последних в состоянии внутреннего антагонизма. Становление монистической "научной картины мира", заменившей божественные закономерности на "законы природы", означало постулирование одной реальности - "природной" - при сохранении общекосмического статуса virtus как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического.) II) В постклассической науке - "В.Р." - понятие, посредством которого обозначается совокупность объектов следующего (по отношению к реальности низлежащей, порождающей их) уровня. Эти объекты онтологически равноправны с порождающей их "константной" реальностью и автономны; при этом их существование полностью обусловлено перманентным процессом их воспроизведения порождающей реальностью - при завершении указанного процесса объекты В.Р. исчезают. Категория "виртуальности" вводится через оппозицию субстанциальности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но реально; и в то же время - не потенциально, а актуально. В.Р. суть "недо-возникающее событие, недо-рожденное бытие" (С.С.Хоружий). В современной философской литературе подход, основанный на признании полионтичности реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы В.Р., получил наименование "виртуалистика" (Н.А.Носов, С.С.Хоружий). Согласно распространенной точке зрения, философско-психологическую концепцию В.Р. правомерно фундировать следующими теоретическими посылками: 1) понятие объекта научного исследования необходимо дополнить понятием реальности как среды существования множества разнородных и разнокачественных объектов; 2) В.Р. составляют отношения разнородных объектов, расположенных на разных иерархических уровнях взаимодействия и порождения объектов. В.Р. всегда порождена некоторой исходной (константной) реальностью; В.Р. относится к реальности константной как самостоятельная и автономная реальность, существуя лишь во временных рамках процесса ее /В.Р. - А.Г., Д.Г., И.К./ порождения и поддержания ее существования. Объект В.Р. всегда актуален и реален, В.Р. способна порождать иную В.Р. следующего уровня. Для работы с понятием "В.Р." необходим отказ от моноонтического мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введение полионтической непредельной парадигмы (признание множественности миров и промежуточных реальностей), которая позволит строить теории развивающихся и уникальных объектов, не сводя их к линейному детерминизму. При этом "первичная" В.Р. способна порождать В.Р. следующего уровня, становясь по отношению к ней "константной реальностью", - и так "до бесконечности": ограничения на количество уровней иерархии реальностей теоретически быть не может. Предел в этом случае может быть обусловлен лишь ограниченностью психо-физиологической природы человека как "точки схождения

всех бытийных горизонтов" (С.С.Хоружий). Проблематика В.Р. в статусе самоосознающего философского направления конституируется в рамках постнеклассической философии 1980-1990-х как проблема природы реальности, как осознание проблематичности и неопределенности последнего, как осмысление как возможного, так и невозможного в качестве действительного. Так, Бодрийяр, оперируя с понятием "гиперреальность", показал, что точность и совершенство технического воспроизводства объекта, его знаковая репрезентация конструируют иной объект - симулякр, в котором реальности больше, чем в собственно "реальном", который избыточен в своей детальности. Симулякры как компоненты В.Р., по Бодрийяру, слишком видимы, слишком правдивы, слишком близки и доступны. Гиперреальность, согласно Бодрийяру, абсорбирует, поглощает, упраздняет реальность. Социальный теоретик М.Постер, сопоставляя феномен В.Р. с эффектом "реального времени" в сфере современных телекоммуникаций (игры, телеконференции и т.п.), отмечает, что происходит проблематизация реальности, ставится под сомнение обоснованность, эксклюзивность и конвенциональная очевидность "обычного" времени, пространства и идентичности. Постер фиксирует конституирование симуляционной культуры с присущей для нее множественностью реальностей. Информационные супермагистрали и В.Р. еще не стали общекультурными практиками, но обладают гигантским потенциалом для порождения иных культурных идентичностей и моделей субъективности - вплоть для сотворения постмодерного субъекта. В отличие от автономного и рационального субъекта модерна, этот субъект нестабилен, популятивен и диффузен. Он порождается и существует только в интерактивной среде. В постмодерной модели субъективности такие различия, как "отправитель - реципиент", "производитель - потребитель", "управляющий - управляемый", теряют свою актуальность. Для анализа В.Р. и порождаемой ею культуры модернистские категории социально-философского анализа оказываются недостаточны. Обретение понятием "В.Р." философского статуса было обусловлено осмыслением соотношения трех очевидных пространств бытия человека: мира мыслимого, мира видимого и мира объективного (внешнего). В современной философии, в особенности последние 10-15 лет 20 в., В.Р. рассматривается: а) как концептуализация революционного уровня развития техники и технологий, позволяющих открывать и создавать новые измерения культуры и общества, а также одновременно порождающих новые острые проблемы, требующие критического осмысления; б) как развитие идеи множественности миров (возможных миров), изначальной неопределенности и относительности "реального" мира. III) Технически конструируемая при помощи компьютерных средств интерактивная среда порождения и оперирования объектами, подобными реальным или воображаемым, на основе их трехмерного графического представления, симуляции их физических свойств (объем, движение и т.д.), симуляции их способности воздействия и самостоятельного присутствия в пространстве, а также создания средствами специального компьютерного оборудования (специальный шлем, костюм и т.п.) эффекта (отдельно, вне "обычной" реальности) присутствия человека в этой объектной среде (чувство пространства, ощущения и т.д.), сопровождающегося ощущением единства с компьютером. (Ср. "виртуальная деятельность" у Бергсона, "виртуальный театр" у А.Арто, "виртуальные способности" у А.Н.Леонтьева.) Термин "виртуальный" используют как в компьютерных технологиях (виртуальная память), так и в других сферах: квантовой физике (виртуальные частицы), в теории управления (виртуальный офис, виртуальный менеджмент), в психологии (виртуальные способности, виртуальные состояния) и т.д. Самобытная "философия В.Р." (это важная и принципиальная ее особенность) была первоначально предложена не профессиональными

философами, а инженерами-компьютерщиками, общественными деятелями, писателями, журналистами. Первые идеи В.Р. оформились в самых различных дискурсах. Концепция и практика В.Р. имеют довольно разнообразные контексты возникновения и развития: в американской молодежной контркультуре, компьютерной индустрии, литературе (научная фантастика), военных разработках, космических исследованиях, искусстве и дизайне. Принято считать, что идея В.Р. как "киберпространства" - "cyberspace" - впервые возникла в знаменитом фантастическом романе-техноутопии "Neuromancer" У.Гибсона, где киберпространство изображается как коллективная галлюцинация миллионов людей, которую они испытывают одновременно в разных географических местах, соединенные через компьютерную сеть друг с другом и погруженные в мир графически представленных данных любого компьютера. Однако Гибсон считал свой роман не предсказанием будущего, а критикой настоящего. Киберпространство, управляющие им безликие суперкорпорации, отчуждение технологий, созданный пластической хирургией идеальный человек, подключенный к киберпространству через мозг и нервную систему, - это аллегория социального и культурного террора по отношению к реальному человеку - современнику писателя. Идея В.Р. первоначально возникла и стала воплощаться в среде маргинальной контркультуры, получившей впоследствии название "киберпанк" (США, 1970-1980-е), где В.Р. стала одним из центральных элементов своеобразного либерально-идеологического дискурса. "Киберпанк" быстро ассимилировался в массовой культуре и развернулся в быстро развивающуюся "киберкультуру" ("cyberculture"). Одной из первых историко-теоретических работ о В.Р. стала книга американского журналиста Ф.Хэммита "Виртуальная реальность" (1993). Автор усматривает исторические предпосылки становления феномена В.Р. в развитии синтетических возможностей кино и кино-симуляторов. Корни же функциональной концепции В.Р. в контексте осмысления перспектив компьютерных систем состоят, по его мысли, в следующем: 1) функции компьютера способны кардинально меняться в зависимости от совершенствования программного обеспечения; 2) В.Р. - оптимизированный, более "естественный" для возможностей человека способ ориентации в мире электронной информации, созданный на основе дружественного функционально-интерактивного интерфейса. (Как отмечал М.Хайм, киберпространство - это ментальная карта информационных ландшафтов в памяти компьютера в сочетании с программным обеспечением; это способ антропологизировать информацию, придать ей топологическую определенность, чтобы человек мог привычным образом оперировать данными как вещами, но на гиперфункциональном уровне, сравнимом с магией; В.Р. и киберпространство должны будить воображение и дать возможность преодолеть экзистенциальную ограниченность реальности: выйти за пределы смерти, времени и тревоги; аннулировать свою заброшенность и конечность, достичь безопасности и святости.); 3) операции с компонентами В.Р. потенциально вполне идентичны операциям с реальными инструментами и предметами; 4) работа в среде В.Р. сопровождается эффектом легкости, быстроты, носит акцентированно игровой характер; 5) возникает ощущение единства машины с пользователем, перемещения последнего в виртуальный мир: воздействие виртуальных объектов воспринимается человеком аналогично "обычной" реальности. Именно интерактивные возможности В.Р. делают ее столь функционально значимой. Хэммит отметил, что рассогласование соответствующих данных с перцептивной системой человека может привести к диссонансу восприятия, значимым дезориентациям и психонервным заболеваниям. Он также зафиксировал серьезные технологические трудности в развитии технологий В.Р., связанные, прежде всего, с необходимостью создания компьютеров гигантской мощности для обработки графических изображений. Однако среда В.Р. нашла

широчайшее функциональное применение; прежде всего - в производственном компьютерном дизайне, системах телеприсутствия (дистанционного управления с помощью телекамер), учебно-тренировочных системах. Образование и развлечения, по мысли Хэммита, составляют наиболее перспективные направления применения технологий В.Р. Осмысление В.Р. является базовым принципом любых обновленных гуманитарных теорий, а также соответствующего научного подхода. В частности, на его основе строится "виртуальная психология" необычных, непривычных, редко возникающих состояний психики и самоощущений, выводящих человека за пределы обыденных психических состояний. Виртуал и гратуал - суть подобные состояния соответственно позитивного и негативного типа (инсайт, экстаз, мобилизация психики в экстремальных ситуациях, острое горе и т.д.). Они всегда спонтанны, фрагментарны, объективны (человек захвачен виртуалом как объект), ведут к изменению статуса телесности, сознания, личности, воли. Задача практической виртуальной психологии - авторы называют ее "аретейя" (от греческого синонима латинского virtus) - разработка методов актуализации/нейтрализации виртуальных состояний психики.

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

ВИТАЛИЗМ (лат. vitalis - живой, жизненный) - (1) - течение в биологии, отстаивающее наличие у представителей живого мира особых нематериальных факторов, определяющих специфичность этого мира и его качественное отличие от неживого. В. берет свое начало от древнего анимизма. Элементы В. содержались в философском учении Платона о бессмертной душе, в мысли Аристотеля о наличии у живых организмов особых внутренних целевых причин. Наиболее полно система В. была изложена немецким эмбриологом Г.Дришем (конец 19 - начало 20 вв.). Методологической основой его В. явилась "машинная теория жизни". С позиций последней было трудно объяснить вскрытые факты регуляции процессов развития, способности отдельных клеток на самых ранних стадиях деления оплодотворенной яйцеклетки развиваться до полноценного организма, явлений регенерации и т.д. Механистические представления о природе клеточных делений и взаимосвязи клеток в многоклеточном организме не позволяли объяснить сущность процессов регенерации и регуляторный характер процессов развития. Эти процессы составляли, по убеждению Дриша, сущность явлений жизни. Но эта сущность определяется, по Дришу, т. наз. "энтелехией", фактором, "заключающем в себе цель". Данный фактор, будучи нематериальным и действующим вне пространства и времени, создает пространственную организацию живого, определяет ее целесообразность. Существование в живом нематериальных и непознаваемых факторов, определяющих его качественное отличие от неживого, признавали и другие представители В. (И.Рейнке, Р.Франсэ и др.). Для В. характерна абсолютизация качественного своеобразия живого, отрицания роли химических и физических закономерностей в нем, негативное отношение к тем биологическим теориям и концепциям, которые дают материалистическое объяснение явлениям жизни. Например, Дриш активно выступал против эволюционной теории Дарвина, концепции наследственности Г.Менделя. (2) - концепция современной философии, преодолевающая традиционный комплекс представлений о смерти. Проект "нового" В. был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, определившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать смерть как "неделимое мгновение". Тремя

"важнейшими нововведениями" Биша в понимании проблем В. правомерно полагать следующие: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насильственной смерти" вместо "естественной смерти" (Делез). - Ср. с мыслью Фуко: "Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представала как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он "испарил" ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что "по ту сторону" они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а, значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм".

П.С. Карако

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

этического и логического (того, что "может быть лишь показано", и того, "о чем можно говорить" - ср. "принцип дополнительности" Бора); б) отказ В. от сомнения в тех областях, где "нельзя спрашивать" - ср. "принцип неполноты" Геделя; в) идея В., что "вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они, словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения... Если я хочу, чтобы дверь поворачивалась, петли должны быть неподвижны" - ср. "принцип неопределенности" Гейзенберга. В творчестве В. выделяют два периода. Первый из них связан с написанием (во время нахождения в плену) "Логико-философского трактата", первое издание которого было осуществлено в Германии (1921), а второе в Англии (1922). Основной замысел книги В. видел не в построении развитой теории предложения как образа мира, а в создании особой этической позиции, целью которой является демонстрация того тезиса, что решение научных проблем мало что дает для решения экзистенциальных проблем человека. Тот, по В., кто осознал это, должен преодолеть язык "Трактата", подняться с его помощью еще выше. (В 1929 В. говорил: "Я вполне могу себе представить, что подразумевает Хайдеггер под бытием и ужасом. Инстинкт влечет человека за границу языка. Подумаем, например, об удивлении перед тем, что что-то существует. Оно невыразимо в форме вопроса и на него нельзя дать никакого ответа. Все, что мы можем сказать, априори может быть только бессмыслицей. И тем не менее мы постоянно стремимся за границу языка. Это стремление видел и Киркегор и обозначил как стремление к парадоксам. Стремление за границу языка есть этика. Я считаю очень важным, чтобы всей этой болтовне об этике - познание ли она, ценность ли она, можно ли определить благо - был положен конец. В этике постоянно пытаются высказать что-то такое, что сущности вещей не соответствует и никогда не будет соответствовать. Априори признается: какое бы определение блага мы не дали, всегда будет иметь место неправильное понимание, ибо то, что действительно имеют в виду, выразить нельзя. Но само стремление за границу языка указывает на нечто. Это сознавал уже св. Августин, когда говорил: "И ты, скотина, не хочешь говорить бессмыслицу? Говори одну бессмыслицу, это не страшно".) Что касается логической стороны, то в основе данного произведения лежало стремление В. дать точное и однозначное описание реальности в определенным образом построенном языке, а также при помощи правил логики установить в языке границу выражения мыслей и, тем самым, границу мира. (Вся философия, по убеждению В., должна быть критикой языка.) Несмотря на то, что в "Логико-философском трактате" В. говорит о том, что "Я" есть мой мир и границы моего языка определяют границы моего мира, его позицию нельзя назвать позицией солипсизма, потому что В. не отрицал как возможности познания мира, что зафиксировано в его теории отображения, так и существования других Я, о чем свидетельствуют последние этические афоризмы "Трактата". (По мысли В., "языковость нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. Поэтому глубинная связь языка и мира не означает, что мир становится предметом языка. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка". Иными словами, по В., невозможно отыскать такую позицию вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать последний предметом внешнего рассмотрения.) На логическую составляющую "Трактата" большое влияние оказала логика Фреге, из которой В. позаимствовал такие понятия, как "смысл", "пропозициональная функция", "истинное значение", а также некоторые из идей Рассела: идея создания идеального логического языка; идея о том, что логика составляет сущность философии; гипотеза бессмысленности предложений традиционной метафизики. По мысли В., класс естественнонаучных предложений - это "совокупность всех истинных предложений", а поскольку "философия не

является одной из естественных наук", она не в состоянии генерировать подобные предложения. (Требование Спинозы, что высказывания философа должны быть "без гнева и пристрастия", В. дополнил - см. т.наз. Большой машинописный текст - "правилом правомерности": "...наша задача состоит в том, чтобы говорить правомерные вещи... вскрывать и устранять неправомерности философии, но не создавать на их месте новые партии - и системы верований".) Тем не менее, в соответствующей традиции неоднократно отмечалось, что и витгенштейновские "положения вещей", реально не существующие в мире, и его "элементарные пропозиции", реально отсутствующие в речи, являли собой скорее образно-мифологические фикции, нежели теоретические конструкты. (Именно терминологическая организация "Трактата", являвшего собой скорее "развернутый мифопоэтический дискурс", нежели жесткую работу по философии логики, обусловила то, что специализированная математическая логика 20 в. по большей части проигнорировала нюансированные размышления В., пойдя по пути Фреге - Рассела.) На неомифологические мотивы творчества В. не могли не оказать влияния постулаты квантовой механики с ее неделимыми и невидимыми элементарными частицами - ср. у Я.Э.Голосовкера: "Новая наука о микрообъекте создает новую мифологию науки - мир интеллектуализированных объектов". Тем не менее, весьма значимым для истории философии можно считать критику В. классической картины мира как метафизики бытия, рассчитываемого и управляемого. Идея реальности "законов природы", индоктринированная Просвещением в умы людей, была не более чем контрмифологией, устраняющей мифологию первобытного типа. Подобная демистификация мира заместила мифологию первобытного предрассудка - мифологией разума. В. писал: "... в основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы объясняют природные явления. Таким образом, люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой". После опубликования "Логико-философского трактата" В. на целых восемь лет покидает философское сообщество. Одной из причин этого ухода послужило написанное Расселом предисловие к "Трактату", в котором он остановился исключительно на логических достижениях книги, а ее этическую сторону оставил без должного внимания, что дало повод В. для резкой критики Рассела. С началом 1930-х связано начало второго этапа философской эволюции В., который характеризуется переходом от языка логического атомизма (объект, имя, факт) к новой "языковой игре", целью которой является устранение ловушек естественного языка путем терапии языковых заблуждений, перевод непонятных предложений в более совершенные, ясные и отчетливые. По словам В., "весь туман философии конденсируется в каплю грамматики". В первоначальном виде концепция В. была представлена в двух курсах лекций, которые он прочитал в 1933-1935. Позднее, при опубликовании, они получили название "Голубой и коричневой книги". Свой наиболее законченный вид программа В. принимает в "Философских исследованиях", основной работе позднего периода. В этом произведении главными выступают понятия "языковые игры" и "семейное подобие". Языковая игра - это определенная модель коммуникации или конституция текста, в которой слова употребляются в строго определенном смысле, что позволяет строить непротиворечивый контекст. Языковая игра дает возможность произвольно, но строго описать факт, явление, построить модель поведения человека или группы, задать самим построением текста способ его прочтения. При этом на первый план выступает то, что можно было бы назвать "анатомией чтения" - ситуация, когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными стратегиями. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и

написано как текст, в то, что создается различными стратегиями чтения. Большое значение для В. имел вопрос о том, как возможна коммуникация различных языковых игр. Этот вопрос решался В. при помощи введения в свою систему концепта "семейное подобие". В. утверждает и доказывает с помощью идеи "семейного подобия", что в основе коммуникации лежит не некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. Идея "семейного сходства" используется В. для прояснения пути образования абстракций. В "Философских исследованиях" В. показывает, что тому, что в языке обозначается с помощью определенного слова или понятия, в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений, процессов, включающих в себя многочисленные случаи взаимопереходов. Такое понимание происхождения абстракций говорит о том, что метод "семейного сходства" является сугубо номиналистической идеей и служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия (например, "сознание") лежит конкретная сущность. Кроме указанных выше, особое внимание В. привлекали проблемы природы сознания, механизмов его функционирования и их выражения в языке, проблема индивидуального языка и его понимания, вопросы достоверности, веры, истины, преодоления скептицизма и мн.др. В. пытался элиминировать из европейского философского мировоззрения картезианские оппозиции (объективного и субъективного, внутреннего как мира сознания и внешнего как мира физических вещей и явлений). По мысли В., подлинность "значения" слов, традиционно трактуемого как субъективные образы-переживания сознания индивида, можно установить исключительно в границах коммуникационного функционирования языкового сообщества, где нет и не может быть ничего сугубо внутреннего. (Даже переживание боли, всегда осуществляемое посредством определенных языковых игр и инструментария коммуникации, по мнению В., выступает способом его осмысления и - тем самым - конституирования.) Несмотря на то, что в творчестве В. выделяют два периода, его взгляды представляют органичное целое по ряду ключевых вопросов - что такое философия, наука и человек. (Универсальной предпосылкой всего его творчества выступила максима: "Мы говорим и мы действуем".) В. отверг мировоззрение, согласно которому человек понимался обладателем сугубо собственного сознания, "противоположенного" внешнему миру, существом, "выключенным" из этого мира, "внешним" по отношению к нему, а также (благодаря науке) способным активно манипулировать окружающими вещами. (В контексте переосмысления проблемы "философия как зеркало природы" Рорти отстаивает идею, что лишь В. и Хайдеггер являют собой ведущих представителей философии 20 в.) Пожалуй, совмещение оригинального понимания В. сути самой философии и детальных реконструкций собственно философских "техник" (характеристики формулируемых вопросов, типы аргументации и т.п.) - придали идейному наследию мыслителя особое своеобразие. В. пришел к выводам, что наука - это лишь одна из языковых игр, неукоснительное исполнение правил которой отнюдь не предзадано. Конституирование экспериментальной науки о человеке по шаблонам естественных наук, по В., неосуществимо. По его мнению, необходимо замещение традиционной психологии - а) комплексным пониманием межличностной практики, фундируемой "жизненными формами", как коммуникации по известным правилам; б) концепцией "языковых игр", точно так же необосновываемых, как и сами "жизненные формы"; в) конвенциональным молчаливым согласием участников коммуникации относительно указанных правил на основе доверия к сложившейся соответствующей традиции. И, как следствие, только посредством философского анализа процессов речевой коммуникации в разнообразных речевых играх достижимо осмысление того, что именуется психической жизнью человека. Проблема жизни вообще не может быть разрешена, по мнению В., посредством

правил, предписаний и каких бы то ни было максим, ее решение - в осуществлении ее самое. По мысли В., "решение встающей перед тобой жизненной проблемы - в образе жизни, приводящем к тому, что проблематичное исчезает. Проблематичность жизни означает, что твоя жизнь не соответствует форме жизни. В таком случае ты должен изменить свою жизнь и приспособить ее к этой форме, тем самым исчезнет и проблематичное". Согласно взглядам В. как раннего, так и позднего периодов, философия - не учение или теория, не совокупность высказываний (ибо они бессмысленны), а деятельность, деяние, целью которой является прояснение языка, а следовательно, и мира, т.е. показ себя самое в действии. Философия, согласно В., "призвана определить границы мыслимого и тем самым немыслимого. Немыслимое она должна ограничить изнутри через мыслимое". Результатом этой деятельности должно явиться более четкое и ясное понимание предложений языка и его структуры. По мысли В., "правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т.е. кроме высказываний науки, - следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией, - а всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, показывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений". Если на первом этапе целью интеллектуальных усилий В. выступал сконструированный по логическим законам язык, то на втором - естественный язык человеческого общения. По мысли В., структура языка суть структура мира. Смыслом творчества В. явилось желание гармонизировать реальность и логику при помощи достижения полной прозрачности и однозначной ясности языка. Мир, по В., - совокупность вещей и явлений, которую невозможно да и нельзя точно описать. Позитивизм В. тесно сопрягался с его мистицизмом; будучи своеобычным аскетом, стремившимся этикой трансформировать мир, размышляя преимущественно афоризмами, репликами и парадоксами, В. был убежден в том, что "о чем нельзя сказать, о том нужно молчать" (такова последняя фраза его "Трактата").

Ю.В. Баранчик, А. А. Грицанов

ВЛАСТЬ - в классических философских концепциях - особое отношение между людьми, способность осуществлять свою волю. Традиция интерпретации В. в терминах воли (субъективной или коллективной) и дихотомии "господин - раб" восходит к Платону и Аристотелю. Преодолевая доминировавшие в средневековье сакральные представления о В., Макиавелли выдвинул идею о светском характере В., необходимой для сдерживания эгоистической природы человека и определяемой тактическими соображениями в отношениях "государь - подданные". В доктрине европейского либерализма (Локк, Гоббс и др.) нашли свое развитие рационалистические взгляды на природу, источники и функции В. Работы Маркса и Энгельса сместили акценты на исследование политической В., основанной на классовых антагонизмах и определяемой в конечном счете материально-производственными отношениями. Проблема В. была систематически проанализирована в социологии М.Вебера, который ввел понятие легитимности господства (признания В. управляемыми индивидами), выделил легальный, традиционный, харизматический виды, а также личностный и формально-рациональный типы В. В настоящее время при анализе В. принято рассматривать в качестве видов политическую, экономическую, государственную, семейную В., учитывать различные ее формы (господство, руководство, управление, организация,

контроль) и методы (авторитет, право, насилие). Неклассические философские версии В. связаны со снятием оппозиции "правитель - подчиненный", пересмотром понимания В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена и рассмотрением ее в более широких философских контекстах. С первым наброском такого подхода выступил Ницше. Он дезавуировал деятеля-субъекта как "присочиненного" к волевому акту. Безличная сила "воли к В." лежит, по Ницше, в основании существования; познание мира, будучи "волей к истине", оказывается формой проявления иррационального полифункционала "воли к В.". Идеи генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структурализма до "новых левых". Фуко, исследуя комплексы "В. - знания", рассматривал "структуры В." как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки - Суверена) образования, специфика которых в том, что они - "везде". Эта "вездесущность" В. задает ее новое видение как лишенного теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимоориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми полями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного, существуя в модусе самосокрытия, она обнаруживает свои подлинные "намерения" на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т.п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии. Р.Барт развивает и перерабатывает в русле "политической семиологии" ницшеанские интуиции об укорененности В. в "самом начале языка". Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т.п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Р.Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. Более радикальные трактовки В. содержатся в работах Делеза и Гваттари (В. как субпродукт "производства желания"), проясняющих бытийные аспекты В. через образы "В. ткани", "В. организма" и т.д. Общая направленность неклассических концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию.

А.А. Горных

ВНЕЗЕМНЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ - объект отнесения современного научного и вненаучного знания, атрибут научной фантастики, сублимат квазинаучного мифотворчества. Идея о возможном существовании В.Ц. испытала длительную историческую эволюцию и трансформацию. Ее возникновение, совпало с появлением первых мифопоэтических натурфилософских картин мира. В эволюционной космологии Анаксагора первичное состояние мира под действием "нуса" испытывало мощное круговое вращение, вызывавшее разделение масс и приводившее к появлению различных тел из стихий огня и воздуха, содержащих семена ("гомеомерии") всех возможных веществ и живого (гипотеза панспермии). В свою очередь, любой аналогичный толчок под действием "нуса" потенциально мог породить мир, адекватный земному. Развивая идеи Анаксагора, Лукреций Кар

обращался к философско-поэтическому образу природы-зиждительницы, производящей все сущее, в том числе и другие миры ("скопления материи"), которые находились "за гранями этого мира". Возрождение идеи множественности обитаемых миров после почти пятнадцати веков господства аристотелевско-птолемеевской геоцентрической модели мира, основанной на постулате о космической уникальности (центральности) Земли в мироздании, связано с коперниканской революцией в астрономии. Первым мыслителем, использовавшим ее научный фундамент для обоснования концепции множественности миров, был Бруно. В сочинении "О бесконечности Вселенной и мирах", исходя из соображений о природной невыделенности Солнечной системы, он дал развернутую аргументацию бесконечному онтологическому многообразию разумных сообществ, подобных или превосходящих земную организацию. Становление механической картины мира и утверждение ее в качестве эталона научного объяснения делает гипотезу всеобщей заселенности Космоса общепринятой и самоочевидной: Кант, разрабатывая всеобщую естественную историю и теорию неба, уже не находил принципиальных возражений против множественности обитаемых миров. Поэтому в 20 в., когда экспериментальная и теоретическая наука могла вплотную заниматься проблемами существования и поиска В.Ц., сам факт возможного существования космического Разума прочно вошел в тело культуры и мировоззрение, а его эмпирическое подтверждение стало делом времени. Циолковский, выражая эту категорическую уверенность, в своей "Космической философии" писал, что "...по крайней мере миллион миллиардов планет имеют жизнь и разум не менее совершенные, чем наша планета". По сути дела, концептуальное оформление представлений о В.Ц. есть результат трансляции идей Бруно в современную астрофизическую модель Вселенной, а приводимые сейчас аргументы в пользу существования В.Ц. являются дисциплинарной модернизацией этих идей: тождественность физических и химических законов во Вселенной (химия, физика, астрономия); ординарность Солнца, Галактики: большое количество солнцеподобных звезд в Галактике и подобных галактик во Вселенной (астрономия); обилие органических соединений, обнаруженных в Галактике и других галактиках (радиоастрономия); открытие химической эволюции Вселенной (химия, космология); существование закономерностей биологической эволюции, эволюционное возникновение земной цивилизации (биология). Дальнейшая разработка научных гипотез об иных обитаемых мирах конституировалась в трех направлениях трансформации и трансляции знания. Во-первых, трансформация историческая, когда гипотезы, выдвинутые во времена античности, транслировались в классическую науку и современную астрофизическую картину мира; во-вторых, трансформация знания в процессе становления в науке проблемы В.Ц. как междисциплинарной и комплексной; в-третьих, преобразование знания при переносе его за пределы науки в сферу научно-фантастической литературы, искусства, массового сознания. Вместе с тем актуализация несоответствия между концептуальной разработанностью гипотез о космической заселенности и практической ненаблюдаемостью каких-либо признаков деятельности В.Ц. ("астросоциологический парадокс") обусловили во второй половине 20 в. необходимость эпистемологического анализа объектов отнесения соответствующего научного знания. Исторически первыми объектами отнесения знания о В.Ц. были ближайшие к Земле небесные тела (Луна, Марс, Венера), затем, после научных экспедиций к ним, возможные обитаемые миры были перемещены в космические глубины. Но и там их бытие весьма проблематично, ибо к настоящему времени обнаружилась явная несостоятельность непосредственной антропоморфизации Космоса, когда объект отнесения знания конструировался исключительно путем процедур переноса результатов земной деятельности за пределы планеты. При этом знание об инженерной и гидротехнической земной

деятельности (строительство крупнейших Кильского, Суэцкого и Панамского каналов) трансформировалось в представления о системе гигантских каналов искусственного происхождения на Марсе, сходство орбит Фобоса и Деймоса (спутники Марса) с траекториями искусственных спутников Земли трансформировалось в гипотезу об искусственном происхождении данных небесных тел, периодически повторяющиеся радиоимпульсы пульсаров интерпретировались первоначально как сигналы В.Ц. (В.Шкловский предложил, в этой связи, в качестве методологического фильтра для селекции различных гипотез когнитивный императив презумпции естественного происхождения явлений, наблюдаемых и объясняемых в астрофизике). По существу моделирование В.Ц. может быть эпистемологически истолковано как производство вариантов-проектов будущего земной цивилизации (Б.Пановкин) и шире - как прогностическое моделирование ноосферы. В многообразии прогностических описаний ноосферы - моделях В.Ц. можно выделить, по крайней мере, несколько общих вариантов: 1. "Молчащая" ноосфера. Задача сохранения биосферы и энергетических ресурсов требует жесткого ограничения рассеиваемой энергии в космическое пространство (запрет на сооружение мощных космических радиомаяков, транскосмическую радиосвязь и т.п.); 2. Расширяющаяся ноосфера. Увеличение размеров ноосферы за счет астроинженерной деятельности в космосе и на соседних планетах (проекты расселения людей на космических станциях и искусственных небесных телах и т.п.); 3. Контактирующая ноосфера. Непрерывное зондирование космоса и установление связей с иными "ноосами"; 4. Замкнутая ноосфера. Экологическое и демографическое ограничение темпов роста ноосферы. Ориентация на приоритет естественного над искусственным. "Невыделенность" ноосферы из природного фона; 5. Уникальная ноосфера. Единственность земной ноосферы со всеми вытекающими отсюда нравственно-экологическими следствиями и гуманистическими идеалами саморазвития. В исследованиях по В.Ц. вариативные прогнозы: 1 - объясняют молчание космоса; 2 - определяют возможности инопланетных технических конструкций (иную техносферу); 3 - рассматривают вопросы непосредственного диалога или палеоконтакта с В.Ц.; 4 и 5 - выражают пессимистический подход к проблеме В.Ц. в целом. В конечном счете существующие версии описания В.Ц. моделируют потенциальное многообразие путей техноэволюции земной ноосферы. В современной культуре представлены, как минимум, два типа объектов отнесения знания о В.Ц.: 1) в контексте научного поиска, когда эпистемологическая модель именуется В.Ц., в качестве объекта отнесения знания (репрезентанта) выступает цивилизация земная, а сама процедура отнесения знания представляется следующим образом. Знание интерпретируется первоначально на некоторой космической модели В.Ц., а затем с этой модели осуществляется его перенос на человеческое общество, био- и техносферу. Само переносимое знание является, как правило, прогностическим и поливариативно описывает возможные мегатренды эволюции ноосферы. В науке, как системе с рефлексией, проводится четкое отграничение модели-посредника (В.Ц.) от подлинного объекта изучения (земная цивилизация). 2) Другой тип объекта отнесения знания характерен для массового сознания, куда транслируются отдельные популяризированные и упрощенные сведения из области научных исследований, где не проводится различия между объектом познания и моделью, репрезентирующей его в знании, где социокультурно (мифология) укоренен противоположный научному когнитивный императив презумпции искусственного происхождения наблюдаемого и объясняемого. Наряду с научно-популярной информацией по проблеме В.Ц. в массовом сознании циркулирует значительное количество мифологем, сублимированных обыденным сознанием. Поэтому для массового сознания В.Ц. как объект отнесения знания - это некая реальная

космическая цивилизация (онтологизация эпистемологической модели), деятельность которой проявляется непосредственно в событиях земной человеческой жизни.

А.Г. Егоров

ВОЗМОЖНОСТЬ и ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ - модальные характеристики бытия, выражающие, с одной стороны, тенденцию становления, с другой - ставшую реальность. Если понятие В. выражает объективно существующую тенденцию изменения предмета, возникающую на основе определенной закономерности его развития, то Д. - объективно сущее, наличное состояние предмета, конституированное в качестве фрагмента бытия. В широком смысле слова Д., таким образом, есть совокупность всех реализовавшихся В. и предметно совпадает с феноменом наличного бытия. Выступая в качестве парных категорий, В. и Д. могут быть охарактеризованы с точки зрения взаимоперехода: В. возникает в рамках Д. как одна из тенденций и потенциальных перспектив ее эволюции, презентируя будущее в настоящем, воплощая тем самым эволюционный потенциал Д. (как, по примеру Аристотеля, статуя Гермеса в мраморной глыбе), а превращение В. в Д. (актуализация) порождает новые В. Однако претворение в жизнь одной из В., ее превращение в Д., означает в то же время и неосуществленность всех других, альтернативных В. (их сохранение в качестве В. или превращение в невозможность). Таким образом, в контексте взаимодействия В. и Д. конституируется категория невозможности как того, что не может быть артикулировано в качестве Д. ни при каких условиях и не может быть помыслено без нарушения логического закона непротиворечивости суждения. Наряду с этим, противостоя невозможности, В. противостоит и необходимости, т.е. тому, что не может не стать Д., в отличие от которой В. соизмеряет свой статус потенциальности с вариативной перспективой. (В связи с сопоставленностью Д. с необходимостью, В. - из соображений симметрии - ставится в соответствие со случайностью, которая характеризует В. или невозможности тех условий развития предмета, при которых В. - с необходимостью - превратится в Д.) Различные виды В. могут быть систематизированы с помощью следующих типологических оппозиций: 1) формальная В., т.е. все то, что не исключено сущностными законами развития предмета и может быть помыслено в непротиворечивой форме в качестве потенциальных версий его развития (см. гегелевский пример о формальной возможности того, что турецкий султан станет папой Римским), и В. реальная, т.е. такая, которая не только может быть помыслена без нарушения законов формальной логики, но и сохраняет потенциал актуализации при ее сопоставлении с другими В. (в этом контексте конституируется понятие вероятности как количественной меры В.: "максимальная вероятность" означает акт превращения В. в Д.); 2) абстрактная В., т.е. такая, условия реализации которой, в свою очередь, выступают в качестве возможных, и конкретная В., превращение которой в Д. может быть осуществлено на наличном уровне развития предмета; 3) обратимая В., превращение которой в Д. симметрично трансформирует статус прежней Д. в возможный (фигура маятникообразного взаимопревращения), и необратимая В., превращение которой в Д. придает прежней Д. статус невозможности. Термины В. (dinamis) и Д. (energeia) были введены впервые в "Метафизике" Аристотеля, однако объективно дифференциация актуального и потенциального существования обнаруживает себя уже в рамках натурфилософии, начиная со старших физиков:

так, у Анаксимандра, Анаксагора, Демокрита Д. (т.е. наличный, эмпирически данный Космос) представляет собою лишь один из возможных вариантов организации исходного субстанциального начала как неограниченности В., причем эта В. обратима (см., например, ритмические пульсации космизации и апейронизации мира у Анаксимандра, гераклитовский огонь, "мерами разгорающийся и мерами погасающий" и т.п.). Наряду с этим, в философии элеатов оформляется апория о невозможности В., ибо сущее не может возникнуть ни из сущего (ибо в этом случае отсутствует реальное возникновение), ни из несущего (что невозможно). Аналогично - в рамках мегарской школы (см. Сократические школы) оформляется идея о том, что возможной является только Д., ибо вне Д. не может быть В. ("возможностью можно обладать только в акте"). На базе критики означенной аргументации ("такие утверждения упраздняют всякое движение и возникновение") выстраивается концепция В. и Д. Аристотеля. В. связывается у Аристотеля с материальным, а Д. - с формальным началами. Под Д., таким образом, понимается то, что обрело форму, вид, эйдос. Аристотель интерпретирует взаимодействие В. и Д. в контексте процессуального изменения бытия ("осуществление того, что существует в В., есть движение") при безусловном примате Д. ("существующее актуально возникает из существующего потенциально под действием существующего актуально"). Понятия В. и Д. лежат у Аристотеля в основе логической теории модальности, детерминируя классификацию суждений - по критерию модальности - на "ассерторические" ("суждения Д."), "проблематические" ("суждения В.") и "аподиктические" ("суждения необходимости"). В средневековой схоластике energeia и dinamis были переведены на латынь как actus (акт) и potentia (потенция), что обрисовывает основные векторы интерпретации их соотношения в рамках аристотелевской парадигмы. Однако многочисленные неортодоксальные ответвления и вариации схоластических концепций, задающие радикально новые ракурсы видения проблемы В. и Д., выходят далеко за границы этой схемы. В этом контексте наиболее плодотворна доктрина Иоанна Дунса Скота, интерпретирующего понятия В. и Д. в контексте модальной онтологии: В. рассматривается им как сфера концептуальной непротиворечивости, логическая В. иного мироустройства как альтернатива Д. В новоевропейской философии механицизм и радикальная ориентация на естествознание обусловили отрицание объективного существования В. как случайной (в связи с трактовкой случайности как проявления незнания): "случайным и возможным называется вообще то, необходимую причину чего нельзя разглядеть" (Гоббс). У Лейбница положение о всеобщей необходимости, исключающей какую бы то ни было В., фундирует известный тезис о сущем мире как единственно возможном и, следовательно, наилучшем. Наряду с этим в качестве гипотетической модели в философии Лейбница была выдвинута идея о "конкуренции" между различными В. как вариантами мира, в контексте которой была сформулирована мысль о своего рода шкале вероятностей реализации той или иной версии бытия. Критическая философия Канта трактует В. и Д. в качестве априорных категорий модальности: "что согласуется с формальными условиями опыта (что касается наглядных представлений и понятий), то это возможно... Что согласно с материальными условиями опыта (ощущение), то действительно... То, связь чего с действительностью определяется согласно общим условиям опыта, существует необходимо". В рамках гегелевской концепции осуществлено синтетическое рассмотрение В. и Д.: В. выступает как абстрактный момент Д.: "В. есть то, что существенно для Д., но она существенна таким образом, что она, вместе с тем, есть только В. Реализованная В., конституировавшаяся в качестве Д., обретает все параметры существования: Д. есть ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего; Д. есть конкретное единство сущности и явления". Высказанные в рамках классической философской традиции

версии отношения В. и Д. (в частности, идеи Иоанна Дунса Скота, Лейбница, немецкой трансцендентально-критической философии) сыграли значительную роль в становлении модальных концепций семантического анализа в рамках неклассической философской парадигмы (Карнап, С. Кангер, Р. Монтегю, Хинтикка, С. Крипке, А. Прайор, А. Мередит, И. Томас и др.). Проблема взаимоотношения В. и Д. артикулируется в неклассической философии как проблема возможных миров (см. Возможные миры). Проблема В. и Д. актуальна и для социального вектора философствования, ибо принципиально статистическая природа социальных закономерностей имеет своим следствием шлейф нереализованных В., тянущийся за реализованной и свершившейся Д., и если для историка предметом изучения является только имевшее место быть (Д. истории), то для философа в качестве предмета выступают именно те веера канувших в Лету В., которые открывались каждым поворотным событием прошлого.

М.А. Можейко

ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ - философское понятие, фиксирующее мыслимые состояния бытия, альтернативные наличному. Философия как феномен, реализующий себя на мета-уровне культуры в процессе формирования прогностических моделей мира, в сущности может быть рассмотрена как духовная деятельность по концептуальному моделированию В.М. Трактовки бытия, предлагаемые в рамках античной философии, варьируют в своем многообразии все мыслимые для античной культуры версии мироустройства: гераклитовское "все течет" и неподвижное Бытие элеатов, предельная гомогенность элеатского Бытия, бесконечная делимость подобочастных Анаксагора и атом как предел делимости у Демокрита и т.п. В концептуальном пространстве философских моделей античности имманентно присутствует презумция В.М., эксплицирующая себя в таких структурах их содержания, как соотношение между Космосом и архэ. Интерпретируемое в семантическом поле понятий возможности и действительности субстанциальное первоначало мира мыслится как "то, что вечно" в отличие от преходящих миров-"эонов" (век в значении временного отрезка и судьбы как его событийной наполненности). Согласно принципу исономии ("не более так, чем иначе"), архэ последовательно воплощается в различных мирах, представляющих собою возникающие и деструктурирующиеся айоны - реализованные судьбы архэ, Космос за Космосом. В этом контексте первоначало может быть интерпретировано как квазивозможность, потенциальные зоны - как В.М., а наличный мир в качестве действительности предстает как актуальная на данный момент воплощенная возможность, одна из многих. Таким образом, экстраполяция на наличное бытие принципа исономии означает, что мир устроен "не более так, чем иначе", что действительность - лишь одна из возможных версий бытия. Это конституирует в античной философии проблему В.М. как имманентную, а в ряде случаев и артикулированную эксплицитно: "существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров", "существуют иные небеса и иные миры в них" (Демокрит). В рамках средневековой схоластики проблема В.М. остро проявляется в философской концепции Иоанна Дунса Скота, обозначаясь в контексте известной схоластической дискуссии: творит ли Бог мир по разуму или по воле своей? Однозначно отдавая предпочтение второму сценарию космотворения, Иоанн Дунс Скот строит принципиально волюнтаристическую модель креации как абсолютно интерминированного акта: Бог в акте свободы воли, не руководствуясь никакими

внешними факторами, творит мир, исходя из собственного нерефлексируемого импульса. В этой связи модальная логика Аристотеля переосмысливается Иоанном Дунсом Скотом - в духе средневекового реализма - как модальная теория бытия: наш мир как действительность, сущее, наличное бытие - лишь один из бесконечного множества потенциально возможных, в сослагательном перфекте, миров, и причина реализации Богом этого, а не иного проекта принципиально непостижима даже для Божественного разумения. Это очерчивает радикально новый горизонт трактовки свободы в европейской культуре. Трактуемая доселе как свобода воли - в силу ее артикуляции в социально-политическом приложении - свобода осмысливалась как отсутствие внешнего целеполагания, деятельность по собственному внутреннему побуждению (что конституирует свободу лишь на уровне субъектной составляющей деятельности, в принципе не снимая несвободы, задаваемой объективными параметрами внешней среды как условия протекания деятельности и позднее имплицитно зафиксированной в марксистском определении свободы как "познанной необходимости"). В отличие от этого, в скотизме сфокусированная на Бога свобода, сопрягаясь с абсолютностью любых возможностей, фактически оказывается тотальной. В новоевропейской философии идея В.М. актуализируется Лейбницем в контексте проблемы необходимости и случайности: "необходимо истинное" трактовалось им как универсально характерное для всех без исключения В.М., а "случайно истинное" - как встречающееся лишь в некоторых из них. Обрисованные философские идеи задают в европейской культуре вектор, инспирирующий фундаментальную разработку проблемы В.М. в рамках логической семантики и вероятностной логики (вплоть до рассмотрения интерпретации как процедуры конституирования В.М. как предметных). "Принцип терпимости" Карнапа, позволяющий произвольно задавать параметры как игровой речевой коммуникации, так и концептуального конституирования онтологий, задает вероятностную глубину артикуляции идеальных объектов, выступающих сферой верификации любого формализма ("описания состояния") как В.М. вне прямой онтологизации. В аналитической философии С.А.Крипке фиксируется примат объективной модальности (модальность de re) над языковой модальностью (de dicto). В этом контексте в работах Крипке оформляется концепция "имен собственных" как очерчивающих свои десигнативные значения, не апплицируясь однозначно на предметный денотат. В отличие от имен-десигнаторов, изоморфно сопряженных с предельно определенным денотатом и выполняющих свою референтную функцию в любом из В.М., "имена собственные" в иных В.М., сохраняя свое десигнативное содержание, могут иметь в качестве денотата иную предметную область. Семантика В.М. как модальная концепция в контексте неклассической логики была разработана Хинтиккой с учетом игровой интерпретации логических процедур (см. Языковые игры). Серьезное содержательное продвижение проблематики В.М. было осуществлено в работах С. Кангера, Р. Монтегю, А. Прайора, А. Мередита, И. Томаса и др. В силу принципиально статистической природы закономерностей исторического процесса, социально-философская прогностика не может не конституироваться в качестве моделирования гипотетических В.М., понятых в строго социальном смысле - как миры возможных социальных жизнеустройств. В этой связи любой транзитивный период истории - это потенциальный звездный час философии, обладающей интеллектуальным и прогностическим потенциалом для удовлетворения социальной потребности в перспективных моделях развития, стратегиях социальных реформ и т.п. Реализация философией своей прогностической функции применительно к социальной сфере, предполагающая в качестве своего исходного нулевого цикла трактовку наличного социального устройства как существующего "не более так, чем иначе", оказывается далеко не индифферентной для социального контекста и воспринимается отнюдь не в

академической шкале ценностей, остро ставя проблему соотношения философии и власти. В этом контексте адекватная реализация философией своей исконной прогностической функции требует в качестве своих условий демократического государственного устройства и соответствующего ему идеала плюральности мнений. Идеальный вариант функционального соотношения философии и власти может быть эксплицирован как последовательное моделирование философом (на основе ретроспективного изучения исторического опыта) прогностических сценариев возможного развития системы, исходя из ситуации, сложившейся к моменту создания прогноза; последующие их оценка и селекция субъектом принятия политических решений и, наконец, принятие решения со знанием дела. В тоталитарном же контексте эта последовательность оборачивается с точностью "до наоборот": исходным пунктом выступает принятие волевого решения власти, философии же вменяется в обязанность не свойственная ей апологетическая функция, что влечет за собой своего рода паноптизм по отношению к философским исследованиям со стороны власти, инспирирующий, в свою очередь, вымывание креативных кадров из исследовательских направлений социальной ориентации. Предметная структура философии перестает воспроизводиться, а приток конъюнктурных кадров в данные области лишь усугубляет проблему. История демонстрирует огромное число примеров такой ситуации: от государственного управления Древнего Китая, блокирующего интеллектуальный потенциал нации посредством системы мандарината и сведшего на нет постконфуцианскую социально-философскую проблематику в китайской культуре этого периода, до советского опыта идеологизации философии, блокировавшего креативно-прогностический потенциал социальной философии в силу своей альтернативности самой возможности концептуального моделирования В.М.

М.А. Можейко

ВОЗРОЖДЕНИЕ (или Ренессанс) - термин, обозначающий в истории культуры стран Западной и Центральной Европы эпоху, переходную от средневековья к Новому времени. Приблизительные хронологические границы эпохи В. - 14-16 вв. Термин "В." впервые встречается у итальянского историка искусства Дж. Вазари (16 в.). Наиболее разностороннее и последовательное развитие идеология В. получила в трудах Николая Кузанского, Л. Валлы, Дж. Пико делла Мирандолы, Леонардо да Винчи, П. Помпонацци, Бруно, Кампанеллы, Макиавелли (в Италии), Монтеня, Ф. Рабле (во Франции), Т. Мюнцера, И. Кеплера (в Германии), Эразма Роттердамского (в Голландии) и др. Идейными источниками философии В. являются античная философия (Платон, Аристотель, Эпикур, неоплатоники), раннехристианские учения, а также средневековые ереси (Иоахим Флорский, альбигойцы, Дольчино, Я. Гус), отчасти арабские и византийские мыслители. Оформлению натурфилософских идей В. содействовали также научные открытия (гелиоцентризм Коперника, физика Галилея) и изобретения, свидетельствующие о своеобразной научной революции 16 в., происходившей в таких областях знания, как астрономия, механика, география, геометрия, главным итогом которой считаются переход от созерцательной к активной установке познающего разума, математизация науки, разрушение представлений о статичном, иерархически упорядоченном Космосе и открытие бесконечной Вселенной. Развитие философии В. опиралось на идеологию гуманизма - мировоззрения, распространившегося на самые разные сферы культуры и социальной жизни, выдвинувшего идеал активности человека как творца

своего земного бытия, способного постичь и обратить себе во благо все богатство окружающего мира. Гуманизм нес в себе огромный потенциал светскости и рационализма, открывающих путь научному знанию. Принципиальное значение для понимания особенностей и исторического места В. имеет проблема отношения к античной и средневековой культурам. Если по отношению к первой утвердилась мысль о необходимости восстановить преемственность, то по отношению ко второй подчеркивался разрыв. Решительное наступление против схоластики начал уже Петрарка, выступивший против ее формально-логического метода, ее сосредоточенности лишь на метафизических вопросах бытия, предпочтения естествознания гуманитарным дисциплинам. Потребность в осмыслении сущности человека, его духовного мира вела к общей переоценке роли гуманитарного знания, литературы и искусства. На первый план выдвигались этика как "наука жизни", а также философия, риторика, педагогика, история. В роли духовного авторитета выступила античная культура. Прежняя модель усвоения античных идей, принятая в средневековье, была ограничена религиозными конфессиональными потребностями, античные авторы изучались в отфильтрованном виде через патристику и схоластику, по цитатам. Гуманисты же обратились непосредственно к первоисточникам как языческой, так и древнехристианской традиции; от византийских ученых они заимствовали представление о культурном единстве святоотеческой литературы Запада и Востока, что в значительной степени определило и внеконфессиональное отношение гуманистов к христианству, противопоставивших позиции богословов широкую трактовку единства христианской и языческой культуры, предполагавшей не реставрацию язычества, а множественность источников истины, нравственную пользу античных сочинений, универсальный характер христианской религии. Христианство получает истолкование в качестве всеобщей этической нормы, завершающей и совершенствующей, но не отвергающей достижения античной культуры. Мыслители В. стремились к объяснению существования единого бесконечного материального мира из него самого, понимали его как мир, подчиненный причинно-следственным закономерностям. Натурфилософы (Телезио, Патрици, Кампанелла, Бруно, Парацельс), находясь под воздействием успехов естествознания и античной философии, разрабатывали проблему материи. Атомистическую концепцию развивали приверженцы эпикуреизма - Валла, Монтень, Галилей, пантеистическую - Кардано, Николай Кузанский, Бруно (из идеи единого бытия выводилась множественность вещей материального мира, при этом предполагалось, что целое - Вселенная - отражается в любой своей части индивидуально, в том числе и в человеке, высшем совершенстве природы). Вопрос о движении и его источниках решался большинством философов стихийно-материалистически или пантеистически; в качестве движущей силы выступало неотделимое от материи разумное начало. В гносеологии опыт, чувственность представали как важнейший, первый шаг в процессе познания, далее выделялись следующие ступени - рассудок, разум и дух (или "интуиция" у Николая Кузанского). Утверждение великой силы разума и логической деятельности вело к математизации интеллектуальной деятельности. С помощью теории двойственной истины (Николай Кузанский, Помпонацци, Галилей) обосновывались права человеческого разума на самостоятельное исследование, при этом ограничивались сфера влияния церковной догматики. Эпоха В. была временем первых выступлений зарождавшейся буржуазии против экономических и политических установлений феодализма, отсюда - напряженный интерес к осмыслению социально-политической практики. В политической мысли В. можно выделить два основных направления: республиканское, сочетавшее в себе традиции отстаивания городских вольностей с идеями суверенитета (Э.Ла Боэси, Монтень, И. Альтузий), и абсолютистское,

обосновывавшее необходимость сильной монархической власти (Макиавелли, Гвиччардини, Ж. Боден). В "гражданском гуманизме" доминировали идеи патриотизма, служения государству, общественной активности, основанной на подчинении частных интересов граждан общему благу; с другой стороны, подчеркивалось, что именно участие в общественной жизни дает личности возможность наиболее полно раскрыть свои способности, наилучшим образом обеспечивая нравственное совершенствование отдельных граждан и общества в целом. В решении этико-политических вопросов в античной традиции приоритет отдавался Аристотелю и Цицерону. В эпоху В. появляются и первые социальные утопии, в которых были представлены основные принципы идеального общественного устройства (Мор, Кампанелла, Мюнцер). В то же время происходила секуляризация искусства и освобождение художника из-под опеки церкви. Возрождалась античная теория подражания - мимесиса. Для того, чтобы найти объективные критерии прекрасного, художнику необходимо изучать анатомию и математику как основу пропорций, - такую позицию отстаивали Леонардо да Винчи, А. Дюрер, Микеланджело, Л.Б. Альберти, Пьеро делла Франческа, Рафаэль и др. "Подражание природе" сочеталось с культом античного художественного наследия. Однако в основе широкого возрождения классики лежало стремление не к имитации, а к обновлению, построению новой культуры. (См. также Философия Возрождения.)

А.Р. Усманова

ВОЛЬТЕР (Voltaire), настоящее имя - Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694-1778) - французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения. Историограф Людовика XV во второй половине 1740-х. Избран в Академию наук Франции (1746). Произведения В. в полном издании Моланда (1878-1885) составляют 52 тома. Основные философские сочинения: "Философские письма" (1727-1733), "Метафизический трактат" (1734, издан посмертно), "Основания философии Ньютона" (1736-1738), "Век Людовика XIV" (1751), "Микромегас" (1752), "Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII" (1756), "Сократ" (1759), "История Российской империи в царствование Петра Великого" (1759-1763), "Карманный философский словарь" (1764), "Несведущий философ" (1766) и др. В. предложил новое доказательство бытия Бога, которое утверждалось им аксиоматически, исходя из одной возможности логического обобщения понятия человеческой сущности: "Я существую, а следовательно нечто существует вечно". По мнению В., эта истина сходна с первыми положениями арифметики и геометрии, - являясь очевидной, она не может оказаться заключением какой-либо цепочки логических выводов. Мыслителей, отрицающих существование Бога, В. обвинял в механицизме. Так, опровержение бытия Бога сводилось ими к тому, что все в природе происходит исключительно в соответствии с законами математики. Современная эпистемология такую позицию называет установкой на аддитивность. В результате применения подобной установки сама собой отпадает необходимость обращения к супераддитивным причинам, которые не могут быть описаны математическими законами. К таким причинам принадлежат "Бог" и "конечная причина". Механицисты отбрасывают возможность супераддитивного обобщения человеческой сущности, подчеркивая непротиворечивость проведения принципиального отказа от идей типа "конечных причин". Однако, по возражению В., это опровержение относится только к

полаганию возможности несуществования Бога и никак не касается доказательства невозможности существования Бога. Бытие Бога все же мыслимо, а значит возможно. Отсюда, Бог скорее существует, чем не существует. Противоположность двух установок (на аддитивность и супераддитивность) вынуждает признать лишь немыслимость ясным образом суммы божественных качеств. Установить и обсудить атрибуты Бога человек не в состоянии. Будучи бытием конечным, он не в силах постичь природу божественного бытия. Отталкиваясь от этого тезиса, В. развернул философскую критику теологии: "Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, теологи принимают божественные решения". Разделяя позиции сенсуализма Локка и натурфилософии Ньютона, В. называл теологией всякую внеопытную метафизику. На этом основании В. отвергал учение Декарта о вечной душе и врожденных идеях как своеобразную теологию. Таким образом В. упрекал как механицистов, так и теологов. Первых - за односторонний редукционизм всех природных явлений к математическим законам. Вторых - за некритическое учение (наподобие теории о божественных атрибутах). Подлинная философия, по В., должна быть автономна от механицизма и от теологии. По утверждению В., метафизические рассуждения заключают в себе некоторую долю вероятности. Философия строит лишь правдоподобные гипотезы, выполняя эвристическую функцию, и не должна претендовать на точное знание. В. однозначно коррелирует теологию и политическую борьбу. Теологи "питают честолюбивые чаяния главарей сект, но кончается это обычно тем, что они стремятся стать во главе партий". Эффективность отношений господства предполагает "фанатизм народа", поэтому каждая "партия" имеет определенную религию. Теология преследует частные корпоративные интересы и не выходит на уровень интересов общества в целом. Подлинная же мера добра и зла - благо общества, следовательно мораль не может быть связана с "теологическим мнением". Общество в целом нуждается не во многих теологических религиях враждующих "партий", а, скорее, в одной естественной (государственной) религии, которая представляет собой философскую веру в Бога (деизм). Если теологическая религия - "мать фанатизма, гражданских раздоров, враг рода человеческого", то религия государственная - основа порядка и законодатель общественной морали. Мировая история видится В. высшим судом человеческих мнений. Поскольку все действия людей основываются на каких-то убеждениях, борьба мнений выступает в форме движущего фактора исторического процесса. Именно поэтому история народа оказывается неотделимой от его культуры, нравов и обычаев. В. категорически отвергает идеи провиденциализма. По его мнению: а) далеко не все в истории может складываться к лучшему; б) исторический процесс являет собой не более, чем хаос единичных событий, где каждое событие вызвано определенными причинами - но во взаимодействии этих причин невозможно уловить какую-либо закономерность. Вместо теологического способа рассмотрения истории В. предлагает иной - философский. В связи с этим он ввел в научный оборот термин "философия истории". Просветительская деятельность В. затронула все основные культурные феномены своего времени, включая религию, государство и историю.

А.Н. Шуман

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (1679-1754) - немецкий мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор

идей Лейбница, подвижник внесения широких знаний в народ. Творческую деятельность В. начал с теологии, затем перешел к философии и математике. С 1706 становится профессором в г. Халле, где читал лекции по всем разделам философии и исключительно на немецком языке, что в те времена было большой редкостью (не случайно считается, что именно В. положил начало немецкоязычной системе философских понятий). В Халле В. основал первый немецкий научный журнал. По сравнению с протестантскими богословами тогдашней Германии В. был свободомыслящим мыслителем и поборником идей рационализма, что повлекло на него гнев прусского короля Фридриха Вильгельма, который выслал В. из Пруссии. В. переезжает в Кассель, становится первым философом Марбургского университета, где его лекции посещал М.В. Ломоносов, избирается членом академий Лондона, Парижа, Стокгольма, приглашается вице-президентом в российскую Академию наук. Находясь под влиянием идей Декарта, Спинозы, отчасти Локка и, главным образом, Лейбница, В. всю жизнь с невероятным педантизмом разрабатывал всеобъемлющую систему философии. (Главное произведение В. - "Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка", 1712.) По форме изложения своей системы В. следовал "Этике" Спинозы, излагая свою дедукцию в строго геометрической форме: одна за другой здесь следуют аксиомы, теоремы, схоллии, королларии и т.п. Выработанная В. философская система была первой в Германии. Она охватывала, по сути, все отрасли знания того времени как теоретического, так и практического. Все компоненты собственной теоретической системы В. пытался рационально обосновать, классифицировать, дефинировать и дедуцировать, заслужив тем самым авторитет родоначальника "духа научной основательности в немецкой философии" (Кант), однако эта основательность давалась ценой самого несносного педантизма. Систематизация идей Лейбница обернулась "плоским теологизмом", в результате чего многие интересные идеи последнего оказались заменены упрощенными метафизическими схемами, вульгаризировавшими саму лейбницевскую постановку вопросов. В результате философия Лейбница в интерпретациях В. лишилась многих эвристических наработок. В частности, свою телеологию Лейбниц пытался совместить с идеей механической причинности, которая носила у него глубоко имманентный характер; в варианте же В. телеология предстала как поиск внешних целей, главной и последней среди которых провозглашалась полезность всех вещей человеку, который, в свою очередь, мыслился В. как предназначенный Богом для того, чтобы почитать его как творца всех вещей. Всю свою философию В. разделил на теоретическую и практическую части, дав тем самым впервые четкое различие между теоретическим и эмпирическим знанием. В свою очередь, его теоретическая философия, будучи наукой о всех возможных предметах, насколько они "возможны", и исследующей их взаимосвязи, причины и основания, распадается на логику и метафизику. Будучи рациональной теоретической наукой, метафизика, по В., состоит из онтологии, космологии, психологии и естественной теологии. В состав практических наук В. внес этику, экономику, естественное право и политику. Наиболее разработанной в его системе явилась онтология, в которой более всего чувствовалось влияние Лейбница, а также Декарта. Следуя, в целом, основным идеям своего немецкого предшественника в области космологии, В., тем не менее, отказался от его монадологии и внес некоторые изменения в его учение о "предустановленной гармонии", отдавая предпочтение декартовскому психофизическому дуализму и механицизму. В области этики и политики В. был сторонником естественной морали и теории естественного права. Центральное место во всей системе В. занимала его естественная теология или учение о Боге. Ибо только Бог является самостоятельным и необходимым существом, все остальные, согласно В., - лишь его творения, не обладающие такой самостоятельностью. Конечной целью

философии и становится выяснение этого первичного основания всех вещей. Несмотря на ряд присущих ей методологических недостатков, философия В. оказала существенное влияние на развитие теоретической мысли в Германии, став чуть ли не единственным руководством по изучению университетских философских курсов вплоть до возникновения философского учения Канта, назвавшего своего предшественника "величайшим из всех догматических философов".

Т.Г. Румянцева

ВОЛЮНТАРИЗМ (лат. voluntas - воля) - философское направление, центрированное вокруг понятия воли, феномен которой мыслится в качестве высшего принципа бытия. Термин введен Теннисом в 1883, однако объективно волюнтаристические концепции как альтернатива панлогическому интеллектуализму могут быть зафиксированы уже в рамках средневековой схоластики. Известен, в частности, схоластический спор об исходном принципе творения: творит ли Бог мир "по разуму своему" или "по воле своей". В рамках этой дискуссии конституируется остро волюнтаристическая позиция Иоанна Дунса Скота, оценивающего детерминацию креационного акта со стороны каких бы то ни было оснований (в том числе, и оснований разумности) в категориях ограничения Божественной свободы: Бог творит мир "по воле своей", т.е. в акте абсолютно свободного, ничем не детерминированного спонтанного волеизъявления, индетерминированного импульса, лишенного каких бы то ни было оснований (от силовых до разумных). Подобный В. креации лишает наличное бытие разумной фундированности и, соответственно, статуса уникальной единичности (как соответствующей разумным началам), порождая идею множественности миров (см. Возможные миры). Применительно к индивидуально-человеческой системе отсчета волюнтаристические идеи фундировались в историко-философской традиции апелляцией к нравственному закону: так, например, у Канта свободная воля конституируется практическим разумом на том единственном основании, что вне ее презумпции нравственный закон теряет реальный смысл. В качестве конституированного философское течение В. оформляется в 19 в., порождая системно-завершенные концепции, в рамках которых феномен воли обретает статус исходного принципа бытия: мир как слепая, самодостаточная и тотальная "воля к жизни", действующая вне рациональных оснований и не поддающаяся разумному постижению ("мир как воля и представление" у Шопенгауэра); бессознательное духовно-волевое начало как основа всего сущего, включая и человеческое сознание, выступающее слепым орудием внеразумной "мировой воли" (Э. Гартман); "воля к власти" как движущая сила истории (Ницше). Характерные для В. тенденции антиинтеллектуализма и иррационализма, детерминирующие философские модели внецелесообразной исторической эволюции, приводят к оформлению общепессимистической эмоциональной тональности В. (Шопенгауэр, Э. Гартман). В психологической сфере В. означает интерпретацию деятельности психики, исходя сугубо из волевых процессов (Вундт, Теннис, Джемс, Н. Ах). В социальной сфере термин В. употребляется - вне рефлексивной экспликации его содержания - для обозначения стремления социально активных индивидов и общественных групп к преодолению системно-устойчивых параметров и характеристик исторического процесса.

М.А. Можейко

ВОЛЯ - феномен саморегуляции субъектом своего поведения и деятельности, обеспечивающий векторную ориентацию имманентных состояний сознания на объективированную экстериорную цель и концентрацию усилий на достижении последней. Будучи несводимым ни к предметной деятельности, ни ко внепрактическому сознанию, феномен В. является связующим звеном деятельностного акта, обеспечивающим единство субъектной его составляющей (желающий и целеполагающий субъект) и составляющей объективно-предметной (субъект целеполагающий и волящий), транслируя импульс потребности в импульс к действию. В акте В. субъект объективирует (посредством осознания потребности), легитимирует (на основе осуществления выбора) и санкционирует в качестве цели субъективное желание, конституирующееся в данном процессе как объективно реализуемая цель деятельности, выступающая, с одной стороны, результатом рефлексии над потребностью, с другой - прогностическим образом будущего продукта деятельности.

В сфере В. происходит синтез идущего от желания "я хочу" и выводящего на операциональные шаги "я должен", что является актуальным как в случае концентрации усилий на достижении цели, так и в ситуации отказа от нее ради альтернативных ценностей (доминирование другой цели). Ядром волевого акта, таким образом, является осознание ценностного содержания и личной значимости сформулированной цели, ее соответствия или не соответствия личностным ценностным шкалам.

В реальном функционировании сознания В. обеспечивает определенный баланс побудительных и тормозных функций, стимулируя одни и блокируя другие действия в зависимости от артикулированной субъектом цели. В структуру волевого акта входят принятие решения, предполагающее осуществление выбора в контексте борьбы мотивов и содержательно совпадающее с формулировкой цели, и мобилизация усилий на его реализации (по формулировке Джеймса, воплощением волевого акта является созидательное усилие "fiat" - "да будет"). Феномен В. фундирован индивидуальным когнитивным тезаурусом субъекта, артикулирующим объективную по содержанию информацию в свете ее субъективного смысла, и тесно связан с феноменом установки, т.е. предрасположенности субъекта к тому или иному комплексу действий, обусловливающей скорость реагирования на предъявляемую ситуацию (Л. Ланге), формирующей психологическое состояние готовности, детерминирующее степень и направленность активности различных психических процессов (Н. Ах), конституирующую комплексную "модификацию субъекта" как основу его целесообразной избирательной активности (Узнадзе) или задающую субъективную ориентацию индивидов на те или иные социальные ценности (социальная психология и социология после У. Томаса и Знанецкого).

Психологические концепции В. дифференцируются на автогенетические, трактующие В. как автохтонный феномен (Вундт, И. Линдворски), и гетерогенетические, возводящие В. в качестве вторичного продукта к чувственной сфере (Г. Эббингауз и др.) или в сфере мышления (Гербарт). Аналогично в историко-философской традиции отчетливо проявляются две тенденции трактовки феномена В.: с одной стороны В. интерпретируется как продукт внешней детерминации, природа которой понимается как физиологическая, психологическая, социальная или трансцендентная (в зависимости от общей направленности концепции); феномен В. в рамках данных философских теорий, как правило, не

акцентируется и практически не выступает предметом специального философского рассмотрения.

Второй вектор философской традиции связан в этом контексте с интерпретацией В. как финально автохтонного феномена, атрибутивной характеристикой которого выступает самодостаточная свобода (см. Свобода воли) и который определяет сущность бытия и формирует его, что задает в истории философии такую самостоятельную традицию, как волюнтаризм.

В постмодернизме понятие В. переосмыслено в контексте общей постмодернистской установки на видение процессуальности как самоорганизации - вне внешнего принудительного причинения (см. Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм), как пишет П. Де Ман, "то, что Ницше, вслед за Шопенгауэром, называет "Волей", - это по-прежнему субъект, сознание, способное знать, что оно может и чего не может позволить, способное знать свое собственное воление. Способность самопредставления воли есть акт своеволия". В частности, в концепциях постмодернизма понятие В. используется для обозначения принципиально свободной и не ограниченной дискурсивными правилами субъективности, не конституируемой, однако, в качестве субъекта как такового и противостоящей традиционной интерпретации последнего ("номадические сингулярности" Делеза, например). Важным аспектом интерпретации В. в постмодернизме является характерное для постмодернистских авторов сопоставление феноменов музыки и В. (по Ницше, музыка есть "несдержанное излияние бессознательной воли") при исходной опоре на тотально принятое постмодернизмом положение Ж.-Ж.Руссо о том, что дионисийская мудрость (а именно с ней сопрягается постмодернизмом феномен музыки как, в оценке П. Де Мана, "чистой, нерепрезентативной") являет собой отсутствие всякого смысла (см. Пустой знак). Так, утверждение А.Шопенгауэра о том, что "музыка есть непосредственный образ Воли", по оценке Ф.Лаку-Лабарта, "так ни разу и не принято без оговорок, но и никогда по-настоящему не опровергнуто". В деконструктивистском контексте актуализируется идея Ницше о бесконечной семантической креативности В., процесс которой назван Ницше "художественной игрой, в которую Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою" (см. Деконструкция), - продуктом этой деконструктивной игры выступает своего рода "осадок значения, остающийся вне досягаемости собственной логики текста и заставляющий читателя погружаться в бесконечный процесс деконструкции" (П. Де Ман). В качестве универсалии культуры В. аксиологически акцентируется в ряде национальных традиций, будучи осмысленной в качестве апофеоза свободы (см. традиционная русская "В. вольная", как снятие любых пространственных и нормативных границ - в отличие от понятой как результат рационально обоснованных ограничений свободы, либо в качестве не совпадающего со свободой феномена). В данном случае В. трактуется как имманентное человеку состояние в отличие от свободы как результата сознательного преодоления несвободы в сознательном целеполагающем усилии: русск. "отпустить на В." в значении "вернуть к исходному, временно нарушенному внешним вмешательством состоянию".

М.А. Можейко

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

чего все должно быть в конечном счете истолковано и к чему все должно быть сведено. В.кВ. - понятие, подвергавшееся в истории философии беспрецедентным искажениям и фальсификациям; оно и по сей день остается объектом самых различных интерпретаций в том числе и потому, что сам Ницше не особо заботился объяснить, что же все-таки он под ним понимает. История его формирования восходит к концу 1880-х, когда философ надеялся написать систематически целостный, завершающий все его искания труд. Его наиболее интенсивные творческие усилия на протяжении этих последних лет, когда он был еще психически здоров, были связаны именно с анализом В.кВ. - этой дерзкой и во многом претенциозной идеи, на которую Ницше, тем не менее, возлагал большие надежды - использовать ее в качестве главной несущей конструкции, понятия, с помощью которого можно было бы объединить, систематизировать и интегрировать все остальные идеи его философии. Более того, он намеревался с его помощью радикально изменить всю тогдашнюю философию и науку. Таким образом, именно в В.кВ. он увидел своего рода ключ к пониманию и своей собственной философии, и мира в целом. Вновь, как и в послеромантический период своего творчества, Ницше много занимается естествознанием и, в частности, теорией Дарвина. Считая жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествляет ее с ростом, подъемом, увеличением мощи, борьбой и т.п., хотя и не приемлет дарвиновской идеи цели и отрицает прогресс, особенно применительно к человеческому обществу, считая, что последнее, наоборот, быстрым и решительным шагом идет в направлении вырождения. Прогресс вообще есть, по Ницше, "идея современная, то есть ложная", неприменимая ко всей природе: "все животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но все в нем идет вперед одновременно, спутано, вперемежку и друг на друга". Понятие В.кВ. становится у Ницше своего рода принципом истолкования и новым началом всемирного космического процесса. Определенную роль в разработке учения о В.кВ. сыграло и традиционное увлечение Ницше античностью; можно даже сказать, что это учение стало своего рода переосмыслением и углублением его ранних, хорошо знакомых еще по "Рождению трагедии из духа музыки" взглядов и настроений: "Теперь едва осмеливаются говорить о воле к власти: иначе в Афинах". Это, по преимуществу социальное наблюдение, расширяется и переносится им затем на другие области действительности, приобретая поистине онтологический статус - становясь тем, что лежит в основе всего существующего и является наиболее фундаментальным в устройстве мира. Известно, что Ницше всю свою жизнь чрезвычайно критически относился ко всякой метафизике как учению о принципах бытия и познания, тем не менее, признав В.кВ. именно в таком, вышеотмеченном качестве, он не мог не прийти к разработке собственной версии метафизики, существенно отличающейся, однако, от всех когда-либо существовавших своим во многом "прикладным" характером. Иначе говоря, многие чисто метафизические соображения и мотивы не играли здесь самостоятельной роли, будучи в значительной мере подчинены скорее нравственным постулатам Ницше - его титаническому стремлению к утверждению грядущей новой жизни, жаждой сильных людей и т.п. Именно поэтому метафизические построения достаточно подвижно и органично переходят и переплетаются в его философии с моральным творчеством, как бы фундируя его идеал сильного, целостного человека, принимающего жизнь со всеми ее страданиями и бессмыслицей и использующего ее в качестве материала для творчества своей воли. Вплотную приблизившись к полю непосредственно метафизической традиции, Ницше не последовал, тем не менее, принятому здесь в качестве канона принципу системного изложения философских воззрений. Так, книга, в которой он по сути и изложил свое учение, названная им аналогичным образом - "В.кВ.", - представляет собой в принципе бессистемное, афористическое

изложение. Сам Ницше считал печальным признаком для философа, когда тот замораживал свои мысли в систему: "Систематик - это такой философ, который не хочет больше признавать, что его дух живет, что он подобно дереву мощно стремится вширь и ненасытно захватывает все окружающее - философ, который решительно не знает покоя, пока не выкроит из своего духа нечто безжизненное, нечто деревянное, четырехугольную глупость, "систему". Стремясь дать изложение своей философии, Ницше в то же время не считал ее мертвой догмой; для него она была, скорее, своего рода регулятивным принципом для обоснования последующих взглядов и идей. Возвращаясь к самой книге "В.кВ.", следует отметить, что в том виде, в каком она предстала перед читающим миром, она не была выполнена самим ее автором, а представляла из себя обработку подготовленных им планов и материалов, осуществленную уже после его смерти сотрудниками Архива Ницше в Веймаре под руководством его сестры Э.Ферстер-Ницше. Именно поэтому вопрос об аутентичности текста и по сей день остается открытым и составляет предмет специального рассмотрения. И тем не менее, здесь можно отметить ряд малоизвестных и небезынтересных деталей. Так, известный исследователь творчества Ницше - профессор Карл Шлехта в своем выдающемся издании работ философа под названием "Nietzsches Werke in Drei Bande" (Munich, 1958) использовал вместо одиозного названия "В.кВ." вполне нейтральное "Из неопубликованных работ 1880-х годов", выступив тем самым в знак протеста против вопиющих издательских вольностей, с которыми отнеслась к наследию философа его сестра и люди из Архива Ницше. Он полагал, в частности, что эти поздние заметки очень трудно упорядочить хронологически, так как они не имеют точной датировки в рукописях самого Ницше и таким образом, строго говоря, в них нет как таковой книги под названием "В.кВ.". И тем не менее в этом огромном количестве неопубликованных фрагментов очень многие посвящены разработке и прояснению именно данного понятия - "В.кВ.". Сколько бы не упрекали Элизабет Ферстер-Ницше (а упрекать действительно есть за что) за использование словосочетания "В.кВ." в качестве названия для этих посмертно опубликованных фрагментов, у нее все же были для этого некоторые основания. "В.кВ." и в самом деле было одним из рабочих названий той книги, которую Ницше планировал подготовить в конце жизни, и вряд ли расхождение между названием и содержанием подборки афоризмов здесь больше, чем в тех работах, которые он публиковал сам. Суть оригинальной концепции В.кВ. вытекает из критического требования философа о "переоценке всех ценностей". От осмысления "ложных" ценностей современного ему мира Ницше переходит к анализу его глубочайших бытийственных оснований, усматривая последние в примате ratio, доминировании истины над жизнью, что, на его взгляд, является главным симптомом упадка последней, ибо только она - жизнь - может и должна быть конечной целью всех человеческих стремлений: "единственной целью моей воли". Эту жизнь он понимает в виде потока, вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики, а есть лишь бессмысленная последовательность сложных комбинаций и игра случайных сил. Становление недоступно, по Ницше, какому-либо разумному толкованию и в принципе непознаваемо. Единственное, что философ считает возможным о нем сказать - это то, что оно есть результат соперничества между энергиями, между состязающимися центрами сил или центрами власти - волями, каждая из которых стремится сделаться сильнее и "которые постоянно либо увеличивают свою власть, либо теряют ее". Во всех проявлениях жизни Ницше находит, таким образом, В.кВ. Это, пишет он, "не бытие, не становление, а пафос - элементарный факт, из которого уже и порождается и становление и действие". И дальше: "Вся энергия, вся действительная сила - в воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической силы". В.кВ., согласно Ницше,

свойственна любому становлению, является основой мировой эволюции и фактом... не допускающим никаких объяснений. В.кВ., по Ницше, не едина, а распадается на некоторые центры сил, мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присущей им энергии и степени противоборства противостоящих центров. Принцип, управляющий всем этим процессом, есть, по Ницше, не дарвиновская "борьба за существование" и не стремление к самосохранению и устойчивости; "великая и малая борьба идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни". Становление есть, таким образом, непрерывное усилие к возрастанию жизни, росту, как условию ее сохранения. Это усилие становления, "жажда жизни" и есть В.кВ. как "самая внутренняя сущность бытия". Ницше пытается проследить ее на всех ступенях развития жизни, полагая, что любой живой организм представляет собой собрание действующих в унисон силовых центров. Даже процесс питания он рассматривает в контексте "применения первоначальной воли сделаться сильнее". Заметно, как в этом самом общем определении жизни угадываются многие из выводов социально-нравственного учения Ницше. Так, эксплуатация, по его мысли, не есть атрибут "развращенного, несовершенного или же примитивного общества: это - часть существа всего живого, его органическая функция, следствие истинной В.кВ., которая есть прежде всего воля к жизни. Еще одно, очень характерное в этом плане высказывание: "Жить значит постоянно отталкивать от себя нечто, что собирается умереть; жить значит быть жестоким и неумолимым ко всему, что слабо и старо в нас", и т.п. Человек, как и человечество в целом, превращаются в этой системе координат в своего рода сложную группировку центров природных сил, постоянно соперничающих между собой за рост "чувств власти". Ницше против того, чтобы описывать человечество в терминах метафизических объяснений, внушающих человеку мысль о его исключительном по сравнению с природой положении в мире. "Он должен быть глух к таким голосам и стоять с бесстрашными глазами Эдипа и заклеенными ушами Улисса". Будучи частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, отличается многообразным и неоднозначным его проявлением, где каждая из множества "В.кВ." имеет свой способ выражения. Первичными и наиболее естественными здесь являются аффекты, и только за ними идут уже интеллект и мышление, являющиеся не более чем "только выражением скрытых за ними аффектов, единство которых и есть воля к власти". Последняя становится у Ницше также и основополагающим принципом познания, которое, будучи лишь "перспективным учением об аффектах" - перспективизмом, рассматривается им тоже как только орудие В.кВ., ибо все высшие проявления человеческого сознания служат не более чем повышению жизни. Познание, по Ницше, тем сильнее, чем сильнее управляющая им воля: "Какой-нибудь тип усваивает столько реальности, чтобы овладеть, воспользоваться ею". Ницше развивает дальше свою идею об исключительно служебной роли познания и о том, как возникают и само сознание, и разум, и логика, и все важнейшие мыслительные категории (типа каузальности и т.п.), являющиеся в конечном счете только результатом приспособления организма к среде, схематизации и упрощения мира. Большое место он уделяет здесь и проблеме истины, резко выступая против рациональной ее трактовки - как главной цели всех знаний. Это место принадлежит, по Ницше, самой жизни со всеми ее страстями и влечениями. "В жизни, - пишет он, - есть лишь желания и их удовлетворения, а что между ними - истина или заблуждение - не имеет существенного значения". Значительно опережая по времени одного из своих будущих последователей - Рорти, философ отрицает объективный характер истины, - то, что она выражает некое отношение самих вещей, "нечто такое, что уже существовало, что нужно поэтому только найти, открыть - она есть нечто, что нужно

создать и что дает имя процессу, стремлению к победе". Истинам, как вполне логичным, несущим на себе печать общезначимости, "затасканным, захватанным химерам", сконструированным бездушным рассудком, Ницше противопоставляет заблуждения. Последние, считает он, пронизаны человеческими заботами и желаниями, способствуют сохранению и возрастанию жизни. Диалектика истины и заблуждения здесь достаточно сложна и противоречива: философ то сталкивает их друг с другом, отдавая приоритет заблуждению; то не видит между ними вообще какого-либо принципиального различия. Так, истина превращается у него в то же заблуждение, только неопровержимое ("что удается, то и истинно"). В силу того, что реальность Ницше трактует в качестве неупорядоченного потока становления, оказывается невозможным говорить о какой-либо соизмеримости категорий мышления и действительности. "Вещь в себе", "субъект", "субстанция", "единство Я", "каузальность" и т.п. - все это, по Ницше, не более чем эвристические, антропоморфизирующие мир упрощения и предрассудки разума, от которых надо отказаться, противопоставляя им энергетику В.кВ. Мир, как вечное становление, находится в процессе постоянного изменения количеств сил, у которых нет ни цели, ни единства, ни истинного, ни ложного. Ницше провозглашает тезис о существовании только кажущегося мира, мира постоянных движений и перемещений количеств силы; только этот мир, по его мысли, и является единственно реальным. Принципиальной установкой его гносеологии становится перспективизм, согласно которому каждое живое существо наделяется особой точкой видения этого мира вечно меняющейся перспективы. "Мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего" ...который как бы останавливает на мгновенье этот вечно становящийся мир с тем, чтобы логизировать и схематизировать его. При этом никто не в состоянии обосновать истинность своей перспективы. Процесс познания превращается, таким образом, в оценку, интерпретацию и созидание мира, когда все от начала и до конца обусловлено деятельностью самого субъекта. "Есть только одно - перспективное "познание", и чем больше позволяем мы аффектам говорить о вещи, тем больше глаз, различных глаз имеем мы для созерцания вещи, тем полнее будет наше "понятие" о вещи, наша "объективность". Наряду с такого рода гносеологическим прагматизмом Ницше, как и все представители философии жизни, является иррационалистом, отдающим приоритет инстинктивно-бессознательному, непосредствено-интуитивному в познании. Это вытекает из противопоставления им разума жизни, разума как неспособного понять последнюю, умертвляющего или в лучшем случае деформирующего ее - "каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука". Разум случаен, "даже в самом мудром человеке он составляет исключение: хаос, необходимость, вихрь - вот правило". Не лгут, по Ницше, только чувства, "мы сами вносим ложь в их свидетельства, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, положительность и т.д.". Только в инстинкте непосредственно находит свое проявление принцип всего существующего - В.кВ.; только инстинкт является ее аутентичным выражением. Ницше ставит физическую, инстинктивную сторону в человеке выше, чем духовную, которая, по его мнению, является лишь надстройкой над истинным фундаментом - жизнью тела. Поэтому истинное воспитание, здоровье должны начинаться именно с физической стороны: "надлежащее место есть тело, жест, диета, физиология... Греки знали, они делали, что было нужно, заботились об улучшении физической природы". Сознание, духовное, будучи симптомом несовершенства организма, выступает, по Ницше, вперед только тогда, когда утерян верный инструмент - инстинкт. Этот тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы в человеке, а также представление о нем, как о "неопределившемся" животном вошли в несколько преобразованном виде в

качестве важнейшего элемента в концепции философской антропологии, особенно биологической ее ветви. Такова суть ницшевского учения о В.кВ. Надо сказать, что это понятие оказывается в философии Ницше непосредственным образом связано с другими основополагающими ее концептами - "вечным возвращением" и "сверхчеловеком". В конечном счете и то, и другое являют собой образы этого главного его постулата; причем если первое становится у него своего рода способом бытия В.кВ. (см. Вечное возвращение), то второе - "сверхчеловек", демонстрирующее стремление к созданию высшего типа человека, являет собой, по Ницше, "наивысочайшее" самоосуществление этой воли. Понятие "В.кВ.", как и другие понятия философии Ницше, неоднократно подвергалось всевозможным фальсификациям: вырванные из контекста, те или иные афоризмы и извлечения в их "свободной" подборке или же искусной компоновке интепретировались часто совсем не в том смысле, который им придавал сам автор, отождествляясь с "культом силы", разнузданностью инстинктов, внешним господством, стремлением к захватам и т.п. Однако ницшевская В.кВ. не может быть адекватно понята в таком контексте грубого насилия, так как последнее, согласно Ницше, всегда растрачивается в том, на что оно было направлено, если только оно не возвращается к себе самому с последующим "сохранением" и "возрастанием". "Прежде, чем господствовать над другими, - писал Ницше, - научись властвовать над собой", самовластвовать. Могущество власти заключается не в ее произволе, а в желании мочь, желании силы. В этом стремлении исполнить элементарный долг жизни Ницше и увидел синоним В.кВ., отсюда постоянное использование им в качестве тождественного ей понятия "воли к жизни". Причем сама жизнь, по Ницше, это и есть "инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти: где недостает воли к власти, там упадок." Адептом такого рода истолкования В.кВ. является Хайдеггер, который в своей работе "Европейский нигилизм" говорит о недопустимости отождествлять последнюю с "романтическим" желанием и стремлением просто к захвату власти: ее смысл он видит в "самоуполномочении власти на превосхождение себя самой", т.е. всегда возрастании власти, не довольствующейся достигнутой ступенью, т.е. самою же собой. Подобная остановка расценивается им как немощь и упадок. Анализируя смысл данного понятия, Хайдеггер описывает его в контексте собственной концепции Бытия, считая, что Ницше использует понятие "В.кВ." для обозначения основной черты сущего и существа власти и дает тем самым ответ на вопрос о том, что есть сущее в истории своего бытия. Все сущее, насколько оно есть и есть так, как оно есть - это В.кВ. Но для Хайдеггера последняя означает еще и новый принцип полагания ценностей, - то, откуда, собственно говоря, и исходит и куда возвращается это полагание. "Если все сущее есть воля к власти, - пишет Хайдеггер, - то "имеет" ценность и "есть "как ценность только то, что исполняется властью в ее существе." Она, власть, не терпит никакой другой цели за пределами сущего, а так как последнее в качестве В.кВ. как никогда не иссякающего превозмогания должно быть постоянным "становлением", вновь и вновь возвращаться только к ней и приводить к тому же самому, то и сущее в целом должно быть только вечным возвращением. В интепретации В.кВ. Делезом акцент сделан на абсолютном характере ее утверждения и невозможности ее истолкования сквозь призму уже устоявшихся ценностей - т.е. через отрицание (насилие, захват и т.п.). Поэтому Делез призывает отличать В.кВ. от так называемых "вожделения господства" и "воли властвовать", которые пишутся по-немецки не так, как у Ницше, т.е. "Will zur Macht", а так - "Will der Macht", хотя могут переводиться таким же образом - "В.кВ.", означая, однако, при этом не утверждение, не творчество новых ценностей, а стремление добиваться уже установленного и созданного. Что же касается Ницше, то у него, согласно Делезу, природа В.кВ. состоит именно в том, чтобы творить и отдавать, утверждая; а не забирать, отрицая.

Кстати, учитывая неоднозначность самого немецкого слова Macht, русские дореволюционные философы, как бы предвосхищая Делеза, переводили это ницшевское понятие как "воля к мощи", но не как "В.к.В", акцентируя здесь момент творчески-активного, положительного. Кроме Хайдеггера и Делеза, ницшевская В.кВ. оказала определенное влияние также и на творчество Фуко с его "метафизикой власти"; хорошо знаком с этим понятием был еще один французский философ, занимавшийся проблемой создания безвластных структур в языковом пространстве текста, - Р.Барт, интепретировавший В.кВ. как аффект, удовольствие и указание на перспективу гедонизма как пессимизма у Ницше. Однако, используя некоторые идеи Ницше, Барт в то же время достаточно редко вспоминал или тем более цитировал своего "философствующего молотом" немецкого предшественника. Среди англоязычных, в частности американских авторов, которые, как известно, мало занимаются историей философии в традиционном европейском смысле этого слова, можно отметить профессора Колумбийского университета Артура Данто, книга которого "Ницше как философ" была переведена и издана в 2000 на русском языке. Этот мыслитель ставит учение о В.кВ. в тесную связь с нигилизмом Ницше, полагая, что в зрелый период его творчества учение о В.кВ. находится в таком же отношении к учению о нигилизме, в каком находилось аполлоновское начало к дионисиискому в ранний период творчества Ницше. Так же, как и в его концепции искусства, обе эти силы, или понятия, считает Данто, дополняют друг друга. Нигилизм необходим, чтобы расчистить почву для подлинного творчества, представив мир во всей его наготе, лишенным значения или формы. В свою очередь, В.кВ. "навяжет неоформленной субстанции форму и придаст значение, без чего мы не могли бы жить. Как мы будем жить и о чем мы будем думать - об этом только мы сами можем сказать". Иначе говоря, мир всегда есть только то, что мы сами сделали и должны воспроизводить, что у него нет никакой другой структуры, а также значения, помимо тех, которые мы ему приписываем. В.кВ. означает, таким образом, волю к творчеству, к созиданию новых ценностей, определение "куда?" и "зачем?" человека, простирая творческую руку в будущее. В отечественной историко-философской традиции, где восприятие идей Ницше было, как известно, далеко не однозначным, можно назвать Н.Михайловского, достаточно высоко оценившего ницшевский тезис о безусловной ценности волевой деятельности личности, а также В.Соловьева, критиковавшего Ницше за отрыв его В.кВ. от христианско-религиозного контекста и др. В советское время это понятие подверглось многочисленным искажениям и фальсификациям, как впрочем и вся философия Ницше. В имевших тогда место крайне упрощенных интерпретациях оно сравнивалось, по степени его абсурдности, то с божественной волей, сотворившей этот мир и управляющей им, то с понятием, с помощью которого философ пытался якобы устранить закономерно развивающийся материальный мир и низвести его к акту субъективного творчества и т.п. В работах современных отечественных авторов, посвященных интерпретации ницшевского понятия В.кВ., чаще всего дается взвешенный, опирающийся на аутентичное прочтение оригинальных текстов мыслителя анализ.

Т.Г. Румянцева

ВОСКРЕШЕНИЕ - понятие религиозно-философской (христианской) традиции, связанное с истолкованием одной из предполагаемых процедур преодоления физической смертности человека. Сокровеннейшее из чаяний христианства

("последний враг истребится - смерть", "какая мне польза, если мертвые не воскресают") нашло свою историческую интеллектуальную судьбу, предварительно будучи опознанным в качестве человеко-соразмерной задачи, в творчестве св. Григория Нисского и Федорова. В первом приближении проблема В. прозвучала в проповедях апостола Павла: "Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут?.. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Первый человек из земли, перстный; второй человек - господь с неба". Не полемизируя с очевидностью полного разложения физических тел после смерти (с неизбежным кочевьем по природе рассеянных частиц последних), св. Григорий Нисский ("О душе и воскресении") высказал предположение о том, что сами эти частицы неуничтожимы. По его мнению, любая из них несет на себе печать принадлежности к тому или иному организму - душа как бы "метит" каждую его частичку: "Нет ничего невероятного, что эта простая и несложная природа пребывает при каждой из частиц и после его разложения. Напротив, однажды, по какому-то необъяснимому закону вступивши в связь с составом стихий, она пребывает с тем, с чем соединилась, потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложится с ним и несложное...". Опираясь на вселенский размах идеи В., обозначенный предшествующими мыслителями, Федоров выдвинул проект В. и преображения прежде живших природной смертной жизнью. Люди, по Федорову, призваны выступить орудием воли Божьей в разрешении главного: нашей конечной онтологической судьбы. С его точки зрения, обращение слепой силы природы в сознательную в облике "космо-теллургической науки и искусства" возможно при условии синтезирования разложившихся элементов умерших тел на основе "познания и управления" всеми молекулами и атомами внешнего мира. По мнению Федорова, "все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть достигнуты невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь, если бы они были вооружены... микроскопами... Мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является земля... Представим же себе, что мир вдруг или не вдруг осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах, не будет ли тогда ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком деле или организме они гостили вместе или какого целого они составляли часть, принадлежность...". При этом, по Федорову, способы В. неодномерны. Они подразумевают реконструкцию мысленных образов в полной последовательности поколений, народов, групп, семей. Традиционалистская генеалогия должна уступить место генетической "палеонтологии", эксплицирующей облик и природу всех опосредующих звеньев эволюции людей. Федоров неоднократно подчеркивал, что в идеальной человеческой общине, психо-родовой ячейке социума, вставшей на путь "общего дела", все - исследователи и самоисследователи, ведущие, психофизиологические дневники. Конечной целью является не только "просвечивание в себе образов родителей". Все становятся историками - любое событие вносится во всемирно-священную историю. Последняя трансформируется в своеобычный синодик, поминальный список всех умерших вкупе с описанием конкретных черт характера живших личностей (или особый "Музей"). Любой живший, любой воскресший в рамках парадигмы "общего дела" реконструирует "куст" индивидов, воскресающий в его памяти вместе с ним, описывает всех, кого когда-либо знал. Кто же должен быть воскрешен - по мнению Федорова? Его ответ синонимичен заповеди св. Григория Нисского: "Всякий, тот, кто родился...". С этой точки зрения субъектом В. призван быть каждый рожденный. ("Одного только требует понятие о воскрешении, чтобы пришел человек в бытие рожденным... - учил Св. Григорий Нисский, - или... родился человек в мир..." По

мнению Св. Григория Нисского, "...когда естество наше в некоем порядке и связи совершит полный оборот времени, непременно остановится, наконец, и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и как наполнение вселенной не допускает уже возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния опять возвращается в собранное и видимое, причем те же самые стихии сойдутся между собою в ту же опять связь. А таковое состояние жизни называется воскресением"...) В этом контексте идея "полноты" человечества, ограничиваемого горизонтом ресурсов земной природы, сводима к предположению о том, что все человечество, живое или мертвое, в целостной совокупности образует число, пропорциональное количеству безжизненных миров вселенной. Федоров понимает В. как "личное дело каждого, как сына, как родственника", как подлинно интимный, любовный на высшем градусе интенсивности, эротический процесс: "всеобщее воскрешение -... воспроизведение из нас, как огонь от огня... всех прошедших поколений". С точки зрения русского пророка, "в Воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются по подобию Творца воссозидателями из праха земли и по оптическим образцам небесного пространства тел отцов, оживляемых собственно жизнью сынов, от отцов полученною...". Отстаивая идею В. как "и преображения", как самосозидания и тканетворения, В. людей в "первозданной", "райской", "нетленной" красе, Федоров постулировал как должную мысль о том, что неизбежно и необходимо преодоление изолированности земли от космоса, регулирование космических явлений и их ритмов. Бессмертие как ипостась В. предполагает у Федорова вселенно-соразмерный масштаб: "каждый обособленный мир, по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ...". Важным в концепции В. у Федорова представляется и то, что требование "В. - преображения" исключает упреки в некромантии, в призывах к В. трупов. В. человека у Федорова объемлет собою не только "полноорганность" ("полное подчинение органов личностям, господство сознания, дающего, вырабатывающего себе органы"), но и провозглашает потенциальную возможность сосуществования воскрешенных личностей (вместо последовательной смены поколений) - а значит, преодоление гнета исторического времени. В. у Федорова связано с активным христианским мировоззрением мыслителя - оно вселяет надежду на возможность и оправданность спасения всех рожденных в этом бренном мире (благодаря идее необходимости преображения при В., сопряженной с физической возможностью каждого оценить качество собственных жизненных деяний).

А.А. Грицанов

"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" - стратегическая ориентация позднего (современного) постмодернизма (см. After-postmodernism), фундированная отказом от радикализма в реализации установки на "смерть субъекта", сформулированной в рамках постмодернистской классики. Программа "В.С." ставит своей целью "выявление субъекта" в контексте вербальных практик, задавая философским аналитикам постмодернизма акцент на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние Фуко и Деррида, П.Смит, Дж.Уард, М.Готдинер и др.). Деррида, например, предлагает "пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он /субъект - М.М./ производится структурой текста". Аналогично Фуко в Послесловии к работе Х.Л.Дрейфуса и П.Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов),

фиксирует в качестве семантико-аксиологического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек - в контексте различных дискурсивных практик - "сам превращает себя в субъекта". В течение последних пяти лет в центре внимания постмодернистской философии находится анализ феномена, который был обозначен Дж.Уардом как "кризис идентификации": Уард констатирует применительно к современной культуре кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый - как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна - это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, - в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Му-зиля" до работы Р.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни. - Признавая нарративный (см. Нарратив) характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Саруп и др.) констатируют - с опорой на серьезные клинические исследования, - что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. Не только индивидуальная биография превращается из "судьбы" в относительный и вариативный "рассказ", но, как было показано Р.Бартом во "Фрагментах любовного дискурса", даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии - история любви - также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история", которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс". Собственно, влюбленный и определяется Р.Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения - "So, it is a lover who speaks and who says:"). - В конечном итоге "history of love" - превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную "story of love" и, наконец, просто в "love story". Важнейшим принципом организации нарративно верси-фицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия моделирует два возможных вектора его преодоления. Первый может быть обозначен как стратегия программного неоклассицизма, второй - как коммуникационная стратегия современного постмодернизма (философия Другого). В этом контексте важнейшим моментом анализа "кризиса идентификации" выступает постулирование его связи с кризисом объективности ("кризисом значений"): как полагает Уард, именно эта причина, в первую очередь, порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда "зеркало мира", в котором он видел себя, "разбито в осколки". В связи с этим

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

М.А. Можейко

ВОСПРИЯТИЕ - в рамках теории отражения - процесс целостного отражения предметов или предметных ситуаций, возникающий при непосредственном воздействии физических раздражителей на рецепторные зоны органов чувств. В. обеспечивает непосредственно-чувственную ориентировку в окружающем мире, формируется в процессе активной практической деятельности на основе ощущений. В. как целостный образ вещи включает в сферу своего осознания такие стороны чувственного явления, которые оставались скрытыми в ощущениях, прежде всего предметность, целостность, пространственные и временные характеристики. Физиологической основой В. является условно-рефлекторный процесс, представляющий собой анализ и синтез комплексных раздражителей и отношений между ними. Процесс В. предполагает обнаружение объекта в воспринимаемом поле, различение в этом объекте отдельных признаков и их синтез. В. как вид познания предполагает осмысление, истолкование сенсорных данных. В. составляет первоначальный источник сведений об окружающей действительности. В. человека развивается в процессе его активного практического воздействия на внешний мир, имеет сознательный характер: человек воспринимает предметы, в возникновении и преобразовании которых он принимает непосредственное участие. В. человека отражает мир с помощью специальных приборов, значительно расширяющих сферу воспринимаемых явлений. В зависимости от того, какой из анализаторов является ведущим в данном акте В., различают зрительное, слуховое, осязательное, вкусовое и др. В. Различают также В., адекватное реальности, и иллюзии. Важным условием адекватности В. является его включение в активную практическую деятельность. В. может быть преднамеренным, связанным с постановкой определенной задачи. В данном случае В. выступает как познавательная рецептивная деятельность. Непреднамеренное В. выступает как компонент какой-либо другой деятельности. Основными свойствами В. являются

предметность, целостность, константность и категориальность. Важной особенностью В. является его зависимость от прошлого опыта, знаний и индивидуально-психологических различий людей.

Т.В. Самущик

ВРЕМЯ - см. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ.

ВРЕМЯ в деконструкции - одна из версий интеллектуальной процедуры переоткрытия времени (см. Переоткрытие времени). Категория времени имеет принципиальное значение для метафизики присутствия, или западного стиля философствования, деконструкцией которого занимается Деррида. Метафизика присутствия основывается на двух тезисах, которые полагаются совпадающими в ней: тезисе о привилегированном положении настоящего момента времени и тезисе о привилегированном положении сознания относительно мира как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и самого сознания в мире. Наиболее последовательное изложение и деконструкция данных тезисов представлены в ранней статье Деррида "Сущность и грамма" ("Поля философии", 1972). Эта работа посвящена анализу примечания из хайдеггеровского "Бытия и времени", и основной аргумент Деррида состоит в том, что хайдеггеровская концепция времени сохранила в себе основные противоречия философской трактовки времени в западной философии, заложенные (точнее, зафиксированные) еще Аристотелем. Согласно Деррида, Аристотель стремился ответить на два вопроса: принадлежит ли время бытию, т.е. бытийствует ли время и какова природа времени. Оба вопроса не имеют единообразных ответов и представляют собой неразрешимые апории: то, что бытийствует, - есть и, значит, не может не быть; время, которое течет, - изменяется, и, следовательно, должно представлять собой невозможное сочетание бытия и небытия. В этом контексте ответ элеатов, изгнавших из своей картины мира любое изменение, а значит и время, вполне логичен. Вопрос о природе времени толкуется Аристотелем как вопрос о том, из чего складывается время; его ответ известен: время состоит из моментов "сейчас" ("nun"). Проблема здесь, однако, в том, что момент можно определить двумя взаимоисключающими путями: момент есть одновременно то, чего уже нет, и то, что еще не наступило ("мгновение ока" как говорит Деррида в "Голосе и феномене"). Если то, что понимается как время, признается существующим, то времени нет; если же это действительно время, то оно не может существовать. Попытка преодолеть это противоречие реализуется, как отмечает Деррида, достаточно любопытным способом: соединением данной апории с другим парадоксом - парадоксом пространства, что приводит в конечном итоге к пространственно-временной интерпретации мира как последовательности во времени и одновременности в пространстве. Последовательность и одновременность - понятия взаимоисключающие, но необходимые, если ставится цель обоснования модусов существования мира. Пространственно-временные парадоксы, как отмечается в "Сущности и грамме", разрешались в греческой философии посредством понятия "ама", "маленького ключа", по выражению Деррида, который был призван открыть и закрыть историю метафизики. "Ама" по-

гречески означает "вместе" и "в одно и то же время"; метафизика должна этим понятием совместить последовательность времени и одновременность пространства как бинарную оппозицию и одновременно условие для появления Бытия. В западной культуре это совмещение получило образное выражение круглого циферблата часов, в котором присутствуют уже все моменты времени, вообще круга как символа вечного возвращения (здесь можно сослаться на вечное возвращение одного и того же как метафору времени у Ницше). То, что должно реализоваться в этом совмещении, Деррида определяет еще как совпадение двух типов синтеза - имманентного синтеза пространства/времени, осуществляемого в сознании, и трансцендентального синтеза как производства реального пространства и времени мира. Возможность подобного совпадения определяется вторым тезисом западной метафизики, который был упомянут выше - о привилегированном положении сознания, как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и присутствие самого сознания в мире. В наиболее полной и последовательной форме этот тезис был выражен Гегелем в его концептуальной развертке мира из активности Разума/трансцендентального сознания. Сознание полагается той инстанцией, которая способна достичь абсолютного знания, как совпадения того, что есть, с тем, что известно, т.е. трансцендентного бытия с имманентным познанием. Применительно ко времени это должно означать, что сознание способно синтезировать моменты времени во временную последовательность, воспринимать эти моменты как картинки/кадры бытия и реконструировать последовательность течения времени как своеобразный фильм о жизни мира, проецируемый на экран сознания. Этой проекцией и должно достигаться совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени. Однако подобное совпадение представляется совершенно невозможным в случае синтезирования времени. Имманентный синтез времени не может совпадать с трансцендентальным синтезом времени потому, что трансцендентное время не может быть синтезировано, оно существует во всех своих моментах одновременно, что и было, кстати, отражено в образе циферблата часов. Моменты времени не синтезируются в пространстве мира (здесь будет уместным напомнить об апориях элеатов, согласно которым движение оказывалось невозможным из-за нереализуемости подобного синтеза), время мира не разворачивается; если оно и признается, то полагается существующим вечно. Разворачивающееся время присутствует только в сознании живущего и осознающего свое временное существование индивида. Синтез времени поэтому может быть только имманентным конструированием времени, не способным иметь коррелята в жизни мира, в Бытии. Итак, совпадение имманентного и трансцендентального синтеза в случае со временем оказывается невозможным, ибо время не разворачивается в структурах Бытия, а следовательно не существует. Логически возможны два варианта выхода из этой ситуации: продолжать настаивать на возможности трансцендентального синтеза времени за счет включения Бытия в структуры сознания (наиболее радикальным здесь представляется гегелевское синтезирование мира в концептуальных процедурах Разума), хотя это будет всего лишь подстановкой имманентного синтеза на место трансцендентного, либо признать действительно имеющим место только имманентный синтез времени, оставив открытым вопрос о времени Бытия. Для Деррида совершенно очевидно, что второй вариант совершенно неприемлем для западной метафизики, ибо требует не просто пересмотра ее категориальных схем, основанных на пространственно-временной метрике Бытия, но оставляет за границами философского анализа Бытие как таковое. Деррида, что вовсе не удивительно, избирает как раз этот вариант, следование которому должно вести к деконструкции метафизики присутствия. Нужно, однако, четко осознавать, что означает этот жест деконструкции - сознательное отстранение мира человеческого существования как

бытования в горизонтах времени от вневременного существования мира Бытия. Этот жест может показаться сходным с хайдеггеровской идеей временности человеческого существования. Хайдеггер говорил о Dasein как о бытии, наиболее важной отличительной характеристикой которого является временность его существования, а также о трех модусах времени - бытии-в-мире, бытии-при-внутри-мировом-сущем и бытии-всегда-уже-впереди-себя-в-ка-честве-бытия-при-внутри-мировом-сущем. Можно предположить, что с позиций деконструкции эта трактовка времени является недостаточно радикальной - время должно быть признано не просто существенной характеристикой человеческого бытования, но присущей только ему, только Dasein. Подобная радикализация необходимо ведет к пересмотру модусов времени в их хайдеггеровской интерпретации (ибо бытие в мире, равно как и бытие при внутримировом сущем, и даже "бытие всегда уже впереди себя в качестве бытия при внутримировом сущем", оказывается недоступным человеку). Но тогда должна быть пересмотрена и основная идея хайдеггеровской феноменологии, по крайней мере в той ее трактовке, которая содержится в "Бытии и времени", - что Dasein есть единственная форма Бытия, посредством которой оно способно говорить о себе. В результате подобной радикализации Dasein должно утратить контакт с Бытием. Утрата такого контакта ведет к дуализму как признанию независимого существования Бытия и мира человеческого существования, а также к наиболее последовательной версии трансцендентального идеализма, очищенной от всех следов имманентности мира Бытия. Это очищение определяется еще как редукция мира к познающему сознанию или к сознанию вообще. Подобный редукционизм считается необходимой чертой всякого трансцендентального идеализма. Наиболее влиятельные и известные формы трансцендентального идеализма всегда, однако, стремились сохранить каким-то образом контакт с Бытием, ибо признание такого контакта позволяет ответить на вопрос об источнике или референции содержания трансцендирующего сознания. Для Канта, например, таким источником были "вещи в себе", для Гуссерля - доязыковой слой первичной интуиции мира, существующий в рамках сознания, для позднего Хайдеггера - язык как голос Бытия. Практически с самого начала своего философского анализа Деррида отказывается от попыток поиска контакта имманентного сознания с трансцендентным миром Бытия. Это очевидно уже в первой опубликованной работе Деррида - предисловии в гуссерлевскому "Происхождению геометрии". Деррида фиксирует здесь внутреннее противоречие концепции происхождения геометрии Гуссерля как невозможность выведения идеальных объектов геометрии из актов перцепции и, следовательно, их независимость от Lebenswelt ("живущего присутствия"). Идеальные объекты геометрии представляют собой продукты чистого сознания, а не сознания по поводу объекта, и в этом смысле репрезентируют ноэматическое содержание сознания, вневременную, чистую идеальность. Каждый конкретный акт восприятия геометрического объекта есть, однако, поэтический акт и помещен в конкретный отрезок времени. Поэтико-ноэматический анализ, который разворачивает по отношению к геометрическим объектам Гуссерль, содержит в себе, следовательно, старинную дилемму вульгарной концепции времени (как определяет Деррида попытки навязать миру Бытия человеческое представление о времени): дискретность/непрерывность, конечность временных отрезков/вечность времени как такового. Гуссерль стремится устранить эту апорию при помощи понятия горизонта времени, в котором сливаются все пунктуации времени, длящиеся лишь мгновение, где совпадают все моменты времени. Однако везде, где Гуссерль усматривает слияние моментов времени в темпоральный горизонт континуума, Деррида, напротив, видит несовпадение, различие, различение, которое предполагается возможным в двух смыслах: как возможность не мгновенных, а длящихся моментов,

отсроченных во времени и отложенных в пространстве, и как не совпадение моментов времени в неком кумулятивном горизонте, а замену одного момента другим, т.е. как наличие в каждый конкретный момент некоторой единственной проекции объекта (геометрии, в данном случае), сменяющейся новой проекцией, но не исчезающей без следа. Такое представление позволяет идентифицировать моменты времени как несущие в себе тождественное (точнее, сходное) содержание и тем самым поддерживать единство мира, в котором это время полагается существующим. Подобная идентификация невозможна на концептуальной почве эмпиризма, который ограничивает себя перцепцией, не несущей в себе нормативного начала и потому неспособной отразить историзм человеческого сознания и существования в мире. Вообще любое приближение к эмпиризму несет в себе опасность утраты историзма, а значит, времени, - поскольку нет идеального представления о норме, то нет и возможности проследить отклонение от нормы, изменение, историю. Кстати, именно это уклонение в эмпиризм, которое допускал Кант в своем трансцендентальном синтезе апперцепции, расценивается Гуссерлем как источник анти-историзма Канта. Решение Гуссерля известно - он отказывается от попыток контакта с Бытием, внеположенным по отношению к сознанию, но вводит Бытие в структуры сознания в качестве некоторого доязыкового слоя смыслов, детерминирующих перцепции. Это решение рассматривается в другой работе Деррида - "Голосе и феномене", - где он анализирует концепцию так называемого само-присутствия трансцендентального субъекта в Бытии посредством признания уже упомянутого доязыкового слоя смыслов. Деррида демонстрирует, что даже если признать возможность существования такого бытийственного слоя в структурах сознания, он оказывается либо неизвлекаемым из глубин сознания, либо некоммуницируемым, что в одинаковой степени свидетельствует о его несуществовании. То, что на основании подобного анализа делает Деррида, может показаться своеобразным паллиативом, решением, учитывающим слабости других разновидностей трансцендентального идеализма, в частности, Канта и Гуссерля. Деррида вводит в свою концепцию мотивы, оставленные Гуссерлем за бортом его рассмотрения трансцендентальной активности сознания (под предлогом их близости к неудавшемуся проекту Канта), но освобождает их от эмпиризма посредством их реинтерпретации как результатов активности трансцендентального означающего, differance. Речь у Деррида идет уже не о мире за пределами сознания, мире, который действительно невозможно включить post facturn в трансцендентальный синтез, но о сознании, выведенном в мир, который сам по себе представляет результат деятельности трансцендентального означающего, игры смыслоозна-чения. Это представление выгодно отличается и от гегелевского монизма, в котором трансцендентальная активность сознания признается ответственной за создание Бытия как такового: дуализм Деррида оставляет Бытие за пределами трансцендентального синтеза и обращает исследователя к рассмотрению только лишь мира человеческого существования, мира differance (см. Differance). Этот мир априорен, ибо содержит в себе априорные предпосылки для опознавания или идентификации его объектов, и в этом смысле интерсубъективен, или трансцендентен по отношению к каждому индивидуальному сознанию (Деррида говорит в "Презентации времени" об априорности как необходимости). Однако в отличие от кантовского априори, внеположенного по отношению к миру, в котором это априори полагалось действующим (категории рассудка и разума в мире перцепции), априори Деррида имманентно этому трансцендентному миру, и не константно, а изменчиво, т.е. исторично. Трансцендентализм Деррида коренится в исторически-изменчивых системах означающих. Если кантовский трансцендентализм может быть оправдан, в конечном счете, только признанием в качестве источника вневременных категорий Бога, ибо категории сами по себе не

связаны с этим миром, то Деррида не нуждается в понятии Бога, ибо источник его мира расположен в самом же мире - это смыслоозначение, differance. Что это за источник? Ответ на этот вопрос имеет первостепенное значение для характеристики имманентного синтеза времени. Уже Гуссерль указал на агента временного синтеза, который приобрел главенствующее значение в деконструкции, - на знак. Трансцендентальная функция знака в синтезе времени заключается в том, что только знак позволяет удерживать дискретные моменты и объединять их в ход времени. Но признание Гуссерлем исходной интуиции как того, посредством чего Lebenswelt заявляет о себе, противоречит трансцендентальной функции знака, ибо тогда и интуиция, и знак оказываются, по сути, предназначенными для одного и того же (что логически невозможно, ибо механизм действия интуиции - презентация, а знака - репрезентация). В мире differance сочетаются никогда ранее успешно не коррелировавшиеся характеристики имманентного знания и трансцендентного бытования - означения как способа деятельности любого индивида, не зависящего, однако, от конкретного индивида и, следовательно, в конечном счете, трансцендентного ему. Синтез времени рассматривается Деррида как реализующийся в рамках одного и того же мира, одновременно и имманентного, и трансцендентного субъекту, средствами одинаково имманентными и трансцендентальными для данного субъекта. Этим достигается совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени. Это совпадение можно проиллюстрировать еще с позиций его сопоставления с онтико-онтологическим различием у Хайдеггера, которое представляет собой различие между Sein и Seiendes (т.е. Бытием как таковым и его конкретными проявлениями). Деррида в "Differance" указывал на это различие как на прообраз мира differance и обращал особое внимание на ускользающий, неуловимый характер этого различия, на его небытийственность, неприсутственность. Мир differance и есть этот трансцендентальный синтез появления и исчезновения, отличающийся от Бытия не пространственно (здесь) и не временно (сейчас), а одновременно двумя этими характеристиками - пространственно-временной отстраненностью/отсроченностью, и небытийст-венностью как бытованием еще/уже не здесь и не сейчас или не только здесь и сейчас. Описание этого исчезающего существования Деррида осуществляет посредством понятия "след" (см. След), или "знак", который трансцендирует мгновенный акт сознания и продляет время посредством реализации индикативной функции, в которой он выходит за свои собственные пределы. След обеспечивает возможность повторения, повторяемость же является условием идентификации содержания актов сознания. След не может быть ни вещью, ни содержанием сознания, ибо тогда он сам нуждается в идентификации. След должен, оставаясь собой, одновременно отличаться от самого себя. Таким следом является лингвистический знак, который значим не сам по себе, а только референциально, относительно другого знака, который он обозначает и замещает, т.е. является его субститутом. В этой способности следа замещать предшествующие следы-знаки и скрывается возможность одновременно и имманентного и трансцендентального синтеза времени: моменты "сейчас", слагаясь в линию времени, не представляют собой нескончаемую мультипликацию, ибо не просто сменяют, а субституируют друг друга. След повторяющий есть не след повторяемый, а след замещающий. Неидентичность и одновременно заменяемость следа позволяют представить время как взаимообусловленность и взаимозависимость моментов "сейчас", что ведет в конечном итоге к такой концепции времени, когда время действительно течет, но сохраняет при этом свою последовательность и не требует пространственной мультипликации. Вечно ускользающий след парадоксальным образом оказывается вечным компонентом мира differance, ибо он старше всего в этом мире и останется столь долго, сколь этот мир просуществует. След появляется

раньше всего в мире человеческого существования, но, опять парадоксальным образом, никогда раньше себя самого, а значит, и не появляется никогда; еще и в этом смысле след вечен. Вечность следа анализируется Деррида в "Голосе и феномене" на примере гуссерлевской дифференциации экспрессивных и индикативных знаков. Деррида показывает, что экспрессивные знаки, т.е. такие, в которых значение выражается как бы в первый раз и которые поэтому не должны быть следом уже когда-то бывшего и известного, невозможны - любой знак всегда уже уловлен в индикацию и в этом смысле всегда след. Игра следов-знаков порождает и удерживает значение как раз по той причине, что никакие другие источники означения не оказываются возможными. Смыслоозначение осуществляется в репрезентативной структуре знаковых субституций мира differance. И эта же структура является синтезатором времени этого мира, выступая как индикатор сходства в моментах времени. Основную идею времени у Деррида можно выразить еще и следующим образом: все в человеческом мире случается в рамках культурных горизонтов этого мира - горизонтов сигнификации. Перцепция, не медитируемая знаками, невозможна, что ясно показала неудача Мерло-Понти, который абсолютизировал одну из двух линий гуссерлевского анализа - до-лингвистического слоя смыслов, но не смог произвести, по сути, ничего превосходящего тот вариант реализма, который сам Гуссерль считал наивным. Время есть имя, которое присваивается повторению/замещению моментов "сейчас" как откладывающе/смещающей игре differance; движение времени ощущается в игре означающих (или выражается в них, или зависит от них). Хайдеггер предлагает вести отсчет времени по степени скуки, которая сопровождает его течение. Для Деррида экспериментальным коррелятом времени являются те значения, которые пронизывают его. Жизнь имеет смысл и временной ритм лишь в зависимости от работы смыслоозна-чения, которая сопровождает ее, точнее, является ею.

ЕЛ. Гурко

ВРЕМЯ СОЦИАЛЬНОЕ - см. СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ.

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ - термин философской традиции, означающий понятия, которые присущи мышлению изначально и получают свое развитие в процессе чувственного постижения. Родоначальником учения о В.И. был Платон. По его мнению, в душе в форме эйдосов заранее содержится то, что становится для нее предметом чувственного опыта, поэтому познание есть "припоминание идей", т.е. обращение к В.И. Под В.И. Платон понимал общие понятия. В рационалистской философии 17- 18 вв. (Декарт, Лейбниц) В.И. стали считать очевидные понятия, к ним относили аксиомы математики, положения логики и т.п. Значение В.И. усматривали в том, что посредством их структурируется объективное значение. В сенсуалистической философии (Гоббс, Локк) существование В.И. отрицалось, поскольку, по утверждению ее представителей, приобретение и структурирование знания идет в прямом соответствии единственно с чувственным опытом. Однако, по выражению Гегеля, в чувственности содержится все, что есть в мышлении, кроме самого мышления. Лейбниц называл В.И. такие принципы, которые нельзя получить

из чувственного опыта, хотя эти принципы мы всякий раз находим в себе, приступая к чувственному познанию - чувства дают "повод" осознать эти принципы. По Лейбницу, врожденным является не актуальное, а потенциальное знание. В рационалистической философии способом постижения В. И. выступала интеллектуальная интуиция. В.И. не возможно получить опытным путем, или установить их конвенционально, так как они коррелятивны самой деятельности познающего субъекта. В.И. - это то, что обнаруживает себя в познающей деятельности, свидетельствуя об активности познающего разума.

А.Н.Шуман

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

бытия - абсолютная красота. Если Соловьев делает акцент на дуалистическом противопоставлении софийного (божественного) и не-софийного (тварного) бытия, то Флоренский и Булгаков, напротив, утверждают гармоничность и целесообразность тварности, обладание ею многими чертами софийности. Оба последователя Соловьева, разделяя его представление о единстве твари в Боге, в попытке его обоснования выбирают путь не нисхождения от Абсолюта к твари, а восхождения от твари к Абсолюту. София находится одновременно и в божественном и в тварном бытии, в результате Абсолютное и мир смыкаются во В. В качестве внутреннего принципа В., силы, созидающей и скрепляющей его, выступает любовь (Флоренский, "Столп и утверждение Истины"; Булгаков, "Свет невечерний"). Наиболее характерной особенностью монодуалистической интерпретации проблемы В. (Карсавин, Франк) является отказ от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, связующего божественный и тварный мир, и усмотрение В. во внутренней сущности последних. В модели Карсавина центральное место принадлежит понятию "стяженного бытия", согласно которому целое в "свернутом" виде присутствует во всех частях, а любая часть - во всех других частях целого. Соответственно любой предмет есть момент В., а различие между В. и его моментами оказывается многоступенчатым, что придает В. иерархический характер. Принцип В. дополняется у Карсавина принципом триединства, позволяющим представить универсальное всеохватное бытие как динамический процесс развертывания единой разъединяющейся-объединяющейся субстанции ("О началах", "О личности"). Отличительной особенностью модели Франка является ее гносеологическое обоснование. Различая предметное (знание об окружающей нас действительности) и интуитивное (знание подлинной реальности или бытия) знание, Франк приходит к выводу, что открываемая предметным знанием сумма определенностей не может исчерпать собой все бытие и логически выводит нас к металогическому началу, или непостижимому, являющемуся всеединым началом бытия. Суть его может быть выражена только на основе монодуалистического описания бытия и знания ("Непостижимое"). Моноплюралистические концепции В., формируясь под сильным влиянием монадологии Лейбница, стремились совместить представление о множественности субстанциальных (суверенных, самодостаточных) начал бытия с их принадлежностью к Абсолюту, в котором, однако, они не теряют своей самобытности. Наиболее развитую форму данная концепция получила в философии Лосского, исходным принципом рассуждений которого является идея "имманентности всего всему". В. истолковывается Лосским как принцип взаимосвязи и взаимодействия субстанциальных деятелей - конкретно-идеальных сущностей, сообщество которых образует иерархически организованный мир, где каждая сущность, в отличие от лейбницевских монад, открыта для взаимодействия с другими, а все вместе они единосущностны друг другу и высшей абсолютной реальности - Богу ("Мир как органическое целое"). Иная попытка интерпретации проблемы В. на основе синтеза христианской онтологии и символистской картины реальности была предпринята поздним Флоренским ("Имена", "Иконостас" и др.) и ранним Лосевым ("Философия имени", "Диалектика мифа" и др.). Вся реальность, согласно Флоренскому и Лосеву, проникнута смысловыми отношениями, представляя собой совокупность символов этих смыслов. На вершине и в основании реальности находится Бог, сам символом не являющийся, но порождающий и вмещающий в себя смысловую сторону всех символов. Единство всего сущего усматривается в его одухотворенности, осмысленности, энергийной, а не субстанциальной причастности всего Богу. Сущность вещей наиболее полно выражается в слове, имени, в конечном счете и являющимися наиболее фундаментальными принципами бытия и познания. Имя и слово есть то, что есть

сущность для себя и для всего иного. Поэтому и весь мир, и вся вселенная есть имя и слово.

Г.Я. Миненков

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ - понятие и интеллектуальное допущение, могущее пониматься как: I) одна из базовых доктрин мировых религий - христианства и ислама; II) социально-философская гипотеза, фундированная соответствующими онтологиями мира - в случаях признания за философией права и/или обязанности конструировать последние; III) геополитический элемент социально-политической мифологии и фигура политизированной риторики, фундирующие претензии тех или иных держав на организацию в тот или иной исторический период однополюсного мира или "нового мирового порядка"; IV) метатеоретический исторический подход (инициирован школой "Анналов"; разрабатывается, в частности, И.Валлерстайном и Центром имени Ф.Броделя - Бингемтон, США); V) концепт - результат экстраполяции версии моноцентризма в понимании начала антропогенеза. I). В отличие от акцентированно индивидуалистичного буддизма, ислам и, в особенности, христианство постулируют кардинальный отказ от принципа признания избранности того или иного сообщества людей по национально-государственному либо социальному критериям. Своеобычный интернационализм христианства обусловлен утверждением идеологами последнего сакрального характера церковной социальности применительно к представителям любых социально-исторических целостностей. В границах христианского мировоззрения пришествие в мир Иисуса Христа и возникновение общины верующих суть поворотный момент качественной трансформации истории до тех пор разобщенного человечества: началом В.И. в данном контексте полагается старт процесса объединения людей для сознательного осуществления Божественного замысла. "Всечеловеческая" церковь христианства выступает тем самым как прообраз всеединого, всевозрастающе совершенного и обретающего единение с Богом человечества - субъекта В.И. В сочинении "О граде Божьем" Августин подчеркивал, что такое сообщество индивидов суть не только религиозная община как таковая, но и универсальное государство, не имеющее физических границ, а простирающееся там, где есть верующие. "Град Божий", по Августину, не подвержен каким-либо случайностям истории, и не имеет своего предела существования в историческом времени, ибо возникновение "града" предопределено свыше, а сценарий осуществления его судьбы провиденциально предрешен. По мысли Августина, "град Божий" есть "сообщество общения по духу"; духовным же механизмом, конституирующим В.И., в данном случае выступает самосознание принадлежности ко "граду", в противовес отчужденному типу "общения по плоти". В целом религиозная версия В.И. фундирована онтологической иерархией, рассматривающей "посюсторонний" мир производным от Божественного Абсолюта - обусловливающего течение и результат истории людей. Тем самым задается аксиологически значимая модель принципиального противопоставления вселенского целого любым преходящим социально-государственным формам. В подобных интеллектуально-философских проектах отрицается наличие дистанции между естественным и сверхъестественным. (Ср.: встраивание образа-символа человека в пантеистическую космологическую картину мира у Бруно; идеал "всемирного братотворения" у Федорова; идея софийности, только и способная объединить человечество у В.Соловьева, С.Булгакова, Флоренского; конструкт "соборного

сознания" С.Трубецкого; теоретический подход Франка, трактующий "метаиндивидуализм" в качестве "духовной основы общества" и др.) (См. также Розеншток-Хюсси. II). В статусе социально-философской гипотезы, сопряженной с определенными онтологиями, картинами мира и пониманиями мира, идея "В.И." может интерпретироваться в разных плоскостях и, соответственно, по различным основаниям. 1) В рамках новоевропейского и современного рационализма гипотеза В.И. часто редуцируется до проблемы типов и направленности общественно-исторического развития человечества. В качестве версий разрешения этой проблемы выступают: а) модели циклического развития планетарного социума, в границах которых интегральная динамика человечества обусловливается последовательным наложением определенных универсальных циклов (см. Вико, К.Леонтьев, Шпенглер, Тойнби, Гумилев и др.); б) модели прогрессистски-поступательного типа, часто наиболее идеологизированные вследствие своей очевидной эсхатологичности (Кондорсе, Гердер, Гегель, Маркс и др.); в) модели волнообразной эволюции человеческого общества и цивилизации (Кондратьев и др.) - фундированные синергетической моделью активной (возбудимой) среды, импульсы автоколебаний и автоволн которой генерируются каждой ее точкой (см. Синергетика). 2) "В.И." как модель нередко выступает как производная тех или иных собственно философских онтологий мира. Так, применительно к проблематике В.И. можно вычленить: (А) модели объективного идеализма (Гердер, Гегель и др.); (Б) модели философских модернизаций, парафразов и преодолений - как обратных (Маркс, представители неомарксизма), так и прямых (Кожев) - соответствующих гегелевских схем; (В) модели "социологизма" (Конт и др.); (Г) модель исторического конституирования субъектом самого себя через изменение "техник делания-себя" (Фуко) и т.д. (А) В парадигме мировоззренческих установок Просвещения мысль о В.И. была фундирована императивом потенциальной осуществимости объединения человечества. Такое состояние социума виделось достижимым посредством актуализации потенциально беспредельных возможностей Разума как в программах становления культуры, так и в сценариях преобразования общества. Философским пиком данного этапа этой традиции правомерно полагать кантовскую модель рационально обустроенного правового сообщества, сопряженную с его прогностической концепцией "вечного мира", (Ср. с собственной версией "вечного мира" у Гердера, фундированной не прогрессом норм права, а развитием гуманизма.) В "Философии права" Гегелем постулировалось существование объективного духа в облике разума, обретающего себя в человеческой родовой жизни, т.е. в качестве сверхиндивидуальной целостности, возвышающейся над отдельными людьми и проявляющейся через их различные связи и отношения. Гегель стремился отобразить и описать те формы развития, в которых, по его мнению, в действительной человеческой жизни и истории реализует себя свобода этого духа. Низшей из этих форм, по Гегелю, является абстрактное право, за ним следует совокупность моральных установлений, имеющая дело уже не с чисто внешними, а внутренними формами объективного духа и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень, по мысли Гегеля, охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. В сфере нравственности Гегель усматривает прохождение объективным духом новой своеобразной триады процесса "объективирования самого себя" - семьи, гражданского общества и государства. Идеалом последнего для него являлось античное государство греков, воплотившее в себе родовой разум человечества и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства реализуемо, по Гегелю, лишь в историческом развитии человечества, то есть во "В.И.", представляющей

собой полное осуществление объективного духа. Рассматривая В.И. как "прогресс духа в сознании свободы" ("Лекции по философии истории"), Гегель сформулировал в качестве основной задачи философии истории демонстрацию того, как в историческом процессе мировой дух последовательно развивается в различные формы "духов" отдельных народов. Согласно схеме Гегеля, каждый преходящий период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который, познав на этой ступени общий дух в самом себе, передает впоследствии эту эстафету другому народу. Несмотря на известный европоцентризм, идея "В.И." у Гегеля оказывалась сопряжена с идеями исторической закономерности, глубинной, необходимой связи различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа; отдельные определения содержания последнего становились, по Гегелю, действительностью в историческом развитии, выраженной в своей целостности и единстве. (Б) Маркс, изложив собственный подход к конструированию всеобщей теории общества (см. Исторический материализм), тем не менее оказался не в состоянии корректно экстраполировать постулаты материалистического понимания истории на многомерную эволюцию социума. Не сумев корректно преодолеть явно унаследованный от Гегеля европоцентризм собственной концепции, Маркс оставил открытым вопрос о соотношении "азиатского", с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (В рамках неомарксизма гипотетический ход и развертывание В.И. интерпретируются как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума - "обратная" схема в сопоставлении с "самообретением" абсолютной идеи через восхождение ее к самой себе у Гегеля.) В свою очередь, осуществляя собственное осмысление проблем В.И. в границах гегелевского подхода, Кожев обратил свое внимание не на "Науку логики" и "Энциклопедию философских наук", а на "Феноменологию духа", которая рассматривала не философию природы, а стадии развития человеческой истории. Мир природы, по мысли Кожева, нейтрален и равен себе самому - он лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. В предисловии к сборнику произведений Батая Кожев писал: "Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого - в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения - отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть "гностическая" ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?". (Учение Гегеля трактовалось Кожевым как своеобычная ересь гностического образца, ставящая

Историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога-Духа Святого суть человеческого разума.) (В) Разновидностью попыток фундировать достижимость и позитивность В.И. оказался также и теологически интерпретированный "социологизм" Конта, выступивший (наряду с марксовым описанием) попыткой модернистского преодоления социо-онтологических архитектоник классического типа. Дополненная рядом догматов традиционных мировых религий, идея В.И. у Конта реализовалась в ипостаси пафосного призыва ко "второму теологическому синтезу" как грядущей духовной опоре нового планетарного сообщества. Стремление трансформировать общество на основе наконец-то постигнутых социальных законов приобрело у Конта религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Конт акцентировал великую организующую и воспитательную роль религии в обществе второй половины 19 в. Человечество Конт именовал "Великим Бытием", пространство - "Великой Сферой", землю - "Великим фетишем". (Гипотеза об "общечеловеческом организме" разворачивалась Контом и как модель особой системы социальных связей, и образ- конструкт целостной сверхличности. Последняя позже была замещена им чисто религиозной ипостасью в виде Великого Существа - объекта поклонения и самообожествления.) Догматами новой веры, по мысли Конта, должны были выступить философия позитивизма и научные законы. (Ср. у Арона: "стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское - завтра, не американское - послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься". Арон называл идею "Великого Бытия" Конта "наилучшим из всего, сделанного людьми".) (Г) Полагая оправданными рассуждения о В.И. в контексте единых (акцентированно сложившихся лишь в качестве европосообразных) этапов исторического генезиса субъекта, Фуко выделил в качестве основных эпох формирования субъекта сократоплатоновскую, эллинистическую, христианскую, новоевропейскую. По мысли Фуко, в античности "забота о себе" являла собой основу человеческого опыта вообще. Выделялись конкретные правила и техники такой заботы ("искусства существования"), посредством которых человек формировал сам себя. Согласно Фуко, у древних греков искусства являли собой определенные формы знания - управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом - хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от а) "власти как отношения" и б) "знания как кодекса добродетели" или "стратифицированной формы". Отношение к себе, по Фуко, обрело в то время независимый статус как "принцип внутреннего регулирования" по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как самогосподство, т.е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Фуко, у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот - как своеобычное сложение, "заворачивание"). Обязательные правила власти, по версии Фуко, дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. В классической Греции забота о себе - в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это - достижение

индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре "искусства существования" перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к "искусствам существования", касающимся конкретных поступков, а тем самым - возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Фуко, подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений (ср. со схемой Вико). III) В данном контексте понятие "В.И." носит несколько условный характер: как элемент геополитического мировоззрения политических режимов, ориентированных на мировое господство, понимание "пределов мира" варьировалось в границах соответствущих географических представлений их носителей (например представление о "краях Ойкумены" у Александра Македонского, идея "Срединной Поднебесной" в традиционном Китае и т.п.). Определенная соразмерность претензий на всемирную гегемонию, с одной стороны, и адекватных представлений о масштабах планетарного социума , с другой, формируется лишь к 20 в. Условием возможности "В.И." в этот период выступает складывание системы массовых коммуникаций, делающей возможными процедуры планетарного социального управления и контроля. 20 ст. явилось ареной борьбы трех основных геополитических субъектов, ориентированных на достижение мирового господства /читай: силового установления "режима В.И." - А.Г./. Это: а) фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к "арийскому эталону" с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов; б) коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово "чуждых" социальных групп, а также в лозунги "мировой революции" и "всемирной Республики Советов"; в) "англо-американский" блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приобщенности к ценностям "открытого общества" под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной "американизации" мира на рубеже третьего тысячелетия. Идеологическим фундаментом данного процесса являются: риторическая идея о планетарном единстве человеческого рода и формировании "общечеловеческих ценностей"; гипотеза о возможности общечеловеческой солидарности и "мирного сосуществования наций и государств". Социально-политическая мифология такого типа выступает фокусом глобальных интегративных процессов рубежа 20-21 вв. IV) "Мир-системный подход", созданный представителями школы "Анналов" и являющий собой стратегию познания В.И. середины - второй половины 20 в., исходит из презумпции, согласно которой современная история суть планетарная система взаимодействий между различными социальными субъектами. (По Броделю, "для историка, тесно привязанного к конкретному, глобальное общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими... Именно в таком смысле я взял за правило... говорить об обществе как о множестве множеств... как о полной сумме всех фактов, каких мы... касаемся в разных областях наших исследований... Это означает... что все социально, не может не быть социальным... Это все равно, что сегодня заявлять: "Социальный процесс есть нераздельное целое" или "История бывает только всеобщей".) Данная версия понимания В.И. центрируется на явлениях всевозрастающей геополитической экспансии капитализма: предполагается, что примерно с 1500 стартует процесс формирования

"капиталистической мир-экономики" - фокусного субъекта В.И. 16-21 вв. V) Данная версия гипотезы о В.И. находит свое выражение в избыточно жестко детерминированных стратегиях качественного усовершенствования человеческой природы и, соответственно, организации существования планетарного социума (масоны, иезуиты и т.п.). Базируется на "последовательно эволюционном" понимании человеческой сущности (от религиозных и мистически-оккультных процедур до программ социальной инженерии - см., например, "Маятник Фуко" у Эко). В конечном счете исходным пунктом для формулирования и/или осмысления определенных общественных закономерностей полагаются тезисы, изоморфные идее об "изначальной греховности" либо "изначальной праведности" людей. (Ср. у Зиновьева в "Зияющих высотах": социальные законы являют собой "определенные правила поведения (действия, поступков) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: "...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т.д.". Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе ... Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, - отмечал Зиновьев, - препятствует социальный закон, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле".) По всей вероятности, при элиминации из концепта В.И. компонента идеологической ангажированности и философской амбициозности, он естественно трансформируется в чисто профессиональный, исторически-ретроспективный познавательный проект с присущими любому проекту такой степени общности ограниченными объяснительными возможностями. Так, по мнению А.И. Марру, профессора Сорбонны ("Об историческом знании" - Париж, 1954), "Нибур, Ранке, Шампольон были королями: они знали, как читать Илиаду, что такое нация, они знали, был ли Иисус...". В этом контексте пассаж Борхеса о том, что "быть может всемирная история - это история различной интонации при произнесении нескольких метафор", фиксирует реальный статус неизбывных метафизических проблем подобного ранга.

А.А. Грицанов

ВСЕОБЩАЯ СВЯЗЬ ЯВЛЕНИЙ - в концепциях философского монизма - наиболее общая закономерность существования окружающего мира. Взаимосвязь предметов и процессов действительности существует и обнаруживается только в процессе их взаимодействия на всех структурных уровнях - от ядерного до метагалактического, т.е. имеет универсальный характер. Универсальное взаимодействие тел обусловливает само существование конкретных материальных объектов и их специфические свойства. В.С.Я. имеет бесконечно разнообразные проявления. Так как каждый предмет обладает множеством сторон, свойств, а, следовательно, находится во множестве взаимосвязей с другими, возникает необходимость классификации этих взаимосвязей по различным основаниям: по специфике механизма осуществления (механические, физические, химические,

биологические и социальные); по формам бытия (пространственные и временные); по степени общности (единичные, частные, общие, универсальные). Различают также связи внутренние и внешние. Внутренние связи - это связи между элементами системного образования, совокупность которых образует его структуру. Внешние связи представляют собой отношения между данным явлением и окружающими его предметами, процессами. Выделяют также существенные и несущественные связи. Существенные - это связи глубинные, устойчивые, определяющие специфику данного явления. Особое место в системе существенных связей занимают закономерные связи, т. к. только законы дают качественную характеристику явлений окружающего нас мира. Особый вид представляют так называемые информационные связи, которые не ограничиваются рамками вида и популяции, биоценоза, биосферы и живой природы в целом, а имеют место во всей целесообразно организованной природе, где функционируют кибернетические системы (животное, растение, ЭВМ, общество на всех уровнях его структурной организации и т.д.). В.С.Я. нельзя понимать упрощенно - как постоянную связь и взаимодействие любой частицы во Вселенной с любой другой. Наряду с постоянной связью каждого объекта с другим, существует также и относительная автономность и независимость чрезвычайно разделенных в пространстве и времени объектов, особенно если их существование относится к различным историческим эпохам.

Т.В. Самущик

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

желчи и мочи и процессом, производящим мысль в мозгу. Моча и желчь осязаемые, весомые, видимые и, сверх того, отбрасываемые и отпадающие вещества, выделяемые телом, мысль же или мышление, напротив того, не отделение, не отпадающее вещество, а деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозге веществ или их соединений... Вследствие этого ум или мысль не сама материя. Мозг не вырабатывает никакого вещества, подобно печени и почкам, но производит лишь деятельность, являющуюся высшим плодом и расцветом всяческой земной организации". По мысли Бюхнера, в неудачном сравнении Фогта содержится правильная главная мысль: "Как не существует желчи без печени, точно так же нет и мысли без мозга; психическая деятельность есть функция или отправление мозговой субстанции". В.М. не сложился в целостную философскую традицию, однако, наряду с социал-дарвинизмом, позитивизмом и др. течениями философии середины 19 в. способствовал изменению духовной и интеллектуальной атмосферы Западной Европы. С одной стороны, традиция редукции сложных психических процессов к физиологическим проявлениям работы мозга, отрицание идеальной, регулятивной, социальной природы сознания получила продолжение в конце 19-20 вв. Традиция была продолжена в принципе радикального монизма в "научном материализме" (Дж. Смит, Д. Армстронг), в принципе физикализма в позитивизме и постпозитивизме, в современных вариантах теософских воззрений, биополевых концепциях сознания и др. С другой, - имела продолжение и идея Бюхнера о том, что "... одностороннее подчеркивание формы... так же предосудительно, как одностороннее подчеркивание материи. Первое ведет к идеализму, последнее - к материализму..." вкупе с мыслью, согласно которой адекватное уразумение вещей ведет "к общему монистическому миросозерцанию". Прямая установка на фундирование философии естествознанием не была забыта в ряде интеллектуальных течений 20 в.

И.А. Медведева, А.А. Грицанов

ВЫСОЦКИЙ Владимир Семенович (1938-1980) - российский поэт. Творчество В. как феномен отечественной культуры второй половины 20 в. являет собой форму существования в контексте русской советской традиции экзистенциального направления философского осмысления человеческого существования. (См. у Булгакова - по поводу В.С. Соловьева - об адекватности поэтического жанра для смыслового самовыражения философии как таковой ("Тихие думы") и историческую интенцию экзистенциализма ко внеконцептуальным формам бытия философского сознания в культуре: Сартр, Камю, Унамуно и др.) При жизни преимущественно воспринимался как талантливый актер и всенародно любимый эстрадный исполнитель авторской песни. (Статистически установлено, что в 1970-1980-е в СССР число людей, имеющих кассеты с записями песен В. - в большинстве своем записанных на концертах и тиражируемых самиздатом, - значительно превышало число лиц, имеющих магнитофоны.) Официальными идеологическими структурами не был признан в статусе поэта (ни на уровне членства в Союзе писателей, ни на уровне санкционирования публикаций). Центральной проблемой, вокруг которой семантически завязывается фабула произведений В., является сугубо экзистенциальная проблема бытия человека в предельно экстремальной ситуации, требующей от него существования на грани и за гранью возможного и одновременно раскрывающей невозможные, но в предельном экзистенциальном напряжении реализуемые ("...я придти не первым не могу...") духовно-нравственные

горизонты личности. (Не случайно песня В. "Охота на волков" использовалась, в частности, спецслужбами для создания у оперативных сотрудников соответствующей психологической установки - как своего рода аналог мантр - перед требующим предельной самоотдачи и нестандартного мышления в экстремальной ситуации заданием.) Спектр экстремальных ситуаций, инспирирующих выход человека за границы самого себя (подъем к бытию подлинного Я), задается у В. предельно широко: а именно, в таких художественно моделируемых диапазонах, как: военный ("Набат", "Черные бушлаты", "Мерцал закат как блеск клинка...", "Разведка боем"); конкретно-исторический как в общероссийском ("Купола", "Что за дом притих...", "Песня о петровской Руси"), так и в советском ("Баллада о детстве", "Банька по-белому") его измерениях; социально-маргинальный, включая криминальный ("Был побег на рывок...", "Весна еще в начале...", "Зэка Васильев и Петров зэка") и девиантный ("Письмо с Канатчиковой дачи", "Песня о сумасшедшем доме", "Палата наркоманов") его варианты; спортивный ("Про конькобежца на короткие дистанции, которого заставили бежать на длинную", "Вратарь", "Вес взят"); альпинистский ("Здесь вам не равнина...", "Вершина", "Горная лирическая") и др. Подлинность человеческого существования конституируется и проявляет себя в таких сугубо экзистенциальных контекстах, как: контекст нравственного выбора ("Притча о Правде и Лжи", "Тот, который не стрелял"); героического подвига ("Две песни об одном воздушном бое"), самосожжения в творчестве ("Песня певца у микрофона", "О фатальных датах и цифрах", "Серебряные струны"); утверждения права на личный выбор ("Чужая колея", "Бег иноходца"); постижения истины ("Горизонт"); любви и ревности ("День-деньской я с тобой, за тобой...", "Дом хрустальный", "Рядовой Борисов..."); измены и предательства ("Я полмира почти через злые бои...", "Она была чиста, как снег зимой..."); разлуки ("Песня Марьи", "Мы ждем", "Мне каждый вечер зажигает свечи..."); одиночества ("Ни славы, ни коровы...", "Дела", "Человек за бортом"); непонятности и невостребованности ("Памятник", "Песня о вещей Кассандре"); прощения ("Дорожная история"); свободы ("Дайте собакам мяса...") и встречи со смертью ("Кто-то высмотрел плод, что неспел...", "Кони привередливые", "Попытка самоубийства", "Райские яблоки") и др. Сюда же примыкают и экзотические, сюжетно смоделированные экстремальные ситуации типа скачки от волков ("Погоня"), бунта на борту ("Пиратская") или самоаппендэктомии корабельного врача ("Операция в зеркале"). В рамках этого веера сюжетных контекстов задается как предельно достоверный, чувственно артикулированный, так и сугубо метафорический аспекты конституирующей подлинную экзистенцию экстремальности ("Беда", "Пожары", "Мои похорона"). Человеческое бытие моделируется В. не просто в пограничных, но в бифуркационных ситуациях, задающих одновременно и онтологическую неопределенность перспективы разрешения оппозиции Жизнь - Смерть, и открытый горизонт морального выбора между подлинным бытием и превращенными формами существования. Именно реализация себя, мужественное осуществление экзистенциального выбора в узловой точке судьбы объединяет пеструю галерею персонажей В.: парашютиста в "Затяжном прыжке" и канатоходца в "Натянутом канате", моряков ("Мы говорим не штормы, а шторма...") и саперов ("Зарыты в нашу память на века..."), аквалангистов ("Марш аквалангистов") и зимовщиков ("Белое безмолвие"), подводников из "Спасите наши души..." и заключенного из "Побега на рывок", геолога из "Тюменской нефти" и шофера из "Дальнего рейса", во многом автопортретного Александра Кулешова из "Романа о девочках" и воюющих черногорцев, умирающих "до тридцати" ("Водой наполненные горсти..."), обретающего смысл бытия датского принца ("Мой Гамлет") и постигающих его бессмысленную абсурдность наших соотечественников ("Парус", "Моя цыганская"), - все они, как ныряльщик ("Упрямо я стремлюсь ко дну..."), ставят своей целью

"добраться до глубин, // до тех пластов, // до самой сути", несмотря на то, что "глубина не принимает", исходя из внутреннего зова и необходимости достижения подлинности бытия, понятой в качестве непреложной и фундаментальной ценности. Для В. характерно не только заострение экстремальной ситуации, но и высвечивание ее многомерности и глубины, последовательно раскрывающейся в событийно-онтологическом, социально-психологическом и духовно-нравственных планах. Так, например, "Дорожная история" преломляет человеческую экзистенцию через ситуации катастрофы (авария и изоляция), нравственного потрясения (предательство друга) и духовного катарсиса (прощение), трансформируя проблему физического выживания в проблему сохранения самости. Аналогично и стихотворение "Тот, кто раньше с нею был", семь строф которого погружают героя в сюжетный контекст, последовательно модифицирующийся в пограничные ситуации ослепления любовью, ревности, драки, больницы, тюрьмы, разлуки, измены, прощения и готовности (отстаивая свое достоинство) пройти весь этот путь с самого начала. Даже, казалось бы, в юмористически аранжированной песне "О любви в средние века" рыцарский поединок разворачивается не только как турнирное состязание, уже само по себе ставящее героя на грань между жизнью и смертью, но и как бой за независимость, борьба за любовь, противостояние королю и отстаивание приоритетов частной жизни ("... мне наплевать на королевские дела"), разрешаясь не в достигнутом триумфе, а в постигнутой иронии судьбы. Исходное существование человека фиксируется В. как традиционная для экзистенциализма заброшенность в бытие ("меня, должно быть, ловко разыграли" в "Масках"; "час зачатья я помню не точно" в "Балладе о детстве"), причем основной и исчерпывающей характеристикой этого бытия является его человеконесоразмерность и абсурдность: "Петарды, конфетти... Но все не так"; "Нет, ребята, все не так, // все не так, ребята...". В контексте онтологически заданного социально неадекватного и экзистенциально превращенного существования ("Маски", "Баллада о манекенах", "Мы все живем как будто, но...") прорыв к подлинной экзистенции обретает космическую семантику сдвига бытия с мертвой точки ("Мы вращаем Землю"). Однако репрессивная нормативность превращенных форм бытия делает судьбоносной и выходящей за пределы санкционированной легитимности любую попытку принятия собственной аксиологической шкалы или индивидуальной поведенческой модели (ср. с "индивидуальным проектом существования" Сартра), артикулируя проблему нравственного выбора как проблему выбора между безличной, но благополучно адаптированной к социальному контексту нивелированностью, с одной стороны, и маргинальностью - с другой: "Что делать мне - бежать, да поскорей? А может, вместе с ними веселиться?". Проникновение программ общественной унификации в глубинные структуры индивидуального сознания ("Их брали в ночь зачатия, а многих даже ранее" - ср. с внутриментальным статусом социального цензора как "отсутствующего господина" в философии Франкфуртской школы и у Фуко) приводит к обретению унифицированной безличностью статуса социальной нормы, когда большинство "уже не в силах отличить свое лицо от непременной маски", а также остро ставит вопрос о возможности противостояния онтологически заданной тотальной фантомности - хотя бы на уровне прецедента. В этом контексте формула "если не я, то кто же?" имплицитно фундирует у В. ключевую для его творчества идею личной ответственности за свой моральный выбор перед лицом Человека, понятого и как осязаемо-конкретный близкий, и как человечество: "Мне судьба - до последней черты, до креста // Спорить до хрипоты (а за ней - немота). // Убеждать и доказывать с пеной у рта, // Что - не то это вовсе, не тот и не та!.. // Пусть не враз, пусть сперва не поймут ни черта, - // Повторю даже в образе злого шута... Я до рвоты, ребята, за вас хлопочу! // Может, кто-то когда-то поставит свечу // Мне за

голый мой нерв, на котором кричу... // Лучше голову песне своей откручу, - // Но не буду скользить, словно пыль по лучу!". Особое значение приобретает в этом контексте тема судьбы, артикулированная в творчестве В. в остро личном ключе и персонифицированная посредством вариативного спектра образов: от фольклорно-мифологических "Кривой да Нелегкой" в стихотворении "Две судьбы" до бездомной собаки в "Песне о судьбе". Последняя оборачивается у В. различными своими гранями, оборачиваясь то безразличною Судьбою, то благожелательной Фортуной, то безжалостным Роком, "хватающим за кадык". Фортуна, однако, не столько опекает и осыпает ласками, сколько сама ищет опеки, голодным псом "ласкается, дрожит". Специфический фатализм В. - в основе своей - принципиально не онтологичен, но экзистенциален: своего рода фатализм сделанного раз и навсегда морального выбора, принятой присяги подлинности, верность которой однозначно определяет несение избранного креста ("Мой путь один, всего один, ребята, - // Мне выбора, по счастью, не дано"), как бы ни была принятая судьба тяжела ("Нелегкая"), как бы ни вырывалась из унифицированного нормативного стандарта ("Кривая" - ср. с моделируемой в "Памятнике" посмертной подгонкой под канон: "Я хвалился косою саженью - // Нате, смерьте! - II Яне знал, что подвергнусь суженью // После смерти, - // Но в привычные рамки я всажен - // На спор вбили, // А косую неровную сажень - // Распрямили //... Саван сдернули - как я обужен, // Нате, смерьте! - // Неужели такой я вам нужен // После смерти?!"). В поэтике В. в мета-семиотическом ключе используются самые различные культурные коды (от античных и славянских мифологем до парафразов метафорики С. Дали), переключение с одного кода на другой, столкновение их в одной метафоре в качестве мета-кода, что позволяет не только интерпретировать тексты В. в качестве виртуозного прецедента языковых игр (см. Языковые игры), но и квалифицировать его творчество в контексте 1960-1970-х как феномен своего рода пред-постмодернизма. Тексты В. близки к произведениям постмодерна и по своей структуре, будучи организованными как сложные семиотические системы (демонстрирующие наряду с сюжетно-векторной архитектоникой и архитектонику ризомы (см. Ризома): "Я не люблю", "Парус" ("Песня беспокойства" и др.), восприятие каждой из которых возможно - в зависимости от интеллектуального уровня и включенности в знаковые коды культуры читателя-слушателя - в планах и жанрово-бытового фабульного сюжета, и острого социального гротеска, и пронзительного опыта откровения, и рефлексивной мета-иронии, и абстрактно-символической философской притчи; однако органичная сопряженность названных семантических аспектов придает самым глубинным содержательным пластам произведений В. пронзительную че-ловекосоразмерность. Конституирование творчества В. вокруг извечных и не имеющих однозначного решения проблем человеческого бытия в его как личностно-индивидуальном, так и в социальном измерениях ("А мы все ставим каверзный ответ // И не находим нужного вопроса" в стихотворении "Мой Гамлет"), не только выводит его за пределы традиционных оценочных дихотомий, делая невозможной его идентификацию в аксиологически асимметричных оппозициях типа "просоветский - антисоветский", но и задают его имманентную философскую артикуляцию.

М.А. Можейко, А.А. Грицанов

ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс Георг (1900-2002) - немецкий философ, один из основоположников философской герменевтики. Профессор философии в Лейпциге (с 1939), ректор Лейпцигского университета (1946-1947), профессор философии в

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

распространяет понятие игры на герменевтический феномен и делает это понятие отправной точкой в постижении того, что есть истина.

Т.В. Щитцова

ГАЛИЛЕЙ (Galilei) Галилео (1564-1642) - итальянский мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, основатель новой механистической натурфилософии. Первым осуществил парадигмаль-ное разграничение естествознания и философии. (По Гёте, Г. "умер в тот год, когда родился Ньютон. Это - праздник Рождества нашего нового времени".) Профессор Пизанского университета (с 1589), после вынужденного отъезда из Пизы работал на кафедре математики Падуанского университета (1592-1610). С 1610 - придворный ученый при герцоге Тосканы во Флоренции. (Г. заложил традицию современной экспертизы, выступая, в частности, советником города-государства Венеции по проблемам баллистики, оптики и фортификации.) Основные сочинения: "Звездный вестник" (1610), "О солнечных пятнах" (1613), "Письмо к Кастелли" (1613), "Пробирщик" (1623), "Диалог Галилео Галилея, академика Линчео, экстраординарного математика университета в Пизе, философа и старшего математика Его Светлости Великого герцога Тосканского, где в собраниях, четыре дня продолжающихся, ведутся рассуждения о двух главнейших системах мира, Птолемеевой и Коперниканской, причем неопределительно предлагаются доводы столь же для одной из них, сколько и для другой" (1632), "Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки" (1638, опубликованы в Лейдене, Голландия) и др. (В 1890-1909 в Италии было издано собрание сочинений Г. в 21 томе.) Первым серьезным изобретением Г. были гидростатические весы для быстрого определения состава металлических сплавов. Узнав об изобретенной в Голландии зрительной трубе, Г. в 1609 построил свой первый телескоп с 3-х кратным увеличением, а несколько позже - с увеличением в 32 раза. С их помощью сделал ряд важных астрономических открытий (горы и кратеры на Луне, размеры звезд и их колоссальная удаленность, пятна на Солнце, 4 спутника Юпитера, фазы Венеры, кольца Сатурна, Млечный путь как скопление отдельных звезд и др.). Эти открытия Г. безусловно усиливали позиции гелиоцентрической системы Коперника в борьбе со схоластической аристотелевско-птолемеевской трактовкой Вселенной. (В письме И.Кеплеру от 4 августа 1597 Г. писал: "На точку зрения Коперника я встал уже много лет назад, и мне удалось на основе ее найти объяснение многим явлениям природы, которые, без сомнения, не могут найти объяснения на основе общепринятых положений. Я записал много доказательств и много опровержений рассуждений, основанных на противоположной точке зрения; но выпустить все это в свет я не решался, устрашенный судьбою Коперника, нашего учителя, который хотя и заслужил себе бессмертную славу у немногих, но со стороны бессчетного числа людей - ибо так велико число глупцов - подвергся лишь насмешке и освисту".) В начале 1616 г. было предписано инквизицией отказаться от пропаганды теории Коперника, хотя степень строгости наложенного на ученого запрета остается неясной. После публикации Г. "Диалога о двух главнейших системах мира - птолемеевой и коперниковой" инквизиция привлекла его к суду (1633), обвинив в коперниканстве. Угрожая запретить заниматься научной деятельностью, сжечь неопубликованные труды и применить пытки, инквизиция принудила Г. отказаться от теории Коперника.

Сформулировав принцип относительности движения, закон свободного падения тел, механику их движения по наклонной плоскости, идею об изохронизме колебания маятника, идею инерции, Г. заложил основы классической динамики. В основе мировоззрения Г. лежит признание им объективного существования мира, который бесконечен и вечен, при этом Г. допускал божественный первотолчок. В природе, по Г., ничто не уничтожается и не порождается, происходит лишь изменение взаимного расположения тел или их частей. Материя состоит из неделимых атомов, ее движение - универсальное механическое передвижение. Небесные светила, согласно Г., подобны Земле и подчиняются единым законам механики. Все процессы в природе обусловлены строгой механической причинностью. Отсюда подлинная цель науки - отыскать причины явлений. (По Г.: "...я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины".) Исходный пункт познания природы, по Г., - наблюдение, а основа науки - опыт. (Согласно мнению Дильтея, "после более чем двухтысячелетнего описания природы и рассмотрения ее форм в его лице /Галилея - А.Г./ человечество взялось за изучение и действительный анализ природы".) Г. утверждал, что задача ученых не добывать истину из сопоставления текстов признанных авторитетов и путем абстрактных, отвлеченных умствований, а "...изучать великую книгу природы, которая и является настоящим предметом философии". (По убеждению Г., "природа насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы".) Развивая в гносеологии идею безграничности "экстенсивного" познания природы, Г. допускал и возможность достижения абсолютной истины, т.е. "интенсивного" познания. В изучении природы Г. выделял два основных метода познания: сущность первого заключалось в том, что понятие опыта, в отличие от своих предшественников, Г. не сводил к простому наблюдению, а предпочитал планомерно поставленный эксперимент, посредством которого исследователь как бы ставит природе интересующие его вопросы и ищет на них ответы. Метод этот Г. назвал резолютивным, который, в сущности, есть метод анализа, расчленения природы, т.е. аналитический. Другим важнейшим методом познания Г. признавал композитивный, т.е. синтетический, который посредством цепи дедукции проверяет истинность выдвинутых при анализе гипотетических предположений. При этом Г. считает, что хотя опыт и является исходным пунктом познания, но сам по себе он не дает еще достоверного знания. Последнее достигается планомерным реальным или мысленным экспериментированием, которое опирается на строгое количественно-математическое описание. Согласно Г., "философия записана в огромной книге, раскрытой перед нашими глазами. Однако нельзя понять книгу, не зная языка и не различая букв, которыми она написана. Написана же она на языке математики, а ее буквы - это треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие геометрические фигуры, без помощи которых ум человеческий не может понять в ней ни слова; без них мы можем лишь наугад блуждать по темному лабиринту". Достоверное знание, по мнению Г., мы получаем при сочетании синтетического и аналитического, чувственного и абстрактного, но отнюдь не посредством бесконечных интерпретаций сакральных текстов. (Г. писал: "...что может быть более постыдно, чем слушать на публичных диспутах, когда речь идет о заключениях, подлежащих доказательствам, ни с чем не связанное выступление с цитатой, часто написанной совсем по другому поводу и приводимой единственно с целью заткнуть рот противнику? И если вы все же хотите продолжать учиться таким образом, то откажитесь от звания философа и зовитесь лучше историками или докторами зубрежки: ведь нехорошо, если тот, кто никогда не философствует, присваивает почетный титул философа".) Личный удел и судьба творческих достижений Г.

являют собой наглядный пример возможности совпадения на переломе эпох ориентаций личности и современных ей запросов культуры: поклонник "техницизма", Г. неустанно развивал традицию архимедовского отвлеченного мышления, неизменно называя Архимеда своим учителем; сочувствуя платонизму и неоднократно опровергая учение о строении Вселенной Аристотеля, Г. охотно использовал логику и предположения последнего. Сочинения Г. по литературе положили начало итальянской научной прозе. Из художественных произведений Г. известны набросок одной комедии и сатирическое "Стихотворение в терцинах". В 1971 католическая церковь отменила решение об осуждении Г.

А.А. Грицанов

ГАРМОНИЯ (греч. armonia - связанность и соразмерность частей) - установка культуры, ориентирующая на осмысления мироздания (как в целом, так и его фрагментов) и человека с позиции полагания их глубинной внутренней упорядоченности. В аксиологическом своем измерении Г. выступает одной из базовых ценностей европейской культуры, конституированной не столько в качестве скалярной (поддержание), сколько в качестве векторной (достижение) аксиологической структуры, что обусловлено доминантой будущего в европейском менталитете (см. Надежда). Важнейшим аспектом Г. является ее соотнесенность лишь с дифференцированным, негомогенным объектом, включающим в себя разнородные или даже противоположные составляющие (исходно термин "Г." употреблялся в античной культуре для обозначения металлической скобы, соединяющей различные детали единой конструкции; наряду с этим значением у Гомера встречается также употребление слова "Г." в значении "согласие", "договор", "мирное со-бытие"). Гармоничность того или иного объекта выступает не просто как его организованность, противостоящая хаосу, но мыслится в качестве фундированной глубокой имманентной объекту закономерностью, проявлением которой и выступает феномен Г. В этой связи в античной философии Г. трактовалась как мировой космический закон: "все происходит по необходимости и согласно с Г." (Филолай). Соотнесенность Г. мироздания с фундаментальной закономерностью задает в европейской традиции вектор ее осмысления как открытой для рациональной экспликации и исчисления: от идеи пифагореизма о возможности выразить Г. пространственного соотношения космических сфер посредством числовых соотношений музыкальной октавы (см.) до новоевропейского искуса "проверить алгеброй Г." (А.С. Пушкин об А. Сальери): математическое исчисление перспективы в живописи, попытки эталонирования в скульптуре и др. В отсутствие имманентной глубинной основы Г. внешняя псевдо-гармоничность не воспринимается европейской культурой в качестве ценности: "скрытая Г. лучше явной" (Гераклит), "заштопанные чулки лучше разорванных, - не так с сознанием" (Гегель) и т.п. Осмысление Г. как феноменального проявления исходной ноументальной закономерности бытия - при трактовке последней в качестве сакральной и соотнесенной с Абсолютом - приводит к формированию в европейской традиции идеи предустановленной Г.: Лейбниц, Вольф, Кондильяк и др. (см. Телеология), генетически восходящей к окказионализму с его трактовкой духа и тела как не взаимодействующих, но изначально - при заводе - синхронизированных Богом часов (А. Гейлинкс). В этой связи в европейской философии понятие Г. выступает в качестве категориального выражения сущностной внутренней связи внешне альтернативных начал: "враждующее соединяется, из расходящегося -

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

М.А. Можейко

ГАРМОНИЯ СФЕР (музыка сфер) - представления древнегреческих мыслителей о музыкальном звучании планет, солнца, луны и их сфер, о музыкально-математической архитектонике космоса. (Поскольку гипотеза о космических "сферах" была разработана позднее, Платон рассуждал о соответствующих "кругах", Аристотель - о звучании самих светил.) В античной традиции первыми начали уподоблять Вселенную "Гармонии и Числу" представители пифагореизма. Сам Пифагор (по более поздним реконструкциям) предполагал наличие лишь трех уровней: звезд с планетами, луны, солнца - сопряженных, соответственно, с интервалами "целого", "кварты" и "октавы". Считалось, что Г.С. - музыку врачующую душу и порождающую состояние катарсиса, - был в состоянии различать лишь сам Пифагор, однако отрешение от суеты и вслушивание в Г.С. выступало главной целью пифагорейского искуса молчанием, пятилетний срок которого входил в качестве необходимого элемента в первый этап пифагорейского ученичества (акусмата). Идея Г.С. у пифагорейцев обладала предельно высокой эсхатологической, этической и эстетической нагруженностью, ибо игра на земной лире, являющей собой аналог небесной, выступала у них как предварительная процедура возврата на "астральную первоотчизну", как постижение созвучия и соразмерности гармоний души и космоса. Аристотель, в изложении которого известны соответствующие мыслители пифагорейцев, полагал, что звучание, издаваемое светилами при круговом движении, образует гармонию потому, что их скорости, измеренные по расстояниям, соотносимы аналогично тонам консони-рующих интервалов. Образ "Г.С.", перспективно протранслированный в будущее творчеством неопифагорейцев и неоплатоников, доминировал в течение длительного времени не только в астрономии (Кеплер), но и в эстетике и искусстве Европы средневековья и Нового времени (Гете, немецкие романтики, Шекспир и др.).

А.А. Грицанов

ГАРОДИ (Garaudy) Роже (р. в 1913) - французский философ. Сторонник "персоналистского марксизма". За диссидентские взгляды исключен из ФКП (1970). Основные сочинения: "Христианская мораль и марксистская мораль" (1960), "Что такое марксистская мораль?" (1963), "От анафемы к диалогу" (1965), "Марксизм XX века" (1966), "Альтернатива" (1972), "Танец жизни" (1973) и др. Г. усмотрел в качестве главной духовной предпосылки творческого, гуманного марксизма своеобычно проинтерпретированную философскую доктрину Фихте: человек в границах такого подхода понимался как свободный, себятворящий деятельностный индивид. Согласно Г., любые теологические, антропологические и общественно-обусловливаемые трактовки сущности человека необходимо низводили его до статуса пассивного продукта социального тиражирования. Лишь сбои и сшибки в механизмах осуществления этого процесса были в состоянии продуцировать истинно человеческий тип людей, призванный преобразовывать окружающую действительность в направлении обретения индивидами аутентичного смысла бытия. Постигает их человек посредством создания экспериментальных "моделей", впоследствии проверяемых общественной практикой. Удушающий истинно человеческое в человеке метод "социалистического реализма", проявления которого Г. усматривал во всех сферах социальной жизни в СССР, должен был быть отвергнут и заменен совокупностью высоконравственных мифов, напоминающих "человеку о том, что он творец". В качестве одного из оснований такого мифа Г. видел своеобразно интерпретированную христианскую мораль вкупе с частью христианских догматов. Создав (вопреки духу античного рационализма) в общественной и духовной практике новую ипостась человека - личность; постулируя уникальность любых человеческих сознаний, ни одно из которых не может служить в качестве средства для другого; провозглашая сопряженную установку на отказ от эксплуатации человека человеком, - христианство, по мнению Г., во многом предвосхитило марксизм и поэтому нет и не может быть принципиальной грани между христианами и гуманистически ориентированными марксистами. И те, и другие, согласно Г., "живут в тяготении к бесконечному, только для первых бесконечное - в присутствии, для вторых - в отсутствии". Марксисты верят исключительно в человека, христиане без Бога в душе не видят человека. Г. подчеркивал, анализируя преемственность и генетическую идейную связь учения Маркса и идеалов истинного христианства, что "христианская теология в сравнении с марксизмом дает то, что средневековая алхимия осуществила в отношении современной ядерной физики: сон о невероятных трансформациях материи стал реальностью наших дней, эсхатологические требования любви и человеческого достоинства нашли условия воплощения в марксизме, но только не в ином, иллюзорном, а скорее в посюстороннем мире". Г. настаивал на той версии прочтения Маркса и Энгельса, согласно которой коммунизм трактовался не как жестко заданное состояние общества, а выступал скорее как высоконравственное гуманистически ориентированное "движение, уничтожающее нынешнее состояние". Ибо, утверждал Г., обещающие людям на Земле вечный Рай в лучшем случае способны к устройству "респектабельного Ада". Философско-социологическое творчество Г. было посвящено полемике со сталинско-брежневской ("советской") моделью социализма, борьбе против реакционно-религиозных интерпретаций сущности марксизма, развенчанию античеловеческой сущности реального коммунизма, создававшегося в СССР. "После отлучения Югославии в 1948, сталинских преступлений, признанных на XX съезде КПСС, после событий в Берлине, Познани и Венгрии в 1956 г., санкций против Китая 1958, клеветнических кампаний, приведших к расколу коммунистического движения, вторжения в Чехословакию... интеллектуальной инквизиции в Советском Союзе от дела Синявского до постыдной травли Солженицына, после взрыва антисемитизма в

Польше, а затем в Ленинграде, подавления польских забастовщиков, не считая прочего, - все как после всякой катастрофы. Так можно ли сказать, что речь идет об "ошибках"? Не следствия ли это самой системы? Системы не социалистической, а советской - творения Сталина и Брежнева? Как не задуматься над неизбежностью этого превращения и не попытаться понять социализм как сотворенный не только сверху, но и снизу?" Выступая одним из провозвестников идеи социализма "с человеческим лицом" - первой реальной попытки интеллектуальной критики общественно-экономической системы государств - членов "социалистического лагеря" с позиций гуманизма и нравственно-препарированного марксизма, Г. категорически отвергал любые аналогии между бюрократическим централизмом коммунистических диктатур и обществом подлинного социализма. Лидеры КПСС и СССР, неспособные, по мнению Г., "ассимилировать даже минимальную инициативу снизу, отвергая любую попытку обновления, они несут полную ответственность за теоретическую дегенерацию марксизма и преступную практику полицейской власти в России и странах-сателлитах. Больше всего они боятся социализма с человеческим лицом". Исследуя перспективы и потенциальные возможности гуманистической трансформации неизбывно сталинистского социалистического общества в странах "народной демократии", Г. обращал особое внимание на очевидную ограниченность любых попыток сведения этих общественно-преобразующих процедур к каким бы то ни было переделам собственности и властных полномочий. Коренным изменениям должны быть подвергнуты все духовные образования: школа, культурные учреждения, символы веры и жизненные смыслы. Политика истинных коммунистов-реформаторов призвана, с точки зрения Г., "...сотворить историю. Создавать не партию, а дух. У нас есть возможность выбора не между порядком и переменами, а между революционными конвульсиями и конструктивной революцией". Обращая особое внимание на самодеятельный, не скованный установками идеологического догматизма и партийного прагматизма характер желаемых общественных трансформаций, Г. неустанно подчеркивал: "Наша эпоха стремится к открытому обществу, члены которого не впадают ни в тоталитаризм, ни в индивидуализм, - к обществу, где существует единение полифонии, как в хорошо исполненном танце, открытость творчеству, грядущему, пророчествам и утопиям". В конце жизни Г. принимает ислам. (См. "Демократический социализм".)

А.А. Грицанов

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882-1950) - немецкий философ. Родился в Риге. Обучался в Петербургском университете. После событий 1905 в России переехал в Марбург, учился у Когена и Наторпа (последнего сменил на кафедре в 1922). В 1907 стал доктором философии. С 1909 - приват-доцент, с 1920 - экстраординарный профессор Марбургского университета. С 1926 - в Кельнском, с 1931 - в Берлинском, с 1946 и до конца жизни - в Геттингенском университетах. Основные работы: "Платоновская логика бытия" (1909), "Основные черты метафизики познания" (1921), "Аристотель и Гегель" (1923), "Философия немецкого идеализма" (ч. 1-2, 1923-1931), "Этика" (1926), "Проблема духовного бытия. Исследования к основоположению философии истории и исторических наук" (1933), "К основоположению онтологии" (1935), "Возможность и действительность" (1938), "Строение реального мира. Очерк высшего учения о категориях" (1940), "Философия природы. Абрис специального учения о категориях" (1950), "Эстетика" (рус. изд. -

1958) и др. Г. прошел путь сложной творческой эволюции и вобрал в критически переосмысленном виде идеи многих философов и направлений. Начинал как приверженец марбургской школы неокантианства, но уже к началу 1920-х под воздействием работ Гуссерля выступил с его критикой за "методологизм", "субъективизм" и "конструктивизм". Испытал влияние Шелера, в некоторых работах - Хайдеггера и Э.Гартмана. Особо же велико на него воздействие идей Аристотеля и Гегеля, повлиявших на становление окончательной (реалистической) позиции Г. Отсюда существующие в литературе оценки философии Г. этого периода как "модернизированного аристотелизма и схоластики" или "гегельянства, ограниченного в притязаниях кантианством". Получив кантианскую "прививку", Г. критически относился к построению (конструированию) философских систем, и тем не менее сам последовательно и методично разрабатывал собственную философию как систему, считаясь последним "системосоздателем" в европейской философии 20 в. Относя себя к сторонникам проблемного типа мышления (Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Кант), противопоставляя его системному типу (Бруно, Спиноза, Вольф, Фихте, Шеллинг, Гегель), Г. фактически сам попадает в этот ряд. Обосновывая познание как онтологический процесс, восстанавливая в правах онтологию в целом, Г. определял суть своей философии как реализм. В то же время в реалистических направлениях 20 в. он занимает совершенно особое положение как основоположник "критической онтологии" ("новой онтологии"). Еще одна этикетка приклеилась к его имени уже в конце 20 в. - "забытый философ" (так же и столь же справедливо ее соотносят и с именем Зиммеля). Исходное основание "критической онтологии" - критика трансцендентализма, упускающего из виду, что познание есть трансцентный (выходящий за пределы сознания) акт. Мышление двойственно-интенционально - мысля мысль, оно тем самым и через нее мыслит предмет, который, со своей стороны, есть нечто иное, но потому именно то, о чем мыслится мысль. Мышление ради мышления бесплодно, мысль всегда ради чего-то другого - сущего. Мысль и вещь неразличимы по содержанию, но по способу бытия они в корне отличны (мысль в духе, вещь - всегда вне духа). Познание - не конструирование, а именно "схватывание" действительности, уже существующей до и независимо от познающего. И хотя структура действительности во многом совпадает со структурой познания, полного их совпадения быть не может. Познание в каждый данный момент времени лишь увеличивает полноту и глубину "схватывания" действительности, никогда в нем не исчерпывающейся. Одновременно, расширяя собственные границы, познание расширяет и границы реальности. Второе исходное основание системы Г. - тезис о бытийном (онтологическом) единстве мира. Бытие многоаспектно. В нем различаются "наличное бытие" (существование) и "определенное бытие" (сущность) как его взаимосвязанные моменты, реальность и идеальность как способы бытия. Бытие обладает разной модальностью (возможность - действительность - необходимость). Возможным может быть лишь то, что было или будет реальным. Возможность действенна, что равнозначно ее необходимости. Это утверждение ведет к соотнесенности, к отождествлению наличного и определенного бытия (последнее надо лишь суметь "извлечь" из первого), реального и идеального бытия (хотя первое не исчерпывается во втором). Кроме того (и это самое главное), бытие "слоисто" (многоступенчато). Оно включает в себя четыре "слоя" (уровня): неорганический (физический), органический (биологический), душевный (психический) и духовный (идеальное бытие). Высшие "этажи" возникают на основе низших, закономерности которых присутствуют и в них ("закон возвращения"). "Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может". Высшие уровни не сводимы к низшим, наращивают в себе свободу как свою атрибутивность ("закон нового"). Каждый "слой" автономен и имеет собственную

внутреннюю детерминацию ("закон дистанции"). Отсюда критика Г. телеологизма как незаконного распространения категорий высшего слоя на низший. Нет и идеального (абсолютного) направляющего возникновение слоев фактора. С этим во многом связана и парадоксальность этической доктрины Г.: в силу абсолютного характера нравственного, но при исключении трансцендентности смысла необходимо постулировать атеизм для обоснования возможности свободного личностного деяния. Однако, хотя способы детерминации меняются на разных уровнях, хотя от уровня к уровню возрастает свобода, это не отменяет каузальных зависимостей, накапливаемых от "слоя" к "слою" и снижающих вариативность возможных проявлений, усиливая их необходимость ("закон детерминации"). (По Г., оказывается, что свобода есть необходимость.) Исходя из этих двух оснований, Г. приходит к формулировке сути "новой онтологии": в бытии необходимо различать формы существования и его категориальные структуры. Задача же "критической онтологии" - дать анализ категорий (как фундаментальных определений бытия) внутри каждого из слоев и вскрыть их взаимосвязи и соотнесенность. Познание, следовательно, в принципе является бытийным отношением (между сущим объектом и так же сущим субъектом). В процессе познания объект остается тем же, а изменяется субъект. Проникновение субъекта в объект всегда есть прирост некоторого "познавательного образования" в познавательном соотношении. При этом предмет познания всегда выступает в этом отношении "более чем предмет" - он есть не только познанное, но и непознанное (он как объект безразличен к познанию и его возможным в данный момент границам, он бытиен). Одному миру соответствует множество картин мира. Таким образом, онтологический подход понимает познавательное отношение как бытийное, т.е. позволяет постичь его в его встроенности во взаимосвязи жизни, в его дифференцированности по "слоям" бытия. Если бы все категории предмета, по утверждению Г., одновременно были категориями познания, то не могло бы быть ничего непознаваемого. Но мы во всех областях обнаруживаем непреодолимые границы познания, т.е. "избыточные категории бытия", которые не отражаются в сознании как его категории. Граница познаваемости проводится в предмете рубежом категориальной идентичности (к познаваемости же самих категорий она не имеет никакого отношения). Отсюда программа "дифференциального категориального анализа": разделение категорий на два царства: категории как только принципы бытия и категории как "также" и принципы познания (только в математике и логике, считает Г., можно говорить о действительном тождестве категорий). При соотнесении этих двух рядов категорий мы впадаем в неизбежную антиномичность. Только сознание может обладать познанием. Однако, с одной стороны, сознание должно выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне себя, т.е. поскольку оно познающее сознание, а с другой - сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, т.е. поскольку оно - познающее сознание. Коль нет тождества бытия и мышления - это противоречие в принципе представляется непреодолимым. Г. же говорит о том, что всякое категориальное изменение касается лишь познавательных, а не бытийных категорий (которые неизменны и инвариантны, суть предельны значения, к которым стремится и приближается познание). При этом "схватить" можно лишь то, что уже имеется в наличии, поэтому понятийное "оформление" категорий всегда вторично (они могут существовать и без понятийного "оформления"). Реальное же изменение категорий познания структурируется во всеобщем процессе приспособления человека к окружающему миру, протекающему на заднем плане всякого исторического прогресса познания, всякого изменения мыслительных форм и понятий, образуя его суть. К тому же процесс познания входит в более широкий процесс духовной жизни в истории, определяемый непрерывной ориентацией человека в мире как аспект

приспособления. В свою очередь, приспособление понимается Г. как категориальное изменение, разворачивающееся в историческом процессе духовно-культурной жизни. Это есть процесс развития категориальной идентичности (аппарат познавательных категорий содержательно приспосабливается к состоянию бытийных категорий). Механизм реализации этого процесса следует искать в четвертом духовном "слое" бытия во взаимодействии личностного и объективного духа. Личность при этом понимается как этический феномен, конституируемый единством актов, интенционально направленных на другие личности. Объективный же дух реально, помимо индивидуальностей, не существует, но есть их всеобщая обезличенная форма - царство ценностей. Взаимодействие личностного духа с объективным, их синтез порождает "объективированный дух", фиксируемый в произведениях искусства, философии, религии, науке, технике и т.д. Постоянное трансцендирование расширяет окружающий мир, увеличивает адекватность категориальной идентичности. Познание, в конечном счете, есть не что иное, как участие в сущем, "для-нас-бытие", того, что иначе существует лишь в себе. В своем обращении к бытию оно является сознательным участием духовного бытия в себе самом, его "для-себя-бытие" (смыслы познавания - проблема аксиологическая). Однако ценности не могут быть "схвачены" только познавательным отношением, они открываются прежде всего в отношениях "любви-ненависти", суть проблема этики и эстетики. В основе их постижения, согласно Г., - интуитивное "чувство ценности", эмоционально-трансцендентные акты их непосредственного и прямого "схватывания": акты воспринимающие (переживания субъекта), акты проспективные (предвосхищения субъекта: надежда, страх, беспокойство), акты спонтанные (полностью инициативны: вожделение, желание, воля). Эмоционально-трансцендентальные акты (в отличие от познания) наглядно, согласно Г., подтверждают существование действительности как реального мира.

В.Л. Абушенко

ГАРТМАН (Hartman) Эдуард (1842-1906) - немецкий философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины 19 в. Был вынужден отказаться от военной карьеры и занялся философией. В 1869 Г. опубликовал труд, прославивший его: "Философия бессознательного", выдержавший много изданий еще при жизни автора (десятое издание - 1890). Это главное произведение Г., хотя за ним последовало почти 30 больших и меньших сочинений. Важнейшие философские работы Г.: "Неокантианство, шопенгауэрианство, гегельянство" (1877), "Феноменология нравственного сознания" (1878), "Религиозное сознание человечества в его последовательном развитии" (1881), "Религия духа" (1882), "Эстетика" (в двух томах, 1886-1887), "Основная проблема теории познания" (1890), "Учение о категориях" (1896), "История метафизики" (в двух томах, 1899-1900), "Современная психология" (1901), "Мировоззрение современной физики" (1902), "Проблема жизни" (1906) и др. После смерти Г. была издана его "Система философии" в восьми томах. Г. писал также о спиритизме, о еврейском вопросе, о немецкой политике и т.д. Полное собрание его сочинений насчитывает около 40 томов. На формирование собственно философских взглядов Г. существенное влияние оказали идеи Шопенгауэра и Шеллинга, которые он намеревался соединить с концепцией Гегеля. Однако если Шеллинг и Гегель при построении философских систем придавали второстепенное значение научным данным, то у Г. появляется новая черта: он стремился достичь

согласованности умозрительно полученных данных с научными знаниями, добытыми индуктивным путем. Суть своей философии Г. определил как "синтез Гегеля и Шопенгауэра, с решительным преобладанием Гегеля и понятия о бессознательном, имеющегося в системе Шеллинга; абстрактные результаты этого синтеза соединены с индивидуализмом Лейбница и с современным естественнонаучным реализмом в конкретный монизм. Устранение умозрительной дедукции и полный отказ от аподиктической достоверности отличает мою философию от всех прежних рационалистических систем". Таким образом, в основании философской системы Г. были заложены несовместимые на первый взгляд идеи Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и современные ему достижения в области естественных и исторических наук. Труд Г. "Философия бессознательного" представляет собой первую попытку обобщения ранее существовавших представлений о феномене бессознательного, а также дальнейшее исследование его на основе синтеза разноплановых точек зрения рационалистического и иррационалистического толка. Такой подход к бессознательному был осуществлен Г. через призму признания его абсолютной ценности, так как бессознательное необходимо для человека и "горе тому человеку, который, преувеличивая цель сознательно-разумного и желая исключительно поддерживать его значение, насильственно подавляет Бессознательное". Итак, по Г., основа всего сущего - это бессознательное начало. Выдвигая аргументы в пользу признания бессознательного, Г. стремится определить его непреходящую ценность. Вот эти аргументы: бессознательное формирует организм и поддерживает его жизнь; бессознательное служит цели самосохранения всякого человеческого существа (это своего рода инстинкт); благодаря половому влечению и материнской любви бессознательное служит средством не только сохранения человеческой природы, но и облагораживания ее в процессе истории развития человеческого рода; бессознательное руководит человеком в тех случаях, когда его сознание не в состоянии дать полезный совет; бессознательное способствует процессу познания и ведет людей к откровению; бессознательное является стимулом для художественного творчества и доставляет удовлетворение в созерцании прекрасного. "Сознательный разум действует отрицательно, критически, контролируя, поправляя, измеряя, сравнивая, комбинируя, упорядочивая и подчиняя, выводя общее из частного, приводя частный случай к общему правилу, но никогда он не действует производительно, творчески, никогда не изобретает. В этом отношении человек вполне зависит от бессознательного, и если он теряет бессознательное, то он теряет источник своей жизни, без которого он в сухом схематизме общего и частного будет однообразно влачить свое существование". Признавая ценность бессознательного, Г. говорит и о тех минусах, которые свойственны этому феномену: руководствуясь им, всегда бродишь в потемках, не зная, куда оно заведет; следуя бессознательному, всегда ставишь себя в зависимость от случая, ибо заранее неведомо, придет ли к тебе вдохновение или нет; не существует никаких критериев для выявления вдохновения через бессознательное, поскольку только результаты человеческой деятельности дают возможность судить об их ценности; в отличие от сознания, бессознательное представляется чем-то неизвестным, туманным, чуждым; сознание является верным слугой человека, в то время как бессознательное заключает в себе нечто страшное, демоническое; сознательной работой можно гордиться, а бессознательная деятельность - вроде дара богов; бессознательное всегда предуготовлено, сознание же можно изменять в зависимости от приобретенных знаний и общественных условий жизни; бессознательная деятельность приводит к результатам, не поддающимся совершенству, в то время как над результатами сознательной деятельности можно продолжать работать, улучшая и совершенствуя

их; бессознательное зависит исключительно от аффектов, страстей и интересов людей, сознание руководствуется разумом, его можно ориентировать в нужном направлении. И вывод, который делает Г.: "Из этого сравнения несомненно вытекает, что для нас сознание важнее...". Казалось бы, вывод о важном значении сознания в жизни человека подводит к мысли о необходимости овладения бессознательным и расширения сферы сознательной деятельности. Однако каждый шаг на пути к победе сознания над бессознательным расценивается Г. не как торжество человеческого разума, а как продвижение от жизни к Ничто, когда "безумный карнавал бытия" превращается в "мировую скорбь". Таков основной вывод, вытекающий из гартмановской философии бессознательного. Вывод обосновывает важность бессознательного в жизнедеятельности каждого человека и человеческого рода, и, вместе с тем, переплетающиеся взаимосвязи между сознанием и бессознательным, которые существуют во внутреннем мире человека, но не всегда осознаются им. В том же метафизическом духе размышляет Г. и о целях развития мира и человеческого духа, о ценностях мира и жизни. Согласно Г., первоначально дух находился в состоянии покоя: существование воли и разума было обусловлено только потенциально. Однако в определенный момент времени абсолют переходит в деятельное состояние, обнаруживается. Результатом этого всего является творение мира, которое начинается с беспричинного и случайного перехода воли к жизни из потенции в акт, увлекая за собой и разум. Таким образом, возникает мир. Что такое природа, для кого светится звездное небо, какое дело нам, собственно говоря, до объективно-реальной единой природы? - ставит вопросы Г. Она совсем не касалась бы нас, если бы ее действия не побуждали дух к произведению субъективного мира явлений. Все чудеса природы, которые испокон веков поэты на тысячи ладов восхваляют на всех языках, только чудеса духа, которые он сам в себе производит. Как электрическая искра происходит от прикосновения наэлектризованных тел, так и жизнь духа вытекает из его взаимодействия с этой, самой по себе, безмолвною природой. Она (природа) пробуждает в духе дремлющую прометеевскую искру самосознания; она же открывает ему общение с другими духами. "Чудо природы" в том, что она, нагая, бедная содержанием, чуждая поэзии и по-видимому лишенная духовного содержания, открывает духу его бесконечное богатство и своим давлением побуждает его (дух) к произведению субъективных миров. "Чудо природы" разрешается только в том случае, если сам дух бессознательно устроил эту гармонию внешнего механического мира с внутренним миром субъективный явлений, т.е. посредством телеологии. Познание природы есть только посредствующая умозаключаемая переходная стадия для самосознания духа, имеющая для нас цену только как средство, а не как цель. От духа к духу через природу - таков девиз, которым Г. оканчивает свой анализ природы как средства для духа. Но тогда возникает вопрос: какова цель мирового процесса? Целью процесса не может быть свобода, потому что она есть только страдательное понятие, т.е. отсутствие принуждения. Если где и искать цель мирового процесса, то это на путях развития сознания. Почему на пути сознания? Потому что именно здесь мы четко фиксируем решительный и постоянный прогресс, постепенное повышение (начиная с возникновения первичной клеточки до современного состояния человечества). Но остается еще один вопрос: сознание действительно конечная цель, т.е. цель сама по себе, или же в свою очередь она служит только другой цели? Целью само по себе сознание, разумеется, не может быть, потому что сознание, согласно мнению Г., - это страдание, в том смысле, что уже рождается оно на свет через боль, не говоря о том, что через трудности и муки сознание поддерживает свое существование. Каждый новый этап в развитии сознания преисполнен и искуплен болью. И что дает оно (сознание) взамен этой боли? Пустое самоотражение? В этом

смысле можно не сомневаться, что конечная цель мирового процесса, которому сознание служит средством, состоит в том, чтобы осуществить возможно большее достижимое состояние счастья, т.е. безболезненность. Итак, конечная цель мирового процесса есть отсутствие мирового страдания, зла. Но как это возможно? Учитывая, что строй мира целесообразен, то слепая воля будет в конце концов побеждена и уничтожена. Это произойдет через рост сознания. Сознание вступит в борьбу с волей и искупит бытие мира через посредство коллективного самоубийства всего человечества. Итак, через развитие сознания и умножение числа сознательных индивидуумов, в человечестве сосредоточится большая часть проявляющегося в мире духа и тогда исчезновение человечества уничтожит и весь вообще мир. Таким образом, разум должен исправить то, что испортила неразумная воля. Итак, полная победа логического над нелогическим (сознания над волей) должна совпасть, согласно Г., с временным концом мирового процесса - со светопреставлением. Иначе говоря, наш мир можно рассматривать как наилучший из возможных, но из этого еще не следует, что этот мир хорош, напротив - в нем столько зла, что его существование следует рассматривать как дело неразумной воли, и поэтому он должен быть уничтожен. Таким образом, оценка действительного бытия оказалась у Г. в конечном счете совершенно пессимистической, а его этика объявила всякое стремление людей к счастью недостижимой иллюзией. В своих поздних работах Г. неоднократно возвращался к уточнению содержательного смысла бессознательного, говоря о необходимости рассмотрения нескольких значений данного понятия. Необходимо различать, по Г., физически, гносеологически, психически и метафизически бессознательное. "Физически бессознательное" относится к сфере физиологической деятельности человека, "гносеологически бессознательное" рассматривается в плоскости познавательных способностей человека, "метафизически бессознательное" - это прерогатива "абсолютного сознания". Кроме этого Г. различает "относительное" и "абсолютное" бессознательное. Философия бессознательного Г. оказала заметное влияние на дальнейшее изучение данной проблематики. К примеру, сравнительный анализ теоретических положений Г. и фрейдистских конструкций показывают, что в гартмановской философии содержатся многие элементы, позднее вошедшие в психоаналитическое учение Фрейда. Важным оказывается в данном случае то, что Г. выдвинул понятие "психически бессознательного", которое стало основным концептом психоаналитического учения Фрейда. В этом отношении теоретические постулаты и утверждения Г. о бессознательном часто рассматриваются как один из важных философских истоков возникновения психоаналитических идей.

А.А. Легчилин, Т.В. Медведок

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592-1655) - французский философ и математик. В 1614 получил степень доктора теологии в Авиньонском университете, в 1616 - сан священника. Преподавал философию в г. Эксе (до 1622). С 1626 - каноник кафедрального собора в г. Дине. В 1645 приглашен профессором кафедры математики Королевского колледжа в Париже. Был дружен с Гоббсом и Кампанеллой, состоял в переписке с Галилеем. Основные произведения: "Парадоксальные упражнения против аристотеликов" (1624), "О жизни и нравах Эпикура" (1647), "Свод философии Эпикура" (1649), "Свод философии" (1658). Испытал влияние скептицизма. Выступал против Декарта, картезианства и господствовавшей в то время аристотелевско-схоластической картины мира. Извлек

из забытая наследие античных материалистов и дал ему блестящую по эрудиции и глубине мысли интерпретацию, обновил эти учения современными ему достижениями науки и философии. Свою философскую систему Г. делил на три части: логику, физику и этику. Логику трактовал широко, как включающую в себя собственно логику, теорию познания и методологию. Понимал ее как науку о правилах, канонах, нормах, законах достоверного познания, необходимых для "врачевания духа" от "мрака невежества". Г. последовательный сенсуалист, рассматривающий идеи как результат умственной переработки данных чувств. Отсюда его критика схоластики и рационализма. Однако Г. допускал, что идея Бога мыслится на основе врожденной склонности разумной души. В целом рассматривал логику как условие физики. Физика строится им как натурфилософия на основе атомистики Эпикура. Все состоит из атомов, движение атомов задается силой, которой их наделил Бог. Наряду с атомами существует пустое пространство, без которого невозможно движение. Все тела - результат комбинаций атомов. Животные и человек суть тела, но они обладают чувственной душой как принципом движения организма. Чувственная душа материальна, состоит из атомов и умирает со смертью тела. Человек же наделен еще и разумной душой, созданной Богом, не материальной и бессмертной. Физика - центральное звено в концепции Г., но сам он рассматривает ее лишь как условие этики, исследующей вопросы о том, как следует жить в этом мире, чему содействует его познание. Этика при этом трактуется с позиций эвдемонизма. Бейль охарактеризовал Г. как величайшего философа среди ученых и величайшего ученого среди философов своего времени.

В.Л. Абушенко

ГВАРДИНИ (Guardini) Романо (1885-1968) - немецкий католический философ и теолог итальянского происхождения. Изучал политические и естественные науки в Берлине, Мюнхене, Тюбингене, философию и теологию - во Фрейбурге и Тюбингене. Католический священник (с 1910), магистр теологии (1915), приват-доцент в Бонне (1921), ординарный профессор философии религии и католического мировоззрения в Берлине (1923). Отстранен от преподавания и лишен звания профессора нацистами в 1939. Вернулся в университетские аудитории в 1945. Профессор в Тюбингене (1946) и в Мюнхене (1949). Основные философско-теологические сочинения: "О духе литургии" (1917, в течении пяти лет переиздавалась 12 раз), "Противоположность. Опыт философии жизненно-конкретного" (1925), "Киркегоровская идея абсолютных парадоксов" (1929), "Человек и мысль. Исследование религиозной экзистенции в великих романах Достоевского" (1932), "Христианское сознание. Исследование о Паскале" (1935), "Ангел в "Божественной комедии" Данте" (1937), "Мир и лицо" (1939), "К истолкованию "существования" у Райнера Мария Рильке" (1941), "Форма и содержание пейзажа в поэтическом творчестве Гельдерлина" (1946), "Свобода, милость, судьба" (1948), "Конец нового времени" (1950), "Власть" (1951), "Забота о человеке" (1962), "О Гете, о Фоме Аквинском и о классическом духе" (1969) и др. Основания миропредставления Г. являли собой религиозную версию философии экзистенциализма и персонализма. Г., вслед за Дильтеем, Зиммелем и Шелером, отвергал позитивизм и абстрактный рационализм, усматривая смысл философствования в постижении "конкретно-живого" (целостности, порожденной "нераздельными" и "неслиянными" моментами) в существовании людей. Познание, по Г., есть "конкретно-жизненное отношение"

конкретного человека к конкретному предмету. Следуя парадигме Николая Кузанского и развивая ее, Г. постулировал универсальный статус идеи и явления противоположности в рамках повседневной жизни людей (на анатомо-физиологическом, эмоциональном, интеллектуальном и волевом уровнях). Противоположность, по Г., - род "явленности", действительная и созидательная основа жизни. Г. вычленяет три главных группы противоположностей: интраэмпирические (акт и строй или динамика и статика, форма и полнота, целое и жизненно особенное); трансэмпирические (творческий акт и порядок или производство и расположение, изначальность и правило, овнутрение и выхождение из себя или имманенция и трансценденция); трансцендентальные (родство и обособленность, членение и связность). Все эти элементы, по мысли Г., стремятся и способны в известном смысле - и в бесконечном числе вариантов - взаимозависеть, что продуцирует имманентные напряжения всей системы. Диады противоположностей, согласно Г., образуют "энантиологические ряды" - или первичную структурную противоположность - последняя охватывает все, подлежащее осмыслению. Это и является предметом "энантиологической социологии". Процессы постижения мира Г. трактует как "конкретно-жизненное отношение" конкретного человека к конкретному предмету или явлению: интуиция и рациональное познание оказываются таким образом взаимообусловленными, не встречаясь в чистом виде. Анализируя в контексте "внутренней саморазорванности" античеловеческий характер и планетосоразмерный масштаб мировых войн 20 в., Г., в частности, стремился изыскать ответы на вопрос о сути культуры людей, ее моральной и жизненной ценности. По убеждению Г., традиционная гуманистическая культура Европы, основанная на возрожденческом провозглашении высшей ценностью оригинальности человека, на тезисе о "гениальности в индивидуальности" романтизма, умирает: в мире "невозможны боги" и "господствует техника". Человек теряет собственное положение смыслового центра мироздания. По мнению Г., "наука больше не должна заботиться о ценностях, ее дело - исследовать, независимо от того, что из этого выйдет; искусство существует только для самого себя, и его действие на человека его не касается; сооружения техники - это произведения сверхчеловека и имеют самостоятельное право на существование; политика осуществляет власть государства, и ей нет дела ни до достоинства, ни до счастья человека...". Техника, попавшая в распоряжение государственной машины власти, согласно Г., порабощает в первую очередь людей; современные технические системы в условиях индустриальной цивилизации не допускают автономного существования саморазвивающейся творческой личности; злоупотребления властью в итоге становятся не столько вероятными и возможными, сколько неизбежными. Г., тем не менее, усматривает потенциальные возможности противодействия людей такому ходу событий: отказываясь от свободы индивидуального саморазвития и творчества, человек призван "всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти самое существенное. Едва ли случайно слово "личность" постепенно выходит из употребления, и на его место заступает "лицо" (Person). Это слово имеет почти стоический характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, тем не менее, может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиде. На ту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее - не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу... Каждый, будучи однажды поставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен". Совокупность именно таких людей, с точки зрения Г.,

конституируют совершенно нетрадиционную для европейской социальности общность: "...масса... не есть проявление упадка и разложения... это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно". Благоговейно воспринимая бытие, человек, согласно Г., должен учиться видеть и созерцать мир, как бы даже "не желая" его. По мнению Г., таким даром владели благороднейшие мыслители - в частности, святой Фома и Гете: "Во взгляде Гете и Фомы есть благоговение, оставляющее вещи такими, каковы они есть в себе. Это - взгляд ребенка, доверенный взрослому... Он видит великое и малое, благородное и низкое, видит, как сплетены друг с другом жизнь и смерть...".

А.А. Грицанов

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

машины желания и начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, танатос выскакивают, как "бог из машины". Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие иллюзии, эффекты. Так оказывается раздавленным все производство желания". В 1970-х, совместно с Делезом, разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. - Делеза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и "непониманием шизофренического фона". Психоанализ в таком контексте "похож на капитализм - его собственным пределом является шизофрения, но он непрестанно этот предел от себя отталкивает, как бы заклиная...". По мнению Г. и Делеза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных "наложений и редукций в теории и практике": сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи. С точки зрения Г. и Делеза, психоанализ - в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа (см. Эдипов комплекс) - объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме: "Мы не хотим сказать, что психоанализ изобрел Эдипа. Он удовлетворяет спрос, люди приходят со своим Эдипом. Психоанализ на маленьком грязном пространстве дивана всего лишь возводит Эдипа в квадрат, превращает его в Эдипа трансфера, в Эдипа Эдипа. Но и в семейной, и в аналитической разновидностях Эдип является по своей сути аппаратом репрессии, направленным против машин желания, а ни в коем случае не порождением бессознательного самого по себе... Эдип или его эквивалент... инвариантен. Это - инвариант отклонения сил бессознательного... мы нападаем на Эдипа не от имени обществ, в которых его не было, но от имени общества, где он присутствует повсеместно, - нашего капиталистического общества". Согласно Г., "Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного". Квалифицируя шизоанализ ("активистский анализ, анализ либидинально-экономический, либидинально-политический") и как одну из форм микрополитической практики, и как достаточно эффективное средство макросоциальной прогностики, Г. обращал особое внимание на "фашистские инвестиции" как "на уровне желания", так и "на уровне социального поля". Согласно Г., "... или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желанием будут манипулировать силы угнетения, репрессии, угрожающие - в том числе изнутри - революционным машинам". Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г. полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования: "Революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют пуританскую концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения... - отмечал Г., - этому

фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания". Стремясь реконструировать мыслимые процедуры обновленческих общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов "демократического капитализма" вкупе с материальными стандартами "общества изобилия", Г. в 1972 утверждал, что "нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не станут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут... и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции". Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 ст., Г. - Делез весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы "Означаемое - Означающее", стремясь оттенить "диффузность" этого понятия, "списывающего все на обветшалую машину письма". В контексте их концепции, по утверждению Г., очевидно, что "принудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования". Г. полагал, что означающее правомерно понимать как "знак великого Деспота (эпохи письма)", который, "исчезая, оставляет отмель, разложимую на минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними". Акцентируя в этом аспекте "тиранический, террористический, кастрирующий характер означающего", а также высказывая сомнение в том, "работает ли означающее в языке", Г. делал вывод, что само по себе Означающее - "колоссальный архаизм, уводящий к великим империям", и подлежит замене моделью Ельмслева, в границах которой "потоки, содержание и форма" обходятся без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г. - Делеза являлся поиск "линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре". Г., совместно с Делезом, принадлежит авторство "ризомной" концепции (см. Ризома). Принимая активное участие в различных акциях левого движения ("... в двадцать пять лет я был вполне счастлив, будучи одновременно троцкистом, анархистом, фрейдистом, последователем Лакана и плюс к тому еще и марксистом"), Г. "ускользнул" /полностью в соответствии с духом собственного миропонимания - А.Г./ от какой бы то ни было организационно-идеологической ангажированности в ипостаси взаимных симпатий с руководством ФКП или СССР (по мнению Г., "оплотом бюрократизма"). (См. также Анти-Эдип, Событийность, "Смерть Бога", Шизоанализ, Машины желания, Номадология, Ризома, Эротика текста.)

А.А. Грицанов

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770- 1831) - немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Разработал теорию диалектики на основе философии абсолютного (объективного) идеализма. С 1788 по 1753 - студент Тюбингенского теологического института (вместе с Шеллингом и Гельдерлином), с 1794 - домашний учитель (Берн, Франкфурт), с 1801 по 1806 - преподаватель Йенского университета, в 1808-1816 -

директор гимназии в Нюрнберге, в 1816-1818 - профессор Гейдельбергского, а с 1818 и до конца жизни - Берлинского университетов. Становление философских воззрений Г. начинается с усвоения античного классического наследия. Греческий мир, его духовная культура, философия станут для него навсегда своеобразным духовным отечеством, а в государстве древних эллинов Г. найдет искомый идеал нравственно-эстетического состояния общества. Г. глубоко изучает и современное ему общество - его политику, экономику и культуру, близко знакомится с литературой Просвещения Германии, Франции и Англии. Постепенно все научные дисциплины того времени входят в орбиту его изучения. Именно благодаря этой энциклопедичности и присущему ему искусству систематизации Г. сумел переработать и обобщить в рамках своего учения чуть ли не весь материал современного ему человеческого знания. Хотя в первую очередь его интересы всегда были связаны с историческим знанием, проблемами истории человеческого духа. После довольно длительного периода переосмысления достижений современной ему философии Г. начинает самостоятельную академическую деятельность в Йене; вначале, как и Шеллинг, в качестве последователя критической философии Канта и Фихте, затем как единомышленник Шеллинга и, наконец, после поворота последнего в сторону теософии, Г. порывает с системой абсолютного тождества и приступает к разработке собственного оригинального учения. Об этом разрыве он впервые заявил в "Феноменологии духа" (1807), написанной им в Йенский период. Однако осознание своей задачи и формулировка ее основной идеи в виде абсолютного духа как бесконечно законченного в себе бытия, открывающего себя в процессе познания, были осуществлены еще в более ранний - Франкфуртский период творчества, когда Г. наметил в общих чертах трехчленное деление своей системы: 1) абсолютный дух, как он существует "в себе" или "идея в себе", составляющая предмет логики; 2) дух в своем "инобытии", как он является чем-то внешним "для себя", в качестве природы (натурфилософия); 3) дух, достигший себя "в себе и для себя" и завершивший свое необходимое развитие (философия духа). Каждая из этих частей подразделяется далее по триадическому принципу диалектики. Эта схема будет реализована Г., однако, в работах более позднего периода. Первым крупным произведением, ставшим своеобразным введением в систему Г. и в то же время выражением всей его системы абсолютного идеализма, стала "Феноменология духа". Посвященная анализу форм развития или явлений (феноменов) знания, она была подготовлена к печати в 1805-1806, а опубликована в 1807 под названием "Система науки. Первая часть. Феноменология духа" (одним из заголовков книги является также "Наука об опыте сознания"). Несмотря на уведомление о будущих публикациях "прочих частей" гегелевской философии, последние в свет так и не вышли, и "Феноменология духа" навсегда осталась не только первой, но и единственной частью его системы в данной редакции. Начиная с 1812, Г. радикально изменит структуру своего учения, в котором феноменология уже не будет фигурировать в качестве самостоятельного раздела. Изложенная кратко по новой схеме в "Энциклопедии философских наук", его система предстанет уже как состоящая из логики, философии природы и философии духа, как она и подается в традиционном изложении. В связи с этим в истории философии постоянно возникал ряд вопросов относительно соотношения "Феноменологии духа" и новой системы Г., а также ее первой части - логики. В самом деле, круг вопросов и их решение в логике - первой части нового варианта его системы - и в "Феноменологии духа" как первой (и единственной) части ее исходного варианта, не совпадают, ибо основополагающая часть содержания "Феноменологии духа" была затем включена Г. в третью часть его системы - философию духа. С другой стороны, "Феноменологию духа" можно считать своего рода введением к гегелевской логике, а, следовательно, и всей его философии в

целом, так как кульминационным пунктом работы стало дедуцирование Г. понятия абсолютного знания, что, по сути, является своеобразным предвосхищением и результатом "Науки логики" и всей его системы. И все же "Феноменология духа" остается во многом как бы самостоятельным произведением, стоящим несколько особняком по отношению к гегелевскому философскому наследию в целом. Сам Г. не оставил однозначного и ясного ответа на этот вопрос; известно, что в более поздние годы Г. так и не пожелал внести какие-либо серьезные изменения в текст работы, хотя был в значительной мере не удовлетворен им. Не случайно, что вокруг данной работы в истории философии возник ореол таинственности и загадочности (так, Маркс назвал ее "истинным истоком и тайной гегелевской философии"), связанные не только с трудностями установления ее места и роли в процессе становления гегелевских идей, но и с проблемой интерпретации самой сути изложенной в ней концепции. Отсюда и очень непростая судьба работы, которая в 20 в. окажется чуть ли не самым читаемым философским произведением - и не только гегелевским - при том условии, что во время жизни мыслителя книге так и не была дана достойная ее высокая оценка, - более того, она не была признана не только официальными, но и неформальными кругами его современников, включая и его тогдашнего ближайшего друга и сподвижника - Шеллинга. Начиная примерно с конца 1930-х и по настоящее время, в западной историко-философской традиции вокруг "Феноменологии духа" возникла многочисленная литература различного рода ориентации и жанров, вместившая в себя самые разные, вплоть до противоположных, версии ее толкования - неомарксистские, экзистенциалистские, феноменологические, герменевтические и др. Среди авторов, специально занимавшихся текстом данной работы и оставивших нам свои варианты его интерпретаций, можно назвать имена таких известных зарубежных мыслителей, как Лукач, Хайдеггер, Маркузе, Адорно, Хабермас, Ж.Ипполит, Кожев, Сартр, Гадамер, Р.Норман, А.-Ж.Лабарьер, Деррида и др. Тем не менее, правомерно полагать "Феноменологию духа" не только как "тайну", но и как своего рода "исток" гегелевской философии (Маркс); как предпосылку и одновременно квинтэссенцию его новой системы. Идея "чистого знания", совпадающего с предметом, а также наука, предметом которой и является логика, впервые дедуцированы Г. именно в "Феноменологии духа", которая в то же время содержит в себе краткое изложение всей сути его философии: абсолютное знание являет собой высшую форму развития абсолютного духа, выражающего собой безусловную полноту всей действительности и в то же время являющегося самой этой единственно подлинной действительностью. Ступени развития действительности вообще и истории человечества в частности, а также ступени развития философии являются формообразованиями абсолютного духа, сущность которого состоит в процессе самопознания. Этой его целью является он сам, познающий себя самого в историческом процессе и тем самым сам себя осуществляющий. Примерно об этом мы и читаем в выводах "Феноменологии духа", согласно которым сознание познает свой предмет и на высшей ступени этого познания оказывается, что познание предмета сознанием было лишь познанием духом себя самого. Другое дело, что если система Г. излагает или охватывает собой весь мир как целое, как исторический процесс, развитие которого идет параллельно развитию человечества и его познания, то "Феноменология духа" акцентированно ориентирована исключительно на историю развития человеческого сознания как процесса овладения им предметом, а значит - самим собой. В Предисловии к "Феноменологии духа", которое, по словам одного из забытых философов того времени - А.Гайма, можно было бы назвать сочинением "О различии между системами философии Шеллинга и Гегеля", автор акцентировал главный пункт этого различия, повлекший за собой все остальные, - философия, по Г., должна быть наукой, а последняя

возможна только в форме системы. Форма науки, в свою очередь, предполагает ее всеобщую понятность (экзотеричность), пригодность для преподавания и изучения, отсюда резкая критика Г. эзотерической, интуитивной философии Шеллинга (хотя, надо заметить, что само имя его оппонента в тексте ни разу не упоминается). Первым и необходимым условием экзотерической по форме философии должно быть, по Г., специфическое понимание самого исходного начала, или принципа философствования, который следует понимать не только как субстанцию, но и как субъект, т.е. активное, движущее начало всех изменений, которое, однако, осознает себя таким только в результате долгого пути развития через последовательное развертывание всего имплицитно в нем предполагаемого. Г. очерчивает главную цель развития абсолютного духа в качестве абсолютного знания или науки об абсолютном духе, к которой он непрерывно восходит от непосредственного (низшего) знания через ряд ступеней к знанию обоснованному, опосредствованному. Соответственно феноменология, как своего рода "лестница знания", и должна была помочь индивиду встать на путь истинного философского мышления - абсолютного знания, отталкиваясь от непосредственного чувственного опыта. Г. развивает также и свою, ставшую поистине сакраментальной, идею об историческом характере философской истины, рассматриваемой им как процесс, в котором имеет место диалектика относительного и абсолютного, истины и заблуждения. Таким образом, "Феноменология духа" должна была систематически понять путь индивида к чистой науке, истинному знанию во всем его объеме, исследуя и изображая, опять-таки во всей полноте а также необходимости, все ступени (формы, явления, феномены, этапы, образования и т.п.) знания (сознания). Будучи чрезвычайно сложным для понимания и не совсем традиционным концептом, этот "являющийся дух" требовал совершенно особых приемов феноменологического описания его истории, из которых и складывается очень специфический стиль и язык всей работы. В отечественном гегелеведении прошлых десятилетий, занятом по преимуществу теоретической реконструкцией и анализом идей системности и историзма, проблема языка гегелевской феноменологии (как и философии в целом) осталась за редким исключением почти незамеченной, в то время как на Западе, особенно в англо-американской аналитической традиции, ей уделяется серьезное внимание, благодаря чему идет процесс переосмысления роли и места идей немецкого мыслителя в контексте т.наз. "лингвистического поворота". Во Введении Г. кратко излагает "схему" движения являющегося духа, которая затем обрастает реальной "плотью" и "кровью" в ходе последующего развертывания содержания в основной части. Путь от обычного каждодневного сознания к науке раскрывается философом как единый диалектический процесс, при рассмотрении которого особое значение приобретают вопросы о начале и, соответственно, обусловленности этого последнего. По Г., дух не есть простое, непосредственное тождество; он изначально открывает в себе нечто отличное от себя, раздваиваясь на сознание и предмет. В процессе развития он затем преодолевает это раздвоение, достигая конкретного тождества. На протяжении всего феноменологического исследования мы и имеем дело с сознанием и его предметом: сознание познает предмет, сравнивает свое знание о предмете с самим этим предметом, проверяет их соответствие (в котором, по Г., и заключается истина). Стремясь к абсолютному знанию, сознание должно освоить весь опыт, достигнув такого знания, в котором сознание (понятие) и предмет совпадут. Тем самым, исходным пунктом обычного индивидуального сознания, а также всей теории познания (а значит и феноменологии) становится соотношение сознания и предмета, независимого от него. Одновременно Г. усматривает в этом раздвоении и основной принцип развития сознания и главный метод выполнения феноменологией собственной задачи. Тезис об изначальном противостоянии друг другу сознания и независимого от него предмета на первый взгляд кажется не

согласующимся с исходным принципом гегелевской философии, согласно которому только дух является действительным. Однако сам мыслитель решал эту проблему в русле идей своего выдающегося предшественника - Шеллинга, который еще в "Системе трансцендентального идеализма" отмечал, что на начальной стадии своего развития сознание просто не знает, что независимый от него предмет не является таковым; преодолевая этот предмет и переходя тем самым от одной ступеньки (ср. с "эпохами" Шеллинга) лестницы своих формообразований к другой, оно тем самым узнает, что предмет был в нем самом (был им) и вся борьба за его преодоление была борьбой духа с самим собой. Но такого рода истина, как уже отмечалось, открывается только на ступени абсолютного знания, когда дух превратится, наконец, в самого себя. Вся же предшествующая история развития сознания "протекала, как скажет Г., как бы за спиной сознания". Следует отметить и то, что, анализируя диалектику взаимодействия сознания и предмета, Г. в самом предмете также выделяет два важных момента, рассмотрение соотношения которых и становится предметом исследования всей феноменологии. Имеется в виду двоякое отношение сознания к предмету: оно должно соотноситься с ним и в то же время отличаться от него, благодаря чему только и становится возможным знание (по Г., знание - это и есть предмет как он является в сознании). Однако предмету принадлежит, по Г., и отличное от сознания, ему самому присущее бытие, поэтому философ отличает это, т.наз. "бытие в себе" от отнесенного к сознанию "бытия для другого". Вся лестница формообразований или ступеней являющегося сознания выстраивается только благодаря тому, что сознание постепенно, на всех этапах своего развития отделяет, а затем сравнивает явление предмета и его сущность. Это только потом оно осознает тот факт, что "бытие в себе" вовсе не находится вне сознания, а также существует для него; пока же это сравнение осуществляется непроизвольно, как бы сказал Шеллинг, "бессознательно". Точно так же, непроизвольно осуществляется и следующий за сравнением переход сознания от одной его формы к другой. В основе этой динамики, по Г., лежит противоречие между предметом и его понятием, явлением и сущностью, "бытием для другого" и "бытием в себе". Несоответствие двух этих моментов вынуждает сознание радикально пересмотреть, а затем и изменить свое знание о предмете, чтобы добиться соответствующего совпадения. С этого момента все, что ранее претендовало на статус знания о действительном предмете, низводится в область ложных представлений о нем; в свою очередь, то, что полагалось в роли "бытия в себе" (сущности) предмета, становится ныне единственно подлинным предметом. Сам Г. пишет об этом следующее: "...вместе с переменою знания в действительности изменяется и сам предмет", так как это знание было ни чем иным как знанием предмета. Поднявшись на новую ступень на лестнице своих формообразований, являющийся дух изменяет свое знание о предмете и вновь начинает сравнивать это свое, уже новое знание, с новым предметом и вновь это "бытие в себе" предмета оказывается "бытием для другого", поэтому на сцене опять появится следующая форма духа и т.д. Благодаря этому и развертывается процесс последовательно возникающих одна из другой форм сознания, и все это, по мысли Г., происходит "без ведома самого сознания". Этот необходимый ход сознания и составляет, по Г., предмет науки феноменологии, разница между которой и ее предметом состоит в том, что в феноменологии этот непроизвольно пройденный сознанием путь осуществляется в ясной и сознательной форме; здесь, на арене феноменологии, как бы воочию прокручиваются разнообразные стороны движения сознания, все его предметности, позиции, иллюзии и многое из того, что совершается как "за его спиной", так и "перед" самим сознанием. Описанная выше схема или, как ее было принято называть в марксистском гегелеведении, диалектика развития сознания, воплощается далее в основном тексте работы в

виде последовательного перехода от одной формы являющегося сознания к другой. В роли основополагающих здесь выступают Сознание, Самосознание и Абсолютный субъект, которые, в свою очередь, распадаются внутри себя на производные феномены. Г. последовательно вычленяет а затем анализирует эти три основных формы духа, уделяя больше всего внимания последней - абсолютному субъекту, и исследуя многообразные формы духовной деятельности людей: нравственность, религию, в определенной мере искусство и философию. Те опыты, которые дух начинает производить над собой с целью возвыситься до абсолютного знания или системы науки, начинаются с так называемой чувственной достоверности на ступени сознания. Предмет дан здесь сознанию непосредственно, с помощью чувств. Кажущийся индивидуальным, конкретным, богатым признаками, он оказывается, однако, при дальнейшем его познании только абстракцией, лишенной какого-либо конкретного содержания. Изменение предмета ведет к изменению сознания, которое хотя и познает его опять-таки в качестве некоего непосредственного предмета, но пытается увидеть его в его истинности, в связи с другими предметами, в его определенности. На ступени восприятия сознание снимает истинность чувственной достоверности, хотя и не превращает ее в ничто. Г. развертывает здесь свою знаменитую трактовку понятия отрицания и его диалектического характера. Сознание, т.о., опять имеет дело с предметом, сохраняя непосредственность чувственного, но это уже непосредственность общего, а не единичного. Предмет един, но он видится как обладающий многими свойствами, т.е. воспринимающее сознание познает его как единое и многое одновременно. Сознание оказывается не в силах задержаться на этой ступени своего развития: внутренняя диалектика заставляет его изменить свою точку зрения, выявить противоречие на этой ступени и, преодолев его, продвинуться на новую. Противоречивый предмет (как совокупность свойств вне единства и одновременно единое вне свойств) должен быть снят, а с ним и его сознание, которое поднимется теперь на ступень рассудка, ищущего основание. То, что воспринимающее сознание считало существенным, существующим самим по себе, рассудок объявляет несущественным, внешним. Если внешнее есть проявление, тогда основание есть внутреннее, закон, сущность. Таким образом, для воспринимающего сознания определенности (свойства) предмета казались независимыми друг от друга и от самого предмета и в то же время зависимыми от последнего; рассудок легко разрешает это противоречие, утверждая, что все эти определенности есть проявление сущности. Рассудок идет, таким образом, дальше, не довольствуясь восприятием отдельных вещей; он обнаруживает связь между явлениями и возвышается до понятия их внутренней сущности, закона, а последний, по Г., выражает всеобщую, не изменяющуюся связь определенностей, их тождество. Поскольку деятельность рассудка выражается в том, что он в различном открывает тождественное (закон), а в тождественном - различие (многообразие явлений), то такой предмет нельзя уже считать предметом рассудка, да и такой рассудок превращается в самосознание, отличающее себя само от самого себя и знающее, что отличное от него в то же время тождественно с ним. На ступени самосознания предмет и сознание тождественны, т.к. сознание имеет самого себя объектом и т.обр. отличает себя от самого себя. Сознанию противостоит уже не другое, не предмет, независимый от него: "бытие в себе" и "бытие для другого" совпадают и сознание становится свободным (т.е. не ограниченным внешним предметом). Но, как скажет Г., всего этого само самосознание о себе еще не знает; оно должно познать себя, свою сущность и тем самым оно становится своим предметом. Предмет здесь одновременно и отличается от самосознания и есть само это самосознание. Оба существуют и для себя и для другого, т.к. на этой ступени это одно и то же. Самосознание оказывается как бы раздвоено. По Г., это отношение

между "видами" одного, но раздвоенного самосознания можно представить следующим образом: первое признает себя в другом, а другое - в первом, и оба "признают это свое признание". Между ними идет борьба, в которой одно снимает (не уничтожает!) другое, отнимая (одно у другого) самостоятельность. Первое, таким образом, становится самостоятельным, второе - несамостоятельным. Исходной формой самосознания становится самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство. Дальнейшая диалектика развития приводит к превращению каждой из этих сторон в свою крайность; раб благодаря труду и сопровождающей его познавательной деятельности становится свободным - господином, не зависящим ни от кого в своем сознании. Такая полная независимость от условий жизни и существования делает сознание стоическим, отказывающимся от какой бы то ни было действительности вообще. Но эта черта, в положительном смысле отличавшая стоическое сознание от рабского, оказывается при дальнейшем развертывании уязвимой для стоика, т.к. она мешает ему реализовать главную по сути цель самосознания и духа вообще - осилить эту действительность, превращая тем самым сознание в скептическое. Раздвоение сознания в самом себе становится сутью этого формообразования, однако, как только то, что живет в скептическом сознании, становится и для него тем, что оно есть в себе, - оно переходит на новую ступень своего развития, которую Г. очень образно назовет несчастным сознанием. Раздвоение этой формы сознания оказывается столь велико, что свои моменты оно представляет как две абсолютно независимые действительности, из которых одна (та, в которой оно живет) видится ему изменчивой, а другая - вечной (божественное сознание). Несчастье сознания заключается в тщетности поисков его неизменной сущности, которая постоянно от него ускользает, не позволяя восстановить утраченное единство. Однако и для сознания приходит пора перестать быть несчастным, "спуститься с высот потустороннего мира на землю" и увидеть, что этот мир существует не "по ту сторону сознания", а в нем самом. Оно снимет им же самим установленную противоположность между собой и божественным сознанием и восстановит единство самосознания и действительности. Постигнув тем самым свою всеобщность и абсолютную полноту реальности в самом себе, сознание поднимется на следующую ступень своего развития - разум. Эту третью ступень или разум, на которой достигается тождество самосознания и предмета, снимается дуализм субъективного и объективного, понятия и предмета, посюстороннего и потустороннего, Г. называет истиной самосознания. Однако таков разум еще не для себя, а лишь в себе, и вышеупомянутый дуализм снимается лишь в процессе дальнейшего опыта обретения сознанием своей истинной природы. Разум должен осуществить себя как свою цель и познать, что то, что он есть для другого, он есть и для себя, что объективное есть субъективное, что предмет есть мысль, а разум - единственное действительное. С целью достижения абсолютного знания он должен будет пройти еще ряд этапов, повторив тем самым в развитии индивидуального сознания уже пройденные человечеством ступени развития и познания им действительности. Такими ступенями станут дух, религия и абсолютное знание. А пока "наблюдающий" разум открывает в мире разумное содержание, находит в нем себя предписывающим законы этой действительности. Сначала он открывает законы природы, затем переходит от органической природы к самосознанию и видит, что вся предметная действительность - это он сам. Достоверность и истина совпали и, т.о., по Г., намечается переход к новому этапу развития сознания - ступени, которая в последующей гегелевской философии духа будет фигурировать под рубрикой объективный дух, включая сюда опыт социально-исторического формообразования сознания, исторические образы мирового духа - важнейшие социокультурные эпохи, сыгравшие определяющую роль в становлении духа и

осознании им себя. Речь пойдет об истинном духе или нравственности; отчужденном от себя духе, или образованности; духе, обладающем достоверностью себя самого или моральности. Индивидуальность возводится, т.обр., к исторической действительности общественного бытия. Эту ступень Г. назовет ступенью духа. Завершающими формообразованиями сознания становятся у Г. ступени религии и абсолютного духа. Религия у Г. - явление абсолютного духа, т.е. его сознательность или абсолютный дух во всей его целостности как предмет познания. Именно поэтому он и есть религия, по утверждению Г. Абсолютный дух у него везде, и он есть - все. Но в зависимости от того, где он открывается как целое, как божество, возникают различные виды религии - т.наз. "естественные" религии (восточные), "художественная" религия (древнегреческое искусство, которое Г. таким образом вводит в содержание религии) и "религия откровения" или абсолютная религия (христианство). На ступени абсолютной религии, по мысли Г., абсолютный дух достигает формы субъекта, того, чем он был в себе, т.е. достигает своего истинного содержания и в этой форме проявляется как религия. Здесь достигается последнее содержание сознания (абсолютное), но форма этого содержания не является, по Г., самой последней. Содержание проявляется на этой ступени лишь в форме представления, а не в форме понятия. Это с необходимостью вынуждает дух возвыситься еще на одну ступень, на которой абсолютное содержание наконец выразит себя в адекватной ему абсолютной форме - в форме понятийного, спекулятивного мышления. Такой абсолютной формой и становится у Г. абсолютное знание, наука, философия. На ступени абсолютного знания в новой форме - понятия - оказывается сохранен весь пройденный сознанием путь развития (как и путь развития человечества в целом); все предыдущие ступени - от первой и до последней - здесь сняты в гегелевском смысле слова, т.е. оставлены им в качестве моментов этого абсолютного знания. Только теперь для сознания раскрывается, наконец, вся история его развития, субъектом которой и был он сам. Г. заканчивает свою феноменологию подробной характеристикой абсолютного знания, суть которой кратко может быть сведена к следующему. Абсолютное знание, осуществляющееся в процессе развития, есть целостность духа, - весь дух, который знает самого себя как духа в своем историческом развитии. Оно (абсолютное знание) есть дух, который выразил свое абсолютное содержание в абсолютной форме. Поднимаясь до себя самого, дух "учился", "страдал" и с помощью опытов, обогащенный, достиг цели. "Дух в себе превращается в дух для себя, субстанция превращается в субъект, предмет сознания в предмет самосознания, т.е. в снятый предмет, или понятие". Такой дух, по Г., и есть наука. Таким образом, феноменология как будто решает все поставленные перед нею Г. задачи. И, тем не менее, сам мыслитель, как известно, впоследствии решительно переосмыслит результаты своей первой работы, выстраивая весь корпус своего учения отнюдь не на основе феноменологических изысканий. С 1812 Г. резко меняет структуру своей философии, начиная ее с логики. Сравнительно кратким и сжатым изложением этой системы в зрелый период его творчества станет опубликованная в 1817 "Энциклопедия философских наук". А еще раньше, в 1812 и 1816 выйдут в свет два тома "Науки логики" - центральной работы Г., выдвинувшей логику в качестве основополагающей философской дисциплины и утвердившей логицизм в качестве основной и окончательной системной парадигмы, одержавшей верх над всеми ранее предлагавшимися им вариантами системосозидания. "Наука логики" станет, таким образом, первой частью и фундаментом всей системы гегелевской философии; с ее детальной разработки и начинается процесс развертывания философии Г. как таковой. В истории философии за вариантом логики, изложенным в данной работе, закрепилось название "Большой логики", ибо существует еще и так называемая "Малая логика", под которой принято понимать версию, изложенную Г. в

"Энциклопедии философских наук" (1817). Самым же популярным вариантом ее изложения считается раздел, посвященный логике в "Философской пропедевтике", задуманной автором как пособие для старших классов гимназии и написанной в 1808-1811, однако изданной лишь в 1840. Известно, что в 1831 Г. предпринял попытку переработать текст "Науки логики", однако смерть помешала ему завершить задуманный проект; в итоге он успел подготовить к переизданию лишь первую часть - логику бытия, которая и была опубликована в 1833 (посмертно). Задачи данной работы были определены теми результатами, которые были получены Г. в его "Феноменологии духа", показавшей путь развития сознания. Сняв различие между субъективным и объективным и обнаружив, что субъект является единственным объектом, а объект - субъектом, феноменология Г. как бы уравняла между собой обе стороны мышления - субъективную (чистое мышление как деятельность в понятиях) и объективную (чистое мышление как сущность духа). В этом смысле логика у Г. становится наукой о чистом мышлении в элементе чистого мышления, являясь одновременно наукой о сущности духа и наукой о сущности вещей. Соединяя характер логики с характером онтологии (и метафизики вообще), логика превращается тем самым из чисто формальной дисциплины в часть (или основу) метафизики. В Предисловии к первому изданию мыслитель пытается оценить современное состояние логики и соотнести его с теми изменениями, которые произошли за последние двадцать пять лет в характере философского мышления, настаивая при этом на необходимости радикальной реформы этой науки. При этом проблема реформирования логики тесно сопрягается Г. с историческими судьбами развития или, скорее, с девальвацией метафизики, которой был нанесен сокрушительный удар деятельностью Канта, а также практицистски ориентированными системами образования и новейшей немецкой педагогики. В результате, считает Г., немецкий народ вообще остался без метафизики, что само по себе являет "по меньшей мере странное зрелище". Стремясь возвратить образованному народу утраченную им метафизику, Г., по сути дела, отождествляет ее с новой, требующей полного преобразования логикой. Обосновывая необходимость и своевременность этих преобразований, Г. в Предисловии ко второму изданию желает себе досуга для того, чтобы "переработать посвященный новой логике труд 77 раз", в сравнении с Платоном, "переделывавшим свое сочинение о государстве 7 раз". Во Введении автор дает резкую критическую оценку состояния современной ему логики, считая главным недостатком такого положения отсутствие метода, который бы смог превратить ее в подлинную науку. Прежняя логика (в том числе и кантовская) отрывала, по Г., содержание познания от его формы и оперировала уже готовыми, неподвижными формами мышления. Чтобы оживотворить ее "мертвые кости", по мысли Г., необходим метод, "единственно только и способный сделать ее чистой наукой". При этом создание новой логики ассоциируется у философа с формированием содержательной науки, задача которой состоит в анализе научного метода и мышления, постигающего мир в понятиях. Г. отстаивает идею содержательности логических форм, т.е. их соотнесенности с предметным содержанием, а также идею совпадения метода и предметного содержания. Именно поэтому логика, по его мысли, должна совпадать с наукой о вещах или метафизикой и онтологией. Здесь же, во Введении, Г. раскрывает существо своего метода, призванного радикально преобразовать науку логику. Он считает, что метод феноменологии, в которой речь шла о формах и ступенях сознания, вполне может быть применен в логике при рассмотрении необходимых определений мысли - чистых логических форм (понятий и категорий) в процессе их развития. В отличие от позиций Аристотеля и Канта категории являются у Г. не просто в форме перечисления или же таблицы, не как связующие формы деятельности рассудка и т.п., а как объективные образы мировой

жизни, в которой посредством саморазвития раскрывается абсолютная идея. Заслугой Г. и стало исследование и изложение логики как целостной системы логических категорий, построенной как процесс, благодаря чему и обеспечивается связь и полнота их перечисления. Без системы, считает Г., нет и не может быть науки, а без метода не может быть системы. Поэтому каждая категория должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута, чтобы уступить место следующей, сохраняющей результаты предшествующего развития и выступающей в качестве более развитого конкретного целого. При этом движение мышления вперед заключает, по Г., три стороны деятельности: полагающую, противополагающую и соединяющую или, иначе говоря, совершается путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Этот процесс и есть диалектика. Суть противоречия, по мысли Г., состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия заключается в их объединении. Постоянной темой его диалектики и становится тема единства противоположностей. Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании той мысли, которую только что приходилось полагать и утверждать, а каждое разрешение - есть ее отрицание. Мышление развивается с помощью двух отрицаний, возвращаясь, т.о., опять к утверждению. Такое двойное отрицание философ назвал "абсолютной отрицательностью", считая, что диалектика и является методом этой отрицательности. Мысль шаг за шагом, постепенно восходит от простых понятий к сложным, от непосредственных к опосредствованным, от абстрактных к конкретным, т.е. от низшего к высшему; тем самым процесс логического мышления приобретает характер постепенного ряда или прогрессивного движения вперед. Прежде, чем перейти к делению логики, Г. определяет предмет и место логики в системе его философии. Предметом логики становится у него так называемое "царство чистой мысли", а сама она - наукой о "чистой идее в стихии чистого мышления". Развитие логической идеи осуществляется в форме категорий, которые и являются теми составными элементами, из которых развивается и развертывается вся гегелевская логика. Уже отмечалось, что новая логика является не формальной, а содержательной, предметной наукой, в роли предмета которой выступает чистая мысль или понятие. Однако гегелевское понятие - это не субъективная мысль, а объективная идея, сущность вещественно-предметного мира, поэтому его логика не может не совпадать с наукой о сущности вещей, т.е. метафизикой. В силу онтологической первичности чистой идеи логика, как наука об этой чистой идее, по Г., онтологизируется, а все остальные философские науки, возведенные на логицистском фундаменте, приобретают в системе Г. избыточно прикладной характер. В этом контексте принято говорить о т.наз. гегелевском панлогизме как установке на выявление во всем сущем основополагающих определений мысли. Из-за этого панлогизма гегелевская логика оказалась по сути всеобъемлющей философской концепцией, охватывающей все стороны действительности. В духе панлогизма вполне закономерен вывод о том, что, будучи наукой об абсолютной идее, составляющей единственно подлинную действительность, логика должна тем самым как бы растворить в себе все остальные науки. Для решения вопроса о причинах создания Г. философии природы и философии духа необходимо рассмотреть сущность и природу самого гегелевского абсолюта, осуществляющего себя в процессе саморазвития. Согласно Г., первоначально абсолют лишен самосознания и представляет собой логическую идею, или абсолютный дух "в себе"; логическая идея в себе и является предметом науки логики; другие же философские науки - философия природы и философия духа рассматривают абсолют в других его формах или ипостасях (первая в его "инобытии", вторая - как идею "для себя"). Логика становится, таким образом, наукой только об одном из трех моментов

абсолюта - в форме чистой мысли, которая (чистая мысль), в свою очередь, должна быть показана в ее осуществлении, или, как говорит Г., в "предицировании самой себя самой собою". Логические категории и становятся ее предикатами, т.к. развитие абсолюта в элементе чистой мысли представляется в форме развертывания категорий. Будучи лишь одним из проявлений абсолюта, только одной из форм его существования, логика, по Г., есть "истина, какова она без покровов в себе и для себя самой... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа". Однако истина (абсолют) не существует до природы и конечного духа, до них или раньше их, поэтому такое ее изображение Г. считал односторонним и не подлинно действительным, отсюда и его знаменитое сравнение категорий - предикатов этого абсолюта с "тенями", а самой логики - с "царством теней" действительности. Однако само это царство он рассматривал в качестве основы всей действительности и, следовательно, изучающей эту действительность науки: "...различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи, и лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы ничего не познаем другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя". Все философские науки стремятся, таким образом, открыть логические формы в произведениях природы и духа, поэтому логика должна предшествовать в системе философии всем другим отдельным философским наукам, которые по сути реализуют это "царство теней"; сама же она дает как бы план реализации абсолюта в виде системы категорий, по которому и осуществляется развитие подлинной действительности. Изложение логики бытия - первой содержательной части работы - Г. осуществляет с проблемы начала. В "Феноменологии духа" этот вопрос решался предельно просто, ибо в роли такого начала выступала исходная ступень познания - чувственная достоверность. Естественно предположить, что начало логики должно как-то определяться конечным пунктом феноменологии - понятием абсолютного знания. Однако все время имея в виду этот результат, Г. все же по-новому ставит вопрос о начале развертывания науки. Прежде всего он исключает возможность принятия какого-либо догматического принципа, или субъективного требования на манер Фихте ("воздвигни свое Я, осознай себя" и т.п.). Г. напишет, что "...начало должно быть абсолютным, или, что здесь то же самое, абстрактным началом; оно, таким образом, ничего не должно предполагать, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть чем-то (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь самим (das) непосредственным". Акцентируя в качестве начала "само непосредственное", или непосредственное знание, Г. в то же самое время говорит и о невозможности такового, ибо все непосредственное, как он считает, всегда уже опосредовано предшествующим развитием. Начало новой логики, как уже отмечалось, не могло не быть опосредовано "Феноменологией духа", последним результатом которой стало чистое (абсолютное) знание или "чистое мышление". Г. напишет, что "начало есть логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в чистом знании". Теперь оно (чистое знание) возникло, оно есть и имеет характер непосредственности, но оно совершенно неопределенное и неразвитое и потому имеет характер простой, ненаполненной непосредственности: в нем еще не содержатся и не должны содержаться различия и отношения к другому. Что это такое, нужно еще определить и развить, в чем, по Г., и заключается задача логики. Об этом чистом мышлении, как возникшем, как состоянии теперь существующем или непосредственном, на первых порах, согласно Г., ничего нельзя сказать, кроме того, что оно есть. "В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому чистое бытие.

Подобно тому как чистое знание не должно означать ничего другого, кроме знания, как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме бытия вообще: бытие - и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения", - пишет Г. Чистая мысль становится, таким образом, чистым бытием потому, что она есть существующая мысль, а не просто мысль о чем-либо; потому, что на ступени чистого знания противоречие между мыслью и бытием вообще снято. Отталкиваясь от этого неопределенного, чистого бытия, лишенного каких бы то ни было качественных различий, Г. далее выстраивает всю сферу бытия, постепенно наделяя его все большими определенностью и качеством. Учение о бытии, по мысли Г., включает в себя следующую цепочку категорий: качество (чистое бытие, наличное бытие, для-себя-бытие); количество (количество, определенное количество, количественные отношения), мера (специфическое количество, реальная мера, становление сущности). Причем, каждая последующая системная категория гегелевского учения о бытии оказывается содержательнее предыдущей, составляя в совокупности всеобъемлющую содержательность развития логической идеи. Учение о сущности, или логика сущности, представлено в "Науке логики" системой парных, взаимоопосредованных категорий, взаимоотражающих различные определения сущности: сущность "в себе самой", или рефлексия; сущность, выходящая в сферу наличного бытия, или сущность в виде явления; сущность единая со своим явлением, или сущность как действительность. Каждая из этих групп делится на более детальные категории: так в первой части учения о сущности - разделе, посвященном рефлексии, Г. рассмотрел категории тождества, различия, противоположности, противоречия и основания. Здесь же он сформулировал проблему о соотношении диалектической и формальной логик, которая по сей день широко обсуждается в современной логике и аналитической философии. Вторая часть логики сущности посвящена анализу таких категорий как вещь, явление, существенное отношение. Наиболее интересным фрагментом этого раздела учения о сущности стал гегелевский анализ кантовской "вещи в себе", в котором обнаруживается коренное отличие двух мыслителей в ее понимании. Называя кантовскую "вещь в себе" не более чем "пустой абстракцией от всякой определенности", Г. полагает ее как неразвитое состояние, достигающее ближайшего определения путем развития ("человек в себе - есть ребенок... растение в себе - зародыш"). Третья группа категорий в учении о сущности включает в себя возможность, случайность и необходимость, субстанцию, причинность и взаимодействие. И, наконец, последней, третьей сферой гегелевской новой логики стала т.наз. логика понятия, в рамках которой мыслителем были поставлены и исследованы многие важные проблемы логики и методологии научного познания, на освещении которых следует задержаться более подробно. Третью часть своей логики Г. называет "субъективной логикой, или Учением о понятии" в отличии от двух предыдущих, объединенных общим термином "объективная логика". Суть этого разделения объясняется Г. таким образом, что только здесь, на ступени понятия, идея в своем развитии в элементе чистой мысли достигает себя самой или своей "самости" как субъекта. Понятие, по Г., есть истина бытия и сущности, к нему надо было придти; только сейчас, в сфере субъективной логики, мышление (абсолют) встречается с самим собой, имеет себя не как другое, а как свое собственное бытие, достигая, наконец, своей адекватной формы в виде субъекта или понятия. Содержание данного раздела непосредственно сопрягается с вопросами традиционного курса формальной логики; сам Г. говорит, что здесь ему нужно было лишь придать "новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателями"; однако в действительности он затрагивает здесь и целый ряд проблем, имеющих глубоко содержательное значение (этапы становления и

развития научной теории, структура человеческой целесообразной деятельности, основополагающая роль орудий труда в истории человеческого общества, соотношение теоретической и практической деятельности людей, истина, научный метод и тому подобные реальные проблемы, решением которых и по сей день занято научное познание). Внутренняя целостность сферы "субъективной логики" подразделяется Г. также на три основные части, причем, сама общая схема этого деления предполагает переход от субъективного понятия в разделе субъективность (понятие в узком смысле, суждение и умозаключение) к объективному понятию - раздел объективность (механизм, химизм и телеология), а от него - к идее (жизнь, познание и абсолютная идея). Именно первый раздел или учение о понятии посвящен рассмотрению вопросов традиционной формальной логики, материал которой, по словам Г., следует "просто привести в движение". Много внимания здесь посвящено непосредственно характеристике самого понятия, которое для Г. является не просто логической формой мышления, а существует объективно, олицетворяя собой ту творческую мощь, которая и порождает все наличное бытие. Развитие понятия осуществляется от всеобщего к частному и от него к единичному; в этой тройственной схеме решающее место и роль были отведены именно всеобщему, которое, по Г., является не результатом абстрагирующе-обобщающей деятельности мышления, а существует самостоятельно, продуцируя затем все остальное. Надо отметить, что эта логика движения (всеобщее - частное - единичное) получила в гегелевской логике, как впрочем и в других частях его учения, статус своего рода принципа системного построения. Принято акцентировать, что эта связь всеобщего, частного и единичного выражается в единстве трех частей его системы. Так, логика являет собой всеобщее, философия природы - частное, философия духа - единичное, а вся система Г. есть не что иное, как умозаключение, в котором логическая идея есть основа и исходный пункт развития, природа же представляет собой средний термин силлогизма, связывающий идею с духом. В отделе об объективности понятия наиболее четко иллюстрируется гегелевский тезис о творческой природе понятия как сущности и творца мира, ибо объект, по Г., и есть осуществленное понятие, однако подобного рода переход из сферы субъективного в сферу объективного не следует рассматривать уже как переход логической идеи в природу; Г. оставляет нас пока в области чистой мысли и не более, как бы наперед проигрывая предысторию последующего реального развития. Воплотившись в объекте, понятие становится тем самым идеей, раскрываемой последовательно в жизни индивидуума и рода; в познании (в этой части учения об идее Г. дает блестящий анализ процесса познавательной деятельности, методов познания, раскрывает деятельный и творческий характер субъекта). Последняя ступень развития идеи и понятия в целом - абсолютная идея, являющая собой единство идеи жизни и идеи познания, чистую форму понятия, созерцающую свое содержание как саму себя. Г. напишет, что "в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания, - определенного знания достоинства ее моментов". Таким истинным ее содержанием становится совокупность всех предшествующих моментов развития, или, по словам Г., "вся система, развитие которой мы проследили доселе", все представшее перед нами в логике движение. Характеризуя свой метод, Г. называет его "душой" содержания, а не его внешней формой. Он называет его спекулятивным, полагая, что философский разум устанавливает единство противоположностей, которые рассудок мыслит как абсолютно разделенные и противостоящие. Суть его в "положенном разделении идеи", "низведении всеобщностью своей непосредственности в самом себе на степень момента и, т.обр., положении того, что есть отрицательное в начале". В качестве другой важной черты гегелевского метода можно назвать восхождение от абстрактного к

конкретному, ибо исходным пунктом движения логической идеи им было взято "чистое бытие" - самое абстрактное понятие всей его логики. Исходя из универсальной схемы творческой деятельности мирового духа, получившей у Г. название абсолютной идеи, его логика предстала как идея в себе. Содержанием всей последующей философии Г., опирающейся на систему его логики, становится превращение абсолютной идеи в абсолютный дух. Промежуточными членами, через которые совершается этот процесс, служат природа и конечный дух, развивающийся в форме субъективного духа, объективного духа и всемирно-исторического духа. Эту совокупность природы и духа Г. назвал мировым процессом или миром, переход к которому от абсолютной логической идеи, как, впрочем и от логики к философии природы и философии духа, является одним из самых трудных мест в его учении. Различие между его абсолютной идеей и природой заключается не в содержании, а в форме существования. Так, природа для Г. - тот же дух (или идея), но в своем инобытии. Иначе говоря, логическая идея находится здесь уже не в себе, не в элементе чистого мышления, а вне себя. Такой характер природы вытекает из самого понимания Г. духа в качестве развивающейся идеи. Даже достигнув чистой абсолютной истины в процессе своего развития в логике, абсолютная идея объективируется в природу и существует в чуждой ей внешней форме потому, что она не стала пока "субъективностью", духом или, как пишет сам Г.: "Божественная идея именно и состоит в том, что она решается извести из себя это иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом". Абсолютное, т.обр., может познать себя только с помощью человеческого сознания, которым оно в принципе не обладает в элементе чистой мысли, а значит, только приняв форму природы и найдя себя в ней в форме сознания. Тот факт, что вне природы нет и не может быть человеческого сознания, определяет задачи всей гегелевской натурфилософии - второй части его системы, изложенной в третьей крупной, после двух вышеперечисленных, его работе - "Энциклопедии философских наук" (часть вторая, "Философия природы", 1817). Здесь излагается, по сути, гегелевский вариант натурфилософского очерка, отличительными чертами которого стали - рассмотрение природы в ее единстве и целостности в противовес аналитическому расчленению последней на части естественными науками, а также последовательно выдержанный антиредукционизм, акцентирующий момент несводимости высших форм природного развития к низшим. Г. начинает свою натурфилософию с общей характеристики природы как "идеи в ее инобытии", т.е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени, провозглашая в качестве конечной цели ее развития человека - как естественного, самосознательного индивидуума. Из двух возможных путей ее рассмотрения - эманации и эволюции - он выбирает последний, предполагающий развитие и происхождение высшего из низшего. "Природу, - пишет Г., - следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую. Метаморфоза совершается только в понятии, как таковом, т.к. только изменение его есть развитие". Таким образом в основе природного развития, составляя его внутреннее содержание, лежит движение понятия, обусловливающее переход от одной ступени природы к другой. Тремя такими ступенями понятия, согласно Г., являются всеобщее, частное и единичное, которые применительно к природе обнаруживают себя как всеобщая, частная и единичная телесность. Первой ступени (механика) соответствует бесформенная масса, имеющая единство и форму вне себя; вторая (физика) имеет дело с материей в ее частной форме или в форме физической индивидуальности; третья (органика) - это жизнь. Г. подробно излагает все три раздела своей философии природы - механику, физику и органику,

не особенно заботясь при этом о соответствии его умозрительных конструкций выводам естественных наук того времени. Особенно тривиально в этом плане выглядит его механика; не столь уж значительно отличаются от нее рассуждения в области физики, хотя, надо сказать, что здесь Г. были высказаны некоторые интересные соображения касательно природы электричества, как имманентного состояния самой материи. Так, он писал, что в электрической искре "особенная материальность напряженного тела еще не входит в процесс, а только определена в нем элементарно и как проявление души" и далее, что электричество - это "собственный гнев, собственное бушевание тела... его гневная самость, которая проявляется в каждом теле, когда его раздражают". Гегелевскую философию природы традиционно считают наиболее слабой частью его учения, игнорирующей ведущие достижения физики и химии того времени (оптики Ньютона и атомизма в химии, в частности) и т.п. Повсеместными стали обвинения Г. в телеологизме (особенно в органике), в стремлении подчинить частные науки принципам его искусственно созданной логической схемы, с помощью которой он сплошь и рядом конструирует надуманные связи и переходы. В натурфилософии лишь неявно просматривается и знаменитый гегелевский историзм, ибо мыслитель отрицает саму возможность развития природы во времени. Впрочем, Г. никогда и не ставил перед собой цели раскрыть собственно диалектику природы. Не отрицая в принципе факта наличия у нее своей истории и принимая естественно-исторические данные как неопровержимый факт, он в то же самое время считал, что к философии это не имеет никакого отношения, ибо последнюю интересует лишь познание всеобщего закона и выявление основных моментов понятия. Заканчивается натурфилософия Г. рассмотрением того, в каком отношении стоит органический индивидуум к роду: из них только последний обладает необходимостью и разумностью; индивид же выступает лишь в роли переходного момента в жизни идеи, обнаруживающейся исключительно в роде. Наконец, третью, основную часть, гегелевской системы составляет философия духа, в которой нашли свое проявление наиболее значительные результаты всей его философии. Триадическое расчленение предполагает наличие здесь следующих форм развития духа: субъективный (индивидуальный), объективный (всеобщий) и абсолютный (божественный). Рассмотрение этих форм духа осуществляется Г. в соответствующих отделах его философии духа, из которых первым выступает психология в широком смысле этого слова (изучающая психическую жизнь индивидуума через все ступени его развития вплоть до осознания им его сокровенной сущности в тождестве со всеобщим духом). Следующий отдел - то, что сам Г. назвал "Философией права" ("Основоположения философии права", 1821 и "Философия права", 1826) - посвящен рассмотрению объективного духа, под которым он разумеет разум в человеческой родовой жизни, т.е. сверхиндивидуальную целостность, возвышающуюся над отдельными людьми и проявляющуюся через их различные связи и отношения. Г. пытается понять здесь те формы развития, в которых в действительной человеческой жизни реализует себя свобода духа. Низшей из этих форм является абстрактное право, за ним следует моральность, имеющая дело уже не с чисто внешними, а внутренними формами объективного духа и, наконец, нравственность, в которой сущность объективного духа находит свое завершение за счет совпадения его внешней и внутренней форм. Эта ступень охватывает собой все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового всеобщего разума во внешней совместной жизни людей. Здесь, в сфере нравственности, Г. заставляет объективный дух пройти опять своеобразную триаду "объективирования самого себя" - через семью, гражданское общество и государство. Идеалом последнего для него служит античное государство эллинов - это, по его словам, "живое произведение искусства", воплотившее в себе жизнь родового разума человечества

и все высшие интересы индивидуума. Истинное осуществление идеи государства может иметь место лишь в историческом развитии человечества - т.е. во всемирной истории, представляющей собой полное осуществление объективного духа. Так, философия права логически переходит и заканчивается философией истории ("Лекции по философии истории", 1837). Рассматривая историю в целом как "прогресс духа в сознании свободы", Г. ставит в качестве основной ее задачи показать, как в историческом процессе этот мировой дух последовательно развивается в различные формы духов отдельных народов. Каждый период истории характеризуется руководящим положением какого-нибудь отдельного народа, который на этой ступени познал в самом себе общий дух и, выполнив эту задачу, передал эстафету другому народу. Г. развил здесь идею об исторической закономерности, показав глубинную, необходимую связь различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа. Этот всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный в своей целостности и единстве, и является, по Г., абсолютным духом, который, в свою очередь, тоже развивается в трех формах: в виде интуиции в искусстве ("Лекции по эстетике", 1835-1838), представления - в религии ("Лекции по философии религии", 1831), и понятия - в философии. Соответственно этим формам духа Г. построил свои эстетику, философию религии и то, что справедливо было бы назвать "философией философии" или историю философии. Речь идет именно об истории философии, а не философии вообще, так как, по мысли Г., свою задачу последняя может выполнить только в ее историческом развитии, понимаемом к тому же как необходимый закономерный процесс. Изложенная Г. в его "Лекциях по истории философии" (1833- 1836) концепция историко-философского процесса явила собой одну из первых серьезных попыток создания историко-философской науки. Г. представил историю философии как прогрессирующий процесс развития самосознания человеческого духа, в котором каждая отдельная философская система представляет собой необходимый продукт и, соответственно, необходимую ступень этого развития, а также осознание того общего содержания, которого достиг дух человека на определенной его ступени. Гегелевская трактовка истины - Абсолюта - в качестве развившейся, порождающей в диалектической необходимости все ее отдельные моменты и объединяющей их в конкретном единстве, приводит его к своеобразному выводу относительно его собственной философской системы в качестве заключительного звена такого развития. Именно она, восприняв в себя все моменты истины, выступавшие обособленно и даже в противоречии друг к другу, понимает их как необходимые формы развития и таким образом объединяет в себе все предыдущие философские системы в их целостности. В определенном смысле такая претензия имела под собой реальные основания, так как гегелевская философия по своей всеобъемлющей систематизации явилась своеобразной переработкой всего мыслительного материала истории, сплавившей в одно целое содержание мыслей своего времени. Все это, однако, было бы невозможно без глубокого, диалектического осмысления этого грандиозного энциклопедического материала. Диалектический метод буквально пронизывает все стороны гегелевского учения. Именно с его помощью Г. критически переосмыслил все сферы современного ему человеческого знания и культуры, обнаруживая везде на этом пути напряженную диалектику, процесс постоянного отрицания каждого наличного, достигнутого состояния духа последующим, вызревающим в его Недрах в виде конкретного, имманентного ему противоречия.

Т.Г. Румянцева

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (1904-1976) - немецкий философ и социолог, один из классиков философской антропологии. В 1925-1926 слушал лекции Шелера и Н.Гартмана в Кёльне. В 1927 защитил под руководством Х.Дриша докторскую диссертацию. С 1930 - ассистент Х.Фрайера в Социологическом институте Лейпцигского университета. В мае 1933 вступил в НСДАП, занял кафедру во Франкфурте-на-Майне (ранее ее возглавлял Тиллих). С 1938 - в Кенигсберге. С 1940 возглавил Институт психологии в Вене. С 1944 - на Восточном фронте, в 1945 был ранен. После войны был снят с поста директора, но вскоре избран член-корреспондентом Австрийской Академии наук. В 1962-1969 - профессор социологии в Высшей технической школе в Аахене. Основная программная работа - "Человек. Его природа и положение в мире" (1940). При жизни автора она издавалась 12 раз (два раза существенно перерабатывалась). Другие труды: "Действительный и недействительный дух" (1931), "Теория свободы воли" (1932), "Государство и философия" (1935), "Первобытный человек и поздняя культура" (1954), "Душа в техническую эпоху" (1957), "Картины времени. К социологии и эстетике современной живописи" (1960), "Мораль и гиперморалъ" (1969) и др. В творчестве Г. прослеживается два этапа: 1) до середины 1930-х (философия жизни, неофихтеанство, влияние Фрайера и Н.Гартмана); 2) с середины 1930-х - философско-антропологический период, в котором можно выделить два подпериода - рубеж которых пролегает в середине 1950-х. Изначально Г. предложил (наряду с Плеснером - эксцентрическая версия) вариант (деятельностная версия) антропобиологического "разворота" философской антропологии. В этот подпериод на Г. велико влияние А.Портмана (особенно его работ по биологии). Позднее заметна переориентация Г. на социологическое, в том числе - культур-социологическое "прочтение" философской антропологии, классиком которого стал его ученик - Х.Шельски. Г. - автор концепции "плюралистической этики", которую он специально разрабатывал в последние годы жизни. В эти же годы Г. - один из ведущих идеологов неоконсерватизма в ФРГ. Г. конструировал философскую антропологию как целостное знание о человеке, сводящее воедино данные отдельных наук на "неспекулятивном" уровне. ("...Надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существование или несуществование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним. В таком случае метафизична всякая теория, которая тенденциозно или, как это большей частью бывает, наивно группирует такие абстракции, как "душа", "воля", "дух" и т.д.") Вторая исходная теоретико-методологическая установка Г. - подчеркнутый антиредукционизм. Человек должен быть объяснен из него самого, из имманентной ему сферы. Такое исследование вполне возможно, "если не связывать себя с существующими объяснениями человека, а твердо держаться вопроса: что собственно означает эта потребность в истолковании человека?" Отказавшись от идеи "лестницы существ" Аристотеля, широко применявшейся в философской антропологии (Шелер, особенно Плеснер), Г. акцентировал другой широко распространенный в ее дискурсах комплекс идей, восходящих к Гердеру и Ницше, а специально биологически обосновывавшийся Портманом - комплекс идей о человеке как "недостаточном" существе. Он задает, согласно П., принципиальное отличие человека от любых иных живых существ (природа не определила человека животным, а предопределила его к "человеческому"). Человек "неспециализирован" в отличие от других животных, он обделен полноценными "инстинктами", не имеет

своей особой экологической ниши, а тем самым изначально не может находиться в гармонии с природой. У него нет предопределенности к определенному типу жизни в некой особой среде. При этом он всегда целостен, и может быть понят лишь в своей этой целостности, системности (в этом отношении духовность человека суть реализованная возможность самой витальной природы человека, а не внеположенный ей "дух" Шелера). Человек в силу этого, по Г., всегда проблематичен, открыт миру, деятельностен (по необходимости), всегда характеризуется избытком внутренних "побуждений". Он вынужден нести на себе непосильный груз ответственности за собственное выживание и самоопределение в мире (справляться с собой). Человек всегда "перегружен", не может одновременно реализовывать свои интенции, "мешающие" друг другу. В результате возникает феномен неизбежного дистанцирования человека по отношению к самому себе. Он вынужден, согласно Г., быть постоянно нацеленным на изменения как себя самого, так и окружающей его среды, т.е. он не может просто "жить", а вынужден "вести жизнь", изобретая механизмы, позволяющие "разгружать" ее от чрезмерного перенапряжения. "Разгрузка" (методологически Г. формулирует это в "принципе разгрузки") осуществляется в деятельностном самоосуществлении человека, в действовании, как снимающем дуализм души и тела, субъекта и объекта (точнее, действие предшествует любым различениям такого рода), высвобождающем его из "плена" наличных ситуаций, заменяя все больше непосредственные взаимодействия символическими. Параллельно человек подталкивается к постоянному "переистолковыванию себя" посредством языка. Символическое самоистолковывание действий задает векторность движению из ситуации "избытка побуждений", накладывает ограничения на потребности (желания) и конституирует "поля" ("зоны") интересов. ("...Под действием нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами - как "средствами представления", так и "вещественными средствами", - должны называться культурой".) Действуя, люди: 1) продуцируют культуру (мир символических значений), которая не может быть "отмыслена" от природы человека ("...там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры..."); 2) соотносят свои действия с действиями других, кооперируются с ними, порождая многообразие человеческих сообществ; 3) создают социальные институты, регулирующие взаимодействия и стабилизирующие их результаты. Институты - своего рода "заменители" "инстинктов", автоматизирующие человеческую жизнь. Они обеспечивают устойчивые интересы людей, формируя "привычки" и обогащая "мотивы", внося закономерность и предсказуемость в человеческое поведение (через "разумную целесообразность" и "интерсубъективную согласованность"). Прогрессирующая рационализация институтов находит свое адекватное воплощение в феноменах техники и в возрастании опоры на свой внутренний порядок, универсализирующий частные социальные порядки до глобально-властных притязаний. Каждый "частный порядок" презентирует и стилизирует различные диспозиционные системы, конституированные через деятельность людей (уже природой человек спроектирован и приспособлен для культурных форм существования). Отсюда невозможность, по Г., "моноэтики" и тезис об "этическом плюрализме". Так, Г. выделяет четыре самостоятельных этоса, представленных в современных типах общества: 1) стремление к взаимности (базирующееся не на принуждении, а на речевых коммуникациях, поддерживающих эквивалентность обмена и систему взаимных вознаграждений и накладывающих ограничения на нежелательное поведение; это отношения взаимного признания); 2) психологические добродетели (стремление к благополучию, потребность в защите и заботе, чувство долга,

сострадание, "утверждающее чувство жизни"); 3) родовая мораль, поддерживающая "групповое чувство", "гуманитарность" ("гуманитаризм"; нормативная ориентация на жизнь человека как вида); 4) институциональный этос (поддерживающий иерархии и сокращающий возможности индивидуального выбора действий). За счет институционального этоса происходит нейтрализация агрессивных импульсов индивидов и групп, достигается приемлемый для общества компромисс (в том числе и за счет поддержки первого и второго этосов). Агрессия, по Г., - это всегда "прорыв" в критических ситуациях в культурно упорядоченную социальную жизнь "инстинктивности" (здесь Г. во многом следует за Лоренцем). С неоконсервативных позиций Г. сопоставляет третий и четвертый этосы, конкурирующие между собой. Основная его критика касается "нивелирующего равенства", имплицитно присутствующего в "родовой морали" и ведущего к "массовому эвдемонизму" (хотя Г. видит и опасность поглощения индивида институтами). С его точки зрения, современная ситуация все же больше характеризуется "распадом" и "кризисом" институтов, ведущим к гипертрофированию индивидуального, дополняемым властью "гуманитаризма". Тем самым происходит "размывание" ценности "ответственности" в обществе, место которой занимают бесконечные "дискурсы оправдания". (Ответственность же, по Г., - это необходимость следовать нормам института, что неизбежно и необходимо в социокультурной жизни, так как обязательства, налагаемые институтом, антропологически фундированы.) Сужение поля действия ответственности пропорционально расширяет поле действия страха и неуверенности. Все это - следствие роста "произвольной свободы субъективности" (за счет "свободы в институциональных пределах"), фиксирующей глобальный кризис индустриального общества.

В.Л. Абушенко

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

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

Е.В. Петушкова

ГЕЛЬДЕРЛИН (Holderlin) Иоганн Христиан Фридрих (1770-1843) - немецкий поэт и мыслитель, выступивший на заре романтизма и в значительной мере повлиявший на философию и осмысление существа поэтического творчества прежде всего в 20 в. С 1788 по 1793 он занимается в Тюбингенской духовной семинарии (филиал университета), где сближается, в частности, с Шеллингом и Гегелем. "Мы все пробегаем по эксцентрическому пути, и нет другой дороги от детства (более или менее чистой простоты) к совершенству (более или менее совершенной образованности)", - писал Г. Для Г. этот путь - возвращение на Родину, к истоку. Символом такового, духовной прародиной для Г. предстает неповторимый свет классической Эллады. Для молодого Г. оказались тесны школярские рамки "тюбингенской теологии". Штудированию схоластических трактатов Г. предпочитал изучение античной драмы, обсуждение поэзии Шиллера, философские дискуссии с Гегелем и Шеллингом о Канте, увлечение философией Спинозы. Однако и рациональное постижение Абсолюта не соответствовало его натуре. В душе он носит высокое поэтическое призвание. Он не хочет "учить о Боге". Он хочет "говорить с Богом" на поэтическом языке. Удивительно ли, что сама его поэзия может быть понята как богословие, а точнее - как Богословие, но уже за рамками только христианской догматики. В 1794-1795 Г. - в Йене, в самом центре зарождающегося "веймарского романтизма". Здесь он знакомится с Гете, формуле Гете - "Постоянство в перемене (Dauer im Wechsel)" он противопоставляет романтический тезис - "Становление в гибели, через гибель (Das Werden im Vergehen)". Шиллер принимает в нем участие, помогая с местом домашнего учителя и публикуя в "Новой Талии" оды Г. и фрагмент романа "Гиперион" (1794). Он замечен "князьями поэзии" (по выражению Г.), но не принят ими. Здесь же в Иене Г. слушает лекции Фихте, которым тогда увлекалась вся молодежь. Однако "скандал Фихте" уже в теоретических набросках Г. - "Суждений и бытие", 'Термократ к Кефалу" (1795), критикуется как гипостазированный разрыв между Я и не-Я. У Г. иное стремление: "Докончить с этим вечным противостоянием между нашим Я и миром, восстановить высший мир, который превыше всякого разума /поскольку постигается в поэтическом созерцании - И.Ж./, соединиться с природой в одном бесконечном целом - вот цель всякого нашего стремления...". В течение семи лет, с 1792 Г. вынашивает, многократно перерабатывая, свой основной роман "Гиперион, или Отшельник в Греции". Имя главного героя Гиперион означает - "сын вышнего", или "сын неба", что отсылает к образу Аполлона. Роман состоит из писем к другу Беллармину (под этим именем некоторые исследователи угадывают Гегеля или Шеллинга, с которыми Г. находился в переписке). Сюжетная линия путешествия Отшельника накладывается на историю освободительной борьбы греков. Как

известно, многие так называемые "эллинистические романтики": Шелли и Китс, Дельвиг и Батюшков, Байрон и др. были захвачены идеалом свободы классической Эллады и борьбой за политическую независимость современных им греков. Однако Г. не вписывается и в этот ряд. Прежде всякой политической свободы есть высшая свобода - свобода духа, в которой народ обретает свою судьбу; или не обретает, сбившись с пути и канув в Лету истории. Для Г. лишь эта свобода духа может привести нас к грядущему, как истоку, "царству красоты". Об опережающем властвовании истока поэт говорит в гимне "Рейн": "...Ибо // Как начинал ты, так и пребудешь". Красоту Г. понимает в платоническом духе из высказывания Гераклита: "Великое определение Гераклита - единое, различаемое в себе самом, мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и пока оно не было найдено, не было и философии. Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: осталось разъять его на части". (Ср. "Пир" Платона, где это высказывание Гераклита истолковывается по аналогии с "внутренне напряженной гармонией лука или лиры".) Как высшее единство, прекрасное, по Г., имеет онтологический статус: "Блаженное единство, бытие в единственном смысле слова потеряно для нас, и нам должно было его утратить, если мы хотели его достичь и добиться. Мы вырываемся из мирного "Одно и Все" мира, чтобы вновь восстановить его через самих себя". Замечательно в этой связи понимание Г. сопринадлежности поэзии и философии. Г. вводит в немецкую поэтическую речь античный акростих, сочиняет в основном оды и гимны, создавая своеобразную гимнографию. Но в письме к другу Нейферу (12.XI.1798) самоиронично замечает по поводу "философской перегруженности" своих стихов, что неудачливые поэты, вроде него, почетно уходят в философию как в госпиталь. В тоже время в "Гиперионе" Г. показывает, что без поэзии греки никогда бы не стали народом философов. Позже, в стихотворении "Память" Г. скажет: "Но то, что пребывает, устанавливают поэты". Мы еще далеки от мысли Г., если просто скажем, к примеру, что подвиг Ахилла сохранился в историческом предании лишь благодаря Гомеру; ведь поэт говорит об основывающем установлении пребывающего. "Философия не родится из голого рассудка или голого разума, ибо она есть нечто большее, чем ограниченное познание существующего". Лишь поэзия, оплодотворенная светом божественной красоты, словно объемля философию, задает начало и конец последней. "...Философия, как Минерва из головы Юпитера, родится из поэзии бесконечного божественного бытия". И далее устами своего героя Г. говорит: "Человек, который не почувствовал в себе хоть раз в жизни полную, чистую красоту... в философии не может быть даже скептиком; его разум непригоден даже для разрушения, не говоря уже о созидании. Поверьте мне, скептик находит противоречия и недостатки во всех наших мыслях потому только, что ему знакома гармония безупречной красоты, которую нельзя постичь мыслью. Черствый хлеб, которым его благодушно потчует человеческий разум, он отвергает только потому, что втайне пирует с богами". В своем творчестве Г. создает мифологизированный мир, окрашенный в пантеистические и платонические тона. В предисловии к "Гипериону" он напишет: "Пожалуй, мы все в конце скажем: "О святой Платон, прости нам! Мы тяжко согрешили перед тобой!". Говоря о пантеизме Г., следует указать на влияние Ф.Г. Якоби, а также голландского философа Ф. Гемстергейса и немецкого натурфилософа и физика И.В. Риттера. "Мы называли землю цветком неба, а небо - бескрайним садом жизни... Земля - неизменно любящая бога солнца...". По Г., дух природы, или жизнь, и есть любовь Земли и Неба, именно в этом пространстве человек перекрещивается с божественным. В "овнутренненом мире" Г. уживаются Аполлон и Христос, Дионис и Аллах, германская природа и эллинский дух. В 20 в. мы встречаем близкий по всеохватности и глубине пантеон в поэтическом ансамбле "Русские боги" Андреева. Если говорить о влиянии Г. на последующую

философскую мысль, то прежде всего следует подчеркнуть взаимовлияния Г., Шеллинга и Гегеля. Приоритет поэтического и "ощущение" близости Бога у Г. (В гимне "Пат-мос" говорится: "Близок// И труден для понимания Бог. // Но где опасность, там вырастает // И спасительное") выражены на философском языке Шеллингом в его теории "эстетического созерцания" и в "философии откровения". Другая же основная мысль Г. - "становление через гибель" - нашла монументальное воплощение в "Науке Логики" Гегеля в качестве диалектической триады; только Vergehen истолковано как отчуждение и снятие (Aufheburg), а место "Божественной Красоты" занял "Абсолютный Дух". Необычна посмертная судьба поэта. До сих пор ведутся споры об отношении Г. и романтизма: его называют "боковым побегом романтизма", и вот же - побег появился раньше дерева и пророс в культурной почве глубже. Судьба Г. - это вечное "между": между Элладой и Германией, между романтиками и 20 в., между классицизмом и романтизмом. Но он не принят ни там, ни здесь. Пожалуй, лишь у Новалиса мы встречаемся с подобной глубиной мысли и тончайшим, едва выразимым мотивом Nostalgie - ностальгии по будущему. Немногие из романтиков смогли оценить своеобычность Г.: прежде всего Брентано, его сестра Беттина фон Арним, Шлегель, В. Вай-блингер. Уже современники называли его поэзию "темной". По замечанию Хайдеггера, немцам (да и всем нам) еще предстоит показать свое достоинство при встрече с поэтической мыслью Г. В финале "Гипериона" звучит потрясающая филиппика в адрес немцев. "Варвары испокон веков, ставшие благодаря своему трудолюбию и науке, благодаря самой своей религии еще большими варварами... оскорбляющие как своим излишеством, так и своим убожеством... глухие к гармонии и чуждые ей, как черепки разбитого горшка... Я не могу представить себе народ более разобщенный, чем немцы... Говорю тебе: нет ничего святого, что не было бы осквернено этим народом, не было бы низведено до уровня жалкого вспомогательного орудия. Здесь все бездушней и бесплодней становятся люди, а ведь они родились прекрасными; растет раболепие, а с ним и грубость нравов, опьянение жизненными благами, а с ним и беспокойство; каждый год, который мог бы стать благословенным, превращается в проклятие для людей, и все боги бегут от них". Особенно интересны параллели в творчестве Г. и Ницше, хотя среди своих знаменитых "пяти Нет" Ницше непоколебимо отвергает "18 век Руссо" и романтизм, в котором сходятся идеалы христианства и Руссо. Но может быть Г. уже предчувствует "тот мост", который Ницше перекидывает между "последними людьми" и сверхчеловеком, когда Г. пишет брату: "Я люблю человеческий род будущих столетий... Мы живем в такое время, когда все работает на будущее". Вот что писал у Г. Гиперион Диотиме: "Но только ни за что не поддавайся обманчивой жалости, поверь мне, для нас есть еще одна радость. Истинная скорбь воодушевляет. Кто поднялся до страдания, тот стоит выше других. И это великолепно, что только в страдании мы обретаем свободу души...". Кажется, что это говорит Ницше, который устами Заратустры словно сводит к формуле ведущие интенции поэтических прозрений Г.: "Я, Заратустра, заступник жизни, заступник страдания, заступник круга...". Возможно, более ранние слова Г. - "...и все боги бегут от них" - помогут нам понять слово Ницше: "Бог мертв", которым он, как молотом, ударяет своих современников. Не есть ли это такое состояние мира культуры, когда Бог действительно покидает мир, выступая тем самым как не-Сущий. (Известно также, что в 1871 Ницше делает набросок трагедии "Эмпедокл".) Философский интерес к Г. просыпается, когда В. Дильтей публикует в 1905 знаменитую книгу "Переживание и поэзия: Лессинг - Гете - Новалис - Гельдерлин", подчеркивая роль "гениальных творцов" в связи со своей теорией духовно-исторического понимания. Значительный вклад в "ренессанс Г." в начале 20 в. внес Норберт фон Хеллинграт, погибший в 28 лет на Первой мировой войне, но успевший подготовить первое научное издание соч. Г. в 6 тт. и исследование "Наследия

Гельдерлина" (Hellingrath. Holderlin-Vermachtnis, 1936). Экспрессионисты устанавливают настоящий "культ Г."; несомненно его влияние на поэзию С. Георге, Г. Тракля, Р.-М. Рильке. Безусловно значение Г. (как и выше названных поэтов) для эволюции фундаментальной онтологии Хайдеггера, которому принадлежит приоритет в попытке "мыслить всерьез" поэтические откровения Г. Последнего Хайдеггер называет "поэтом поэтов", поскольку в его творчестве осмысляется и обретается существо поэтической речи. В докладе "Г. и сущность поэзии" он пишет: "...поэзия есть устанавливающее именование бытия и сущности всех вещей, - не произвольное говорение, но то, посредством чего впервые вступает в Открытое все то, что мы затем обговариваем и переговариваем в повседневной речи... Поэзия есть изначальная речь некоего исторического народа". Ибо "только там, где есть событие речи, есть Мир (Welt)... и лишь там, где господствует мир, есть История". (Ср. у Кристевой: "...по крайней мере со времен Гельдерлина поэтический язык оставил красоту и значение с тем, чтобы стать лабораторией, где в столкновении с философией, знанием и трансцендентальным Эго всякого означивания, поддерживается невозможность означаемого или означивающей идентичности".) Гадамер отмечает, что именно "страстные занятия" поэзией Г. приводят к появлению у позднего Хайдеггера понятия "земля", которая суть "в истине своей не вещество, а то, из чего все выходит наружу и куда все возвращается". В своих "поворотных" докладах Хайдеггер постоянно ссылается на Г., а размышления над теми или иными гимнами Г. составляют 4, 39, 52 и 53 тома его Gesamtausgabe. Основные темы Хайдеггера после очередного "поворота": истолкование в-мире-бытия как Четверицы - небесного и земного, человеческого и божеского; поворота как "возвращения на родину"; бытия как властвующего истока; переосмысление самого философствования как "вопрошания бытия" из близости к изначальнейшему "творению языка", - все это, да и сам поворот, было бы невозможно без напряженного осмысления загадочных слов Г.: "Полон заслуг, однако поэтически жительствует человек на этой земле". Хайдеггер толкует это так: "Поэтически проживать" означает находиться в присутствии богов и быть затронутым близостью сущности вещей. "Поэтически" есть Вот-бытие в своей основе, - и это означает одновременно: как установленное /основанное/ оно есть не заслуга, но дар". Среди многих загадок Г. оставил нам и загадку своего безумия. П. Берто (Bertaux) в 1978 даже заподозрил Г. в искусном симулировании душевной болезни, как в случае с Гамлетом. Последующие публикации опровергают эту версию. Сам Берто поясняет, что им двигало: обида и боль за то, что один из величайших поэтов Германии слывет помешанным. Всю жизнь Г. пленял далекий сицилиец - Эмпедокл, который, по преданию, бросился в кратер Этны: мыслитель, воспевающий первостихии, словно возвращается к огненному духу природы, бросаясь на грудь вулкана. В "Смерти Эмпедокла" Г. напишет: "Тому, кто был для смертных гласом духа, // Необходимо вовремя уйти...". Хайдеггер говорит по этому поводу: "Чрезмерный свет толкает поэта в темноту... когда он взят уже под защиту ночи безумия". Самой своею судьбой Г. подтвердил свое пророчество о том, что "речь есть опаснейшее из имуществ, дарованных человеку". Так может быть безумие Г. и есть проявление заботы богов, лишь в такой форме внятное нам, о чем поэт написал в знаменитой элегии "Хлеб и вино": "Там они (боги) бесконечно творят и, кажется, мало считаются с тем, // Живем ли мы, так сильно берегут нас небожители. // Ведь не всегда хрупкий сосуд может вместить их, // Лишь иногда переносит человек божественную полноту". Что Г. некогда "перенес божественную полноту", свидетельствует то, что мы и сегодня, спустя 200 лет, видим его в той местности, где созвучные друг другу, обретаются и обретают себя поэзия и философия. Об этой области в поздней статье "Жительствование человека" пишет Хайдеггер: "Пусть же именуется местностью склонения та светлая прореженность, где, ошеломляя и раздаривая,

небожители склоняются к смертным на сей земле, где, благодаря и созидая, склоняются пред небожителями жители земли. В области склонения сопринадлежны друг другу в даровании-восприятии меры, то есть сопринадлежны поэтически смертные и небожители: жительствуя всякий на свой лад, они едины и слиты меж собой". Г., "подверженный молниям богов" по слову Хайдеггера, сказал об этом по-своему: "Но нам подобает, о поэты, // Под божьей грозою стоять с головой непокрытой. // И луч отца, его свет // Ловить и скрытый в песне // Народу небесный дар приносить".

И.В. Жук

ГЕНДЕР (англ. gender - род, чаще всего грамматический) - понятие, используемое в социальных науках для отображения социокультурного аспекта половой принадлежности человека. Г. - социальная организация половых различий; культурологическая характеристика поведения, которое соответствует полу в данном обществе в данное время. Г. является социальной конструкцией системы социо-полоролевых отношений. Г. - это "осознанное значение пола, социокультурная манифестация факта пребывания мужчиной или женщиной, освоенные характеристики, ожидания и модели поведения" (В.Шапиро). Г. - это "набор социальных ролей; это - костюм, маска, смирительная рубашка, в которой мужчины и женщины исполняют свои неравные танцы" (Г.Лернер). Не пол, но Г. обусловливает психологические качества, способности, виды деятельности, профессии и занятия мужчин и женщин через систему воспитания, традиции и обычаи, правовые и этические нормы. В отличие от русского языка, в котором есть одно слово, связанное с данным вопросом: "пол", - английский язык имеет два понятия: секс (sex) - пол и Г. (gender) - своего рода "социо-пол". Оба понятия используются для проведения так называемой горизонтальной социо-половой стратификации общества в отличие от вертикальных классовой, сословной и подобных стратификаций. Sex обозначает биологический пол и относится к "нативистским" конструкциям, суммирующим биологические различия между мужчиной и женщиной. Г., в свою очередь, является социальной конструкцией, обозначающей особенности поведения, социальных стратегий. Sex и Г. находятся на разных полюсах в жизни человека. Sex является стартовой позицией, с ним человек рождается. Sex детерминирован биологическими факторами: гормональным статусом, особенностями протекания биохимических процессов, генетическими различиями, анатомией. Г. - конструкция иного полюса. Это своеобразный итог социализации человека в обществе в соответствии с его половой принадлежностью. Мужчины и женщины являются культурными продуктами своих обществ. Решающим фактором в формировании различий является культура: "женщиной не рождаются, ею становятся". Стереотипы по поводу Г. отражают взгляды общества на поведение, которое ожидают от мужчин или от женщин; Г. суть структурированная под влиянием культуры система различий. Она некоторым образом связана с биологическими различиями, но не сводится только к ним. Г. - это социальная организация сексуальных отличий, хотя это и не означает, что Г. отражает или имплементирует фиксированные и естественные физические различия между женщинами и мужчинами; скорее, Г. - это знание, устанавливающее значения для телесных различий. Эти значения варьируются в зависимости от культур, социальных групп и времени. Сексуальное различие не может рассматриваться иначе кроме как функционирование нашего знания о теле: это

знание не является "абсолютным, чистым", оно не может быть изолировано от его применения в широкой цепи дискурсивных контекстов. Сексуальное отличие не является обычной причиной, из которой в конечном счете может произрастать социальная организация. Оно, наоборот, само является изменчивой организацией, которая сама должна быть объяснена. Человек в своей эволюции - как в фило-, так и в онтогенезе - движется от sex к Г. "Сексуально-гендерное поле" человека возникает еще в преднатальный период: современные средства медицины позволяют уже задолго до рождения ребенка определить его пол. Родители по-разному могут реагировать на рождение мальчика или девочки. Рождение мальчика или девочки может также по-разному восприниматься и в культурах. Так, в архаических обществах, особенно с охотнически-собирательским укладом, рождение девочки приветствовалось в меньшей степени, чем в земледельческих культурах, где уже появляется моногамная семья и женский труд (воспроизводство рода, выхаживание, воспитание и т.п.) получает более высокую оценку. Известны традиции, в рамках которых детей в соответствии с полом просто уничтожали. Например, в Японии в селах вплоть до начала 20 в. сохранялась традиция умерщвления новорожденных мальчиков, так как их нельзя было, в отличие от девочек, выгодно продать в город или выдать замуж. Бедуины же и эскимосы (канадские), например, избавлялись от девочек (умерщвляли, относили в горы, подкидывали), так как считалось, что мужчин в роду должно быть больше. Причем материнский инстинкт в этих и многочисленных подобных случаях грубо подавлялся групповыми интересами и мифологическими представлениями. Через игры и игровые структуры, одежду и т.п. ребенок уже с малолетства начинает себя идентифицировать либо с мужским, либо с женским началом. Хорошо известны игры девочек в "дочки-матери", "учителя", "доктора" и вообще "в куклы", а также увлечения мальчиков машинами, конструкторами, оружием и т.п. В этих ранних актах социализации большую роль играет культурная среда. Именно она определяет "сферу должного", которая в разных культурах различна. Но есть и некоторые универсалии. Так, мужское ассоциируется с инициативностью в отношениях, агрессивностью, установкой на господство, авантюризмом, авторитаризмом, стремлением к лидерству, рациональностью в мыслях и действиях, монизмом в поведении, стремлением к монологу, вызову и утверждению собственного "Я", эгоцентризмом и эгоизмом. Эти и подобные качества, проявляемые женщиной, скорее вызовут критическую оценку и даже негативную реакцию со стороны окружающих, находящихся под влиянием соответствующих культурных стереотипов. Женская линия в поведении, как правило, связана с мягкостью, милосердием, заботой, ответственностью, ненасилием, терпимостью, альтруизмом, эмоциональностью, диалогичностью, стремлением к поиску согласия, компромисса, ценностью равенства, справедливости и свободы и т.п. Обе эти конструкции можно различать в плане общего и особенного. Sex является проявлением общего и относится к так называемым "итическим" (etic) характеристикам. Г. связан с проявлением особенного в поведении и является "имической" (emic) характеристикой. Для ее понимания необходимо учитывать социо-культурный фон, во многом обусловливающий формирование Г. В частности, представления о мужественности и женственности сильно различаются в различных культурах, что накладывает серьезный отпечаток на нормы коммуникативного поведения и характер взаимоотношений мужчин и женщин. Так, в странах с развитой экономикой и протестантизмом женщины высокообразованны и активно вовлечены в общественную жизнь. В таких странах (скандинавские страны, например) гендерная идеология склоняется к равенству в отношениях между мужчинами и женщинами. Напротив, в традиционных культурах и особенно с мусульманской религией (Пакистан, Нигерия, Индия и др.) статус женщины далек от

равноправия, и поведение женщины в обществе строго регламентировано. В зависимости от характера общества гендерные различия будут иметь различную силу. Этнографы устанавливают усиление гендерного неравенства от охотнически-собирательских к аграрным культурам и существенное его снижение далее к индустриальной культуре и особенно к информационному обществу. Кривая, отвечающая этому движению, будет иметь вид перевернутой заглавной буквы U латинского алфавита. (Большинство работ по Г. основываются на предположении, что пол предшествует Г. Тем не менее существуют точки зрения - К.Делфи и др. - согласно которым это предположение "теоретически неоправданно" и "его продолжающееся существование отправляет назад к устаревшему пониманию гендера, мешает пересмотру категории гендера беспристрастным образом". Делфи предлагает не только пересмотреть вопрос о взаимоотношениях между Г. и полом, но также сформулировать и исследовать две другие гипотезы. Первая, по Делфи, состоит в том, что "статистическое совпадение между полом и гендером есть просто совпадение". Вторая гипотеза - Г. предшествует полу: "Пол сам по себе просто маркирует социальное деление; он служит тому социальному узнаванию и идентификации тех, кто доминирует и тех, кто доминируем. Пол - это знак с символическим значением, приобретенным в ходе исторического развития".) Впервые мысль о необходимости различать биологический и социальный пол появилась в книге М.Мид "Пол и темперамент в трех примитивных обществах" (1935). Феминистская теория восприняла ее, занялась исследованием различия между биологическим и социальным полом/Г, и проблематизировала гендерные отношения. Г., ранее являвшийся только грамматической категорией, превратился в часть "оборудования" сторонников феминизма для постановки проблем о "естественном" подчиненном и более низком положении женщин. Идеологами феминизма был выдвинут ряд вопросов, относящихся к Г. и гендерным отношениям в обществе. Исследовалось то, как Г. соотносится с анатомическими половыми различиями; как гендерные отношения конституируются и поддерживаются (в жизненном цикле человека, и более широко, в качестве социального опыта, ограниченного временем); как гендерные отношения соотносятся с другими видами социальных отношений такими, например, как классовые или расовые; что становится причиной, ведущей к изменениям в гендерных отношениях с течением времени; каковы взаимоотношения между гетеросексуальностыо, гомосексуальностью и гендерными отношениями; существует ли только два, а если не два, то сколько Г.; каковы взаимоотношения между формами мужского доминирования и гендерными отношениями; перестанет ли быть актуальным вопрос о гендерных отношениях в эгалитарных обществах; имеется ли нечто отчетливо мужское или женское в способах мышления и социальных отношениях, и если имеется, то являются ли данные различия врожденными или социально сконструированными; являются ли гендер-ные различия социально полезными или необходимыми, а если же да, то каковы последствия этого для феминистской цели достижения "гендерной справедливости" (Флэкс). Вслед за феминистской теорией практически все общественные дисциплины стали проводить разделение между полом и Г. Последний оказался в одном из фокусов дискуссий гуманитариев и был признан важнейшей категорией для анализа структур власти, организации социальных и культурных институтов, моделей идеологического контроля в современном обществе. Идея о необходимости различать биологический пол как совокупность биологических особенностей индивида и социальный пол, или Г., как социокультурную конструкцию вошла в университетские учебники. Наряду с такими, не менее важными для обсуждения гендерных отношений терминами, как феминность; маскулинность; приватный; общественный; патриархат; сексизм, - термин Г., адаптированный традиционными общественными дисциплинами,

становится необходимой частью лексикона и интеллектуала, и рядового гражданина на Западе, широко используясь в современных международных юридических документах. (См. также Бовуар.)

И.Р. Чикалова, Е.И. Янчук

ГЕНЕАЛОГИЯ - (I) один из основных философских методов Ницше: "совершенно новая наука", или "начало науки", сводящаяся к "истории происхождения предрассудков" и, таким образом, к "процедуре разоблачения исторического смысла ценностей". В предисловии к сочинению "К генеалогии морали" (1887) Ницше формулирует ряд вопросов, сама постановка которых свидетельствует о радикально новом подходе мыслителя к морали как таковой: откуда, собственно, берут свое начало наши добро и зло?; при каких условиях изобрел себе человек эти суждения-ценности - добро и зло?; какую ценность имеют они сами? Начатое уже в "По ту сторону добра и зла" обсуждение двух идеализированных типов морали - господина и раба - вместе с лингвистическими выражениями в рамках ценностной оппозиции "доброго" и "злого" (или "плохого") Ницше углубляет и дополняет детальным психологическим анализом духовного склада двух человеческих типов, чьими моралями и выступали упомянутые выше, и обогащает лингвистические изыски психологией. Он пытается проанализировать ценность самих моральных ценностей. "Нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос", - пишет Ницше. По его мнению, следует выяснить, благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или другому человеческому типу, той или иной форме жизни; способствует ли она появлению "более сильной разновидности индивида" или просто помогает данной группе как можно дольше поддерживать свое существование. До сих пор, утверждает Ницше, это знание отсутствовало, да и была ли в нем нужда? Ценность этих ценностей всегда принималась за данность, за уже установленный факт. Но вдруг то, что мы называем "добрым", на самом деле является "злым". Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо, по Ницше, знание условий и обстоятельств, из которых эти ценности произросли, среди которых они изменялись, т.е. исследование истории их происхождения, чем и должна заняться новая наука - "Г.". При этом вряд ли сама эта Г. может стать предметом специального исследования, так как в традиционном смысле этого слова она не является методом. Так, К.А.Свасьян отмечал, что Г. в ницшевском понимании не излагается, а осуществляется, и "трактат о методе" оказывается невозможным потому, что сам метод у Ницше - это не "абстрактный орган познания, а концентрированное подобие личности самого генеалога". Такое понимание Г. не означает, что эта дисциплина лишена всякой научной строгости. Г. - это своеобразная психология, правилами которой являются: недоверие к логике, отказ от любых a priori, признание роли фикции в выработке понятий и др., а целью - дезавуирование всякого рода "вечных истин" и идеологий. Ницше реализует все эти требования в своих рассмотрениях трех фундаментальных проблем, охватывающих всю духовную проблематику европейской истории. Таким образом его Г. оказывается составленной из трех рассмотрений: 1) ressentiment как движущая сила в структурировании моральных ценностей; 2) "вина" и "нечистая совесть" как интравертированный инстинкт агрессии и жестокости; 3) аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству. Особое значение для генеалогического метода Ницше, как впрочем и для всей его психологии, одним из важнейших понятий которой оно является,

представляет собой понятие ressentiment, слово, которое иногда переводят на русский язык как "мстительность". Сам Ницше предпочитал употреблять это французское слово без перевода (см. Ressentiment). Впоследствии оно приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей. Дополнительное рассмотрение - это "вина" и "нечистая совесть". Исследование Ницше показывает, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником. Поэтому необходимо было создать память о долге через боль, страдание, - отсюда и обожествление жестокости. Но "суверенный индивид", равный лишь самому себе, ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Этот человек обладает собственной независимой волей, он смеет обещать. Только такая ответственность ведет человека к осознанию свободы, его власти над собой и над судьбой, и такой доминирующий инстинкт суверенный человек называет своей совестью. Постепенно с усилением власти общины и увеличением богатства заимодавца справедливость самоупраздняется, превращаясь в милость, под ее красивыми одеждами скрывается месть, возрастает чувство обиды, что приводит к возвеличиванию всех реактивных аффектов. Активный человек, таким образом, намного ближе к справедливости, чем реактивный, ему не нужны ложные оценки морали. Поэтому, заключает Ницше, сильный человек всегда обладал более свободными взглядами, и, вместе с тем, более спокойной совестью. Отсюда не трудно догадаться, на чьей совести лежит изобретение "нечистой совести" - это человек ressentiment. Реактивный человек исходя из своей перевернутой справедливости наделяет наказание смыслом и видит в нем выгоду мнимую. Заслугу наказания видят в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, т. е. по определению Ницше, инструмент душевной реакции, которая и есть "нечистая совесть". Но, как отмечает философ, наказание наоборот закаляет и охлаждает; оно обостряет чувство отчужденности, усиливает сопротивление. Развитие чувства вины сильнее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник "лишается возможности ощутить саму предосудительность своего поступка, т. к. совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и чинится без малейшего зазора совести". Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ницше делает вывод, что в итоге наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изощрения ума, подавления страстей: "тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его "лучше" - с большим правом можно было бы утверждать обратное". Собственная гипотеза Ницше о происхождении "нечистой совести" основывается на том, что инстинкты-регуляторы человека были сведены к мышлению, к сознанию, которые, с точки зрения философа, есть наиболее "жалкий и промахивающийся" орган. Теперь все инстинкты, не получающие разрядки вовне, обращаются внутрь, против самого человека. "Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения - все это повернутое на обладателя самих инстинктов: таково происхождение "нечистой совести". Но с изобретением "нечистой совести" началось страшное заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, - страдание человека человеком, самим собой, как "следствие насильственного отпарывания от животного прошлого, как бы некоего прыжка... в новые условия существования". Таким образом, "нечистая совесть" вначале была вытесненным, подавленным инстинктом свободы. Это дало возможность закрепиться морали рабов, так как только нечистая совесть, только воля к самоистязанию служит предпосылкой для ценности неэгоистической, такой как самоотречение, самоотверженность и т. п. Из подавления свободы вырастает страх. Вначале это страх перед прародителями рода, потом в усиленной форме - перед богом. Чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении всей

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

все-таки лучше бессмыслицы. Человек предпочитает хотеть Ничто, чем ничего не хотеть. В аскетическом идеале было истолковано страдание, и чудовищный вакуум казался заполненным. Однако такое истолкование вело за собою новое страдание, которое связывалось с виной. Человек был спасен им, приобрел смысл, или, как пишет Ницше, спасена была сама воля. Но Ницше уже показал, чем для человека оборачивается такое спасение: еще большим страданием и утратой свободы. Что же можно противопоставить аскетическому идеалу? По мысли Ницше, ни философия, ни наука пока не могут ему противостоять, т.к. сами основываются на его почве. Несмотря на свободные умы, они все еще верят в истину, в метафизическую ценность того, что Бог и есть истина. И философам, и ученым, согласно Ницше, не достает сегодня осознания того, в какой мере сама воля к истине нуждается еще в оправдании. Истина до сих пор не смела быть проблемой. Начало поражения аскетического идеала Ницше видит в искусстве, атеизме и философии, наделенной перспективным познанием. С того момента, когда отрицается вера в Бога аскетического идеала, появляется новая проблема: проблема ценности истины. Под перспективным познанием или зрением Ницше понимает то, что в обсуждении какого-либо предмета слово должно быть предоставлено как можно большему количеству аффектов: чем больше различных глаз, тем полнее наше понятие о предмете. Устранить же вообще аффекты, значит, по мысли философа, "кастрировать интеллект". Ницше видит противоположный идеал в Заратустре и в его учении о Сверхчеловеке. Только тогда, по его мнению, человек сможет сбросить оковы вины, греха и нечистой совести, а значит выйти из-под власти аскетического идеала и духа мести. (II) постмодернистская методология нелинейного моделирования исторической событийности. Представлена, в первую очередь, систематической "Г." Фуко, а также концепцией события Делеза и методологическими штудиями Деррида; генетически восходит к идеям Ницше. Если, по оценке Фуко, для классической культуры была характерна "целая традиция в исторической науке (темологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности - телеологическом движении или естественной взаимосвязи" то Г. (или, по Фуко, "действительная" история) оценивает предшественников как тех, кто "был неправ, описывая линейные генезисы". Эксплицитность формулировок и содержание методологических установок "Г." позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой Г., дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не- и анти-линейность. Так, во-первых, Г. зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, "силы, действующие в истории... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата". Согласно программной формулировке Фуко, "генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала". В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, - статусом "эффекта". Во-вторых, "Г." ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, отнюдь не является, по Фуко, реконструкция исторического процесса как некой целостности, эволюция которой

предполагает реализацию некого изначального предначертания, - генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает "ничего, что походило бы ...на судьбу народа". Цель Г. заключается как раз в обратном, а именно в том, чтобы "удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... - заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая". В-третьих, одной из важнейших презумпций "Г." является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия "Г." от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, "объективность истории - это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию". "Г." же трактует свою предметность принципиально иначе: а именно - как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понятая "история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами - это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения". В-четвертых, в системе отсчета "Г." феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая "Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия", своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то "Г." приходит наконец к пониманию: "грандиозная игра истории - вот кому подчиняются правила". В контексте сказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала". Базовой презумпцией новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса Г. постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций". Конструируемая "Г." картина исторического процесса во многих существенных пунктах совпадает с предлагаемой синергетикой картиной нелинейной динамики самоорганизующейся среды, - Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как "варварское и непристойное кишение событийности", ни идею неравновесности системы (по его оценке "генеалогическая" методология "ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью"). То, что в событии (на поверхности или, в терминологии Фуко, "на сцене" истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности явленной в событии (так называемой "реальной") истории. Иначе говоря, "различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замещений, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений". Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: "выход на поверхность - это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью". Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, не реализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому преходящи: "там, где душа претендует на единообразие, там, где Я

изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала - бесчисленных начал... анализ истока позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий". Подобным образом понятая событийность выступает как игра случая, событийная рябь на поверхности хронологически развертываемой темпоральности, и в этом своем качестве может быть сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние представляют собой временно актуальную макроскопическую картину организации вещества (пространственную структуру), то конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурление событийности) также есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Г. не пытается реконструировать поступательно разворачивающуюся "эволюцию вида", "проследить сложную нить происхождения - но, напротив... уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены". И если, с точки зрения синергетики, оформление макроструктуры интерпретируется в качестве результата кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне системы, то и с точки зрения Г. семантически значимое событие рассматривается как случайный согласованный аккорд в какафоничном "кишении событийности", так называемый "смысл события" обретается именно и лишь в согласовании сингулярных элементов. В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании (конституировании) событийности, т.е. ветвления путей процесса, который (как с точки зрения механизма его осуществления, так и с точки зрения его функционального статуса) практически изоморфно совпадает с синергетически понятым феноменом бифуркации: как пишет Фуко, "из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться". "Чрезмерность силы" проявляет себя в том, что "позволяет ей разделиться", задавая бифуркационные разветвления процесса. В процессе оформления событийных структур Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации (рассеяния энергии): "случается и так, что сила борется против самой себя... в момент своего ослабевания... реагирует на свое утомление, черпая из него, не перестающего увеличиваться, свою мощь, и оборачиваясь против него... она устанавливает для него пределы /порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы - М.М./, рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь". (Фуко приводит в данном контексте пример из истории Реформации: "в Германии XII века католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести".) Сущностную роль в оформлении событийности играет, по Фуко, фактор непредсказуемой случайности, аналогичный по своим параметрам тому, что в синергетике понимается под флуктуацией. В парадигме отказа от логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Напротив, случайное следование друг за другом сингулярных флуктуаций составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, "силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы ... Они всегда проявляются в уникальной случайности события". Таким образом, необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, "незаменимая для генеалогис-та сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их

менее всего ожидают... не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места". Фактически случайность выступает единственно возможной закономерностью истории, - методологическая парадигма Г. основана на той презумпции, что "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Таким образом, моделируемый Фуко событийный процесс принципиально нелинеен и подчинен детерминизму нелинейного типа: "мир - такой, каким мы его знаем, - в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, - это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий". Аналогичное видение исторического процесса характерно и для концепции Деррида, также фундированной презумпцией нелинейности: "чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории. ...Метафизический характер концепта истории привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляцию смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т.д.)". "Г." Фуко близка по духу концепция события, разработанная Делезом в контексте предложенной им модели исторического времени (см. Событие, Эон).

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

ГЕНЕЗИС (греч. - genesis) - происхождение, становление и развитие, результатом которого является определенное состояние изучаемого объекта. Г. природных и социальных явлений интересовал и интересует философию и науку с античности до наших дней. Объяснение Г. природных и социальных объектов получало научное объяснение в эволюционных теориях дисциплинарного, междисциплинарного, общенаучного и философского характера. Рассмотрение в современной науке и философии изучаемых природных и социальных объектов как самоорганизующихся, саморегулирующихся, саморазвивающихся многоуровневых сложных систем привело к формулировке концепции системогенеза (П. Анохин) и выявлению таких закономерных тенденций этого процесса как: минимальное обеспечение становления зародившейся системы, гетеро-хронная закладка ее компонентов, их консолидация в направлении получения полезного для системы результата, относительность принципа историзма в объяснении переключения функциональной системы с одной программы на другую. Объяснение Г. природного и социального бытия в современной науке связывается также с принципами глобального эволюционизма, структурно-синхроническим и генетически-диахроническим изучением объектов.

Е.В. Петушкова

ГЕНОН (Guenon) Рене (1886-1951) - французский мыслитель, исследователь т.наз. Сакральной традиции и ее различных версий. Бакалавр философии. В 1912 принял ислам. Создатель концепции "интегрального традиционализма", провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией - единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. Основные работы: "Общее введение в изучение индуистских доктрин" (1921), "Теософия, история одной псевдо-религии" (1921), "Заблуждения спиритов" (1923), "Восток и Запад", "Кризис современного мира" (1927), "Король Мира", "Духовная и временная власть", "Символика креста" (1931), "Множественность состояний бытия" (1932), "Восточная метафизика" (1939), "Царство количества и знамения времени" (1945) и др. (Рассматривая себя лишь как глашатая Традиции, Г. в своих трудах никогда не говорил от собственного имени.) Автор столь популярных терминов как "средиземноморская традиция", "алхимическая традиция", "традиционное общество" и т.п. Сумел разграничить оккультизм, теософизм и сопряженные с ними учения, с одной стороны, и истинный ортодоксальный эзотеризм, с другой, придав последнему легитимный статус в глазах значимой совокупности европейских интеллектуалов (А. Жид, Элиаде, А. Корбен, Ю. Эвола, А. Бретон и др.). Основополагающим принципом метафизики 20 в. Г. считал Единство Истины - Изначальной, Примордиальной Традиции, сверхвременного синтеза всей истины человеческого мира и человеческого жизненного цикла, всегда самотождественной. Данная совокупность "нечеловеческих" знаний, согласно Г., опосредует мир принципов и мир их воплощения, транслируясь из поколения в поколение усилиями каст Посвященных. Человечество, по Г., - часть космоса, небольшая проекция некоего Единого Архетипа, вмещающая в себя, тем не менее, суть реальности в целом. Являясь людям фрагментарно и поступательно, в виде промежуточных, частных, нередко внешне противоречивых истин, Единая Истина всегда может быть реконструирована как Незамутненный Исток, если только обратный путь действительно преодолен до конца. Современный же мир, - мир, согласно Г., "вавилонского смешения языков" - дробит Истину до пределов, выступающих уже ее противоположностями. Так формируется мир Лжи, Царство Количества. Райское состояние духа сменилось, по мнению Г., через череду парциальных периодов подъема и упадка - "мерзостью запустения". Вуалируется же реальное положение дел тем, что верная теория перманентной деградации Бытия ("материализации" вселенной), присущая любой сакральной доктрине, оказалась заменена схемой эволюции, прогресса мироздания, идеалами гуманизма. Существует понятие, постулировал Г., которое особенно почиталось в эпоху Возрождения и в котором еще тогда была заложена вся программа современной цивилизации: это понятие - "гуманизм". Смысл его состоит в том, чтобы свести все на свете к чисто человеческим меркам, порвать со всеми принципами высшего порядка и, фигурально выражаясь, отвратиться от неба, чтобы завоевать землю. Это завоевание не имеет иных целей, кроме производства предметов, столь же схожих между собой, как люди, которые их производят. Люди до такой степени ограничили свои помыслы изобретением и постройкой машин, что в конце концов и сами превратились в настоящие машины. Путь посвященного, по Г., заключается в том, чтобы идти от современного через древнее к изначальному посредством очищения Традиции, носителями которой (пусть даже и в весьма трансформированном виде) выступают сейчас воистину традиционные структуры - католическая и православная церкви. Г. отказывал философии в обоснованности претензий ее представителей на чистоту помыслов, называя ее порождением "антитрадиционного духа". (Единая

Мудрость или София, по Г., выродилась в "любо-мудрие" или философию.) Духовный кризис мира, согласно Г., - дело рук организаций (как правило, иудейского и масонского толка), отождествивших наличную тенденцию упадка с системой собственных ценностных предпочтений. Этот процесс "контр-инициации" у Г. предстает в своих наиболее наглядных версиях в облике материализма, атеизма, профанного мировоззрения (Л.Таксиль, А.Безант и др.). "Материя - это, по сути своей, множественность и разделение, и вот почему... все, что берет в ней начало, не может вести ни к чему, кроме борьбы и конфликтов как между народами, так и между отдельными людьми. Чем глубже погружаешься в материю, тем более усиливаются и умножаются элементы розни и раздора; чем выше поднимаешься к чистой духовности, тем больше приближаешься к единому", - писал Г. в работе "Кризис современного мира". Данную книгу Г. посвятил осмыслению сути и тенденций развития современной культуры в свете "восточной метафизики", которая представляет собой своеобразный синтез целого ряда восточных и западных учений (прежде всего, веданты и неоплатонизма). На этой основе Г. создал масштабный комплекс идей, который отличается редким системным единством, достигнутыми с помощью пантеистического принципа гармонического генологизма ("единства в многообразии"), т.е. совпадения всех сторон вещи в одной ее неделимой единичности. Главной целью этой работы выступило стремление заложить теоретический фундамент для становления и формирования в Европе радикально-консервативной интеллектуальной элиты, способной изменить массовое сознание. Лишь после этого считается возможным начать выход из глобального кризиса современности путем осуществления реставрации "традиционного порядка", который базируется на знании и тотальном подчинении принципам "Примордиальной (Изначальной) Традиции". Г. констатирует, что многие люди уже не сомневаются в существовании мирового кризиса (если понимать "кризис" в его самом обыденном смысле). В связи с этим вера в бесконечный прогресс, вплоть до последнего времени остававшаяся непререкаемой догмой, перестает быть абсолютной и всеобщей. Согласно Г., кризис современного мира означает, что этот мир достиг некоторой критической стадии своего развития, и его тотальная трансформация неизбежна. Эта трансформация, в свою очередь, предполагает, что весь ход развития должен радикально измениться уже в обозримое время. Кроме того, слово "кризис" обладает целым рядом других смыслов, указывающих на завершение некоторого процесса, что ставит перед необходимостью выяснения того, какие его результаты являются позитивными, а какие - негативными, и как должно идти дальнейшее развитие. Г. подчеркивал, что очень много людей обладают смутным предчувствием близости "конца света", но это, по его мнению, будет всего лишь конец одного из миров - западной цивилизации, поскольку именно ее принято считать "Цивилизацией" по преимуществу. Безоговорочно принимая концепцию циклического времени, Г. считает, что приближающийся конец исторического цикла должен некоторым образом соответствовать концу цикла космического. Поэтому грядущая трансформация квалифицируется им как тотальная, и управляющие ей законы могут быть применены к различным уровням. То, что в современном мире выглядит как беспорядок и хаос, представляет собой неизбежное следствие указанных законов. Однако Г. принципиально настаивает на том, что закономерный характер кризиса отнюдь не означает выдвижения требования пассивности: если согласиться не только с неизбежностью кризиса, но и невозможностью как-то повлиять на его ход, то лучше хранить молчание. Действительная же задача состоит в подготовке выхода из кризисного состояния. Основные принципы традиционалистского понимания истории Г. фундирует концепцией циклического времени. Согласно Г., некий чисто духовный порождающий Принцип создает исходное состояние, от

которого развитие идет по нисходящей - от Золотого века к векам Серебряному, Бронзовому и Железному. Г. убежден, что в настоящее время мы находимся именно в Железном веке (Кали-юге) и пребываем в нем уже 6 тысяч лет. В результате истины, ранее доступные всему человечеству, становятся все более недосягаемыми, а число владеющих этими истинами людей резко уменьшается. Тем не менее, в конце цикла сокрытое вновь должно стать явным, несмотря на то, что нисходящее развитие все ощутимее удаляется от чисто духовного порождающего Принципа, превращаясь в "прогрессирующую материализацию". Г. постулирует наличие в действительности двух тенденций - нисходящей и восходящей, - которые уравновешивают друг друга. Внутри каждого периода Г. выделяет второстепенные подразделения цикла, в миниатюре воспроизводящие общую логику цикла в целом. В свете такого подхода анализируются последние века Кали-юги, принадлежащие к "историческому" периоду, доступному исследованиям с помощью обычной, "профанической" истории. По мнению Г., этот период начинается с VI в. до н.э. Следует особо подчеркнуть, что такая датировка весьма симптоматична своим совпадением с тем периодом, который имеет фундаментальное значение в популярной исторической концепции Ясперса, называется там "осевым временем" и связывается с появлением феномена личности. Однако, признавая одни и те же факты, относимые к этой эпохе, Ясперс и Г. дают им противоположные оценки. Г. указывает, что в VI в. до н.э. почти среди всех народов произошли существенные изменения, приведшие к обозначению предшествующего отрезка времени в качестве "мифического". Именно VI в. до н.э. и трактуется Г. тем периодом, в который произошли события, выступающие в качестве истока нынешних проблем. В частности, именно к VI в. до н.э. относится возникновение той специфической формы мышления, которая получила характерное название "философия" - "любовь к мудрости", но не сама "мудрость", что для Г. равнозначно "поддельной" или "ложной" мудрости, полностью отбросившей эзотерическую сторону знания. Г. соглашается с распространенной в "профанической" науке точкой зрения и признает греко-латинскую цивилизацию предшественницей современного мира. Тем не менее, объединяющей их чертой он считает именно затемнение подлинного знания. Между греко-римской античностью и современным миром Г. помещает христианство, которое он расценивает как одну из форм частичной адаптации, смягчившей кризис античной цивилизации. Возрождение нормального строя связывается с периодом средневековья, который завершился, согласно Г., в XIV в., так что Возрождение и Реформация представляют собой упадок, предшествующий нынешнему разложению. Начиная с эпохи Возрождения, существуют только "профаническая философия" и "профаническая наука", не связанные с Принципом. В этот же период возник термин "гуманизм", т.е. первая форма чисто секулярного мировоззрения, стремящаяся свести все к человеку, особенно к его низшим элементам, ориентирующаяся на удовлетворение его грубых материальных потребностей и создающая новые, искусственные потребности такого же типа. Однако наша "темная" эпоха, какой бы трагической они ни была, должна, считает Г., иметь свое законное место в общем ходе человеческого развития, так как переход от одного цикла к другому должен происходить в полной темноте. Поэтому частичный беспорядок как необходимый элемент универсального порядка должен все же существовать. Следовательно, современная цивилизация, настаивает Г., имеет причину для своего существования, не переставая, однако, быть извращением. Важное место в концепции Г. занимает противопоставление Востока и Запада. Г. признает существование единой для Европы и Америки западной цивилизации. Особенностью восточных цивилизаций при всем их многообразии считается их традиционность, т.е. прежде всего, признание некоего высшего Принципа. До тех пор, пока на Западе существовали

традиционные цивилизации, не было никаких оснований для его противостояния Востоку. Однако западная цивилизация претерпела существенные изменения, и термины "современное сознание" и "западное сознание" стали равнозначными. В противоположность этому, "восточное сознание" Г. обозначает как "нормальное сознание" по той причине, что оно, как считается, лежало в основе всех цивилизаций за исключением одной - цивилизации современного Запада. Поэтому центр Примордиальной Традиции находится на Востоке. Когда Западу удастся вернуться к своей собственной традиции, его противостояние Востоку исчезнет, так как причина этого противостояния - извращенность Запада, а подлинно традиционное мировоззрение является везде одним и тем же. Такому единству препятствует, по мысли Г., антитрадиционное мировоззрение. Противостояние традиционного и антитрадиционного мировоззрений проявляется, прежде всего, в форме оппозиции между умозрением и действием или, точнее, в оценке их обоюдной значимости. Умозрение и действие могут считаться противоположностями, их можно признавать дополняющими друг друга или находящимися в отношениях иерархической соподчиненности. Г. подчеркивает, что в действительности не существует ни одного народа и ни одного человеческого существа, которые были бы склонны только к чистому умозрению либо только к безостановочной деятельности. Поэтому речь идет на самом деле о мнимых противоречиях. Актуальное противоречие между Востоком и Западом основано на том, что Восток исходит из безусловного превосходства умозрения над действием, а Запад - из превосходства действия над умозрением. Симпатии Г. принадлежат Востоку с его принципом первенства неизменного над изменчивым. В подлинном знании постигается именно неизменное, тогда как приоритет действия ведет к количественному рассеянию во множественности, не объединенной осознанием высшего Принципа. Прослеживая филиации идеи изменения, Г. переходит к критике концепции прогресса. Более того, чисто современным знанием, тесно связанным с индивидуализмом, объявляется и рационализм. Поэтому он считается неспособным постичь принципиально важные качества сверхиндивидуального порядка, и ему противопоставляется особая "интеллектуальная интуиция". В свете полученных общих выводов Г. осуществлял критическое рассмотрение характерных особенностей современного мира, пребывающего в состоянии глубокого кризиса. Прежде всего противопоставляются друг другу "наука сакральная" и "наука профаническая". Подчеркивается, что в традиционных цивилизациях самым существенным является чисто метафизическая доктрина, а все остальное считается проистекающим из нее. Иначе говоря, определяющим является принцип иерархии, который и задает принципы "сакральной науки". Напротив, для "профанической науки" характерен отрыв от каких бы то ни было высших принципов, что ведет к растворению исследования в деталях и бесплодному аналитизму. Кроме того, "профаническая наука" ориентирована не на чистое знание, а на возможность практического использования результатов познавательной деятельности. Поэтому современная наука объявляется извращением и вырождением подлинной науки. Констатация того, что эта наука не признает никакого высшего Принципа, превышающего уровень человеческой индивидуальности, служит основой и осуществленной Г. критики индивидуализма. Индивидуализм рассматривается им как результат сведения всех компонентов цивилизации к чисто человеческим элементам, т.е. к "гуманизму". Прослеживание различных проявлений индивидуализма вплотную подводит к задаче осмысления сути характерного для современности социального хаоса. В современном мире, т.е. на Западе, никто не занимает места в соответствии с его внутренней природой, и господствует принцип "равенства". В этом контексте Г. подвергает критике демократическую идею, что приводит его к подчеркиванию роли элиты. Сейчас подлинной элиты на Западе не

существует, и, как подчеркивает Г., она разрушена законом множественности, вовлечена в сферу иллюзии и лжи современной "материальной цивилизации". Для современного человека не существует ничего за пределами видимого или ощутимого мира и не существует науки, которая не занималась бы исключительно вещами, доступными измерению, взвешиванию и т.д. Поэтому же в современном мире такое большое значение имеют экономические факторы и идеалы материального благосостояния. В результате Запад, по убеждению Г., перестал быть христианским. Более того, Запад осуществляет свою экспансию повсюду, к чему Г. относится крайне отрицательно. Однако осознание того, что же представляет собой современный мир в действительности, не влечет за собой прекращение его существования. Г. приходит к выводу, что существеннейшая черта современного мира - отрицание традиционной и сверхчеловеческой истины. Если бы такое понимание стало всеобщим, то финальная трансформация этого мира смогла бы произойти безо всякой катастрофы. Но для решения этой задачи необходимо создание интеллектуальной элиты. Идеализируя и воспевая Традицию в ее посюстороннем воплощении, Г. писал: "Традиционной цивилизацией мы называем цивилизацию, основанную на принципах в прямом смысле этого слова, т.е. такую, в которой духовный порядок господствует над всеми остальными, где все прямо или косвенно от него зависит, где как наука, так и общественные институты являются лишь преходящим, второстепенным, не имеющим самостоятельного значения приложением чисто духовных идей". Истинная власть, по Г., может быть дарована лишь свыше и является законной лишь тогда, когда ее утверждает нечто, стоящее над обществом и его институтами, - а именно духовная иерархия - элита, которая, не принимая участия во внешних событиях, руководит всем с помощью средств, непостижимых для простого обывателя и тем более действенных, чем менее они явны. Одновременно в схеме Г., трактуемой в образном контексте, особое место в системе символических центров "контр-инициации" (или семи башен Сатаны, одной из которых, по Г., возможно являлась Шамбала) отводилось (в качестве географического указателя) серпу на гербе СССР вкупе с усеченной пирамидой (образ обезглавленного западного мира) на гербе США. (Не совсем случайно, хотя и явно со значительными передержками, Л. Повельс в нашумевшей книге "Утро магов" заявил, что "фашизм - это генонизм плюс танковые дивизии".) Сам же Г. к выбору позиций на политических ристалищах относился предельно осторожно. Во многом это обусловливалось представлениями Г. о "эзотерическом" ядре в любой духовной традиции, из которых вытекало его сдержанное отношение к очень многим неортодоксальным и модным интеллектуальным течениям. Именно на эзотерическом уровне, по Г., внешние составляющие традиции перестают исполнять роль граничных догматов, становясь содержанием духовного опыта людей. То, что во внешнем мире может выступать исключительно как предмет веры (религиозная духовная практика, по мнению Г., - удел Запада), в сфере эзотерики становится предметом непосредственного познания и прямого знания (метафизика - извечное достояние Востока). Но последнее - удел посвященных, исключительных личностей. Это - приверженцы даосизма (а не конфуцианства!) в китайской традиции. Последователи каббалы - в иудаизме. Сторонники брахманизма и духовной йоги (а не буддизма!) в Индии. Апологеты христианского герметизма и тамплиеры - в католичестве, поклонники практик исихазма и старчества - в православии (в целом отрицающие ненавистную Г. "средиземноморскую" натурфилософию). Являя собой учение, плохо приспособленное к популяризации и адаптации на уровне средств т. наз. массовой информации, идеи Г. демонстрируют и в конце 20 в. высокий ретрансляционный потенциал, в первую очередь обращенный к духовным маргинальным элитам Европы и арабского Востока.

А.А. Грицанов, А.И. Пигалев, А.И. Макаров

ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ - термины, введенные Кристевой в работе "Семиотика" (1969) и позднее получившие более детальную проработку в ее докторской диссертации "Революция поэтического языка" (1974). Попытка Кристевой заглянуть "по ту сторону языка", выявить "до-вербальный" уровень существования субъекта, где безраздельно господствует бессознательное, с одной стороны, вписывается в общую постструктуралистскую ориентацию на разрушение монолитных институтов знака, на переход от изучения структурного уровня языка к до- и внеструктурному уровню, от значения к процессу означивания; а с другой стороны, она отражает смещение ее собственных интересов от структуралистской семиотики и лингвистики к психоанализу в рамках так называемого "семанализа" (см.). Семанализ настаивал на понимании значения не как знаковой системы, но как означивающего процесса. По мнению Кристевой, текст нужно "динамизировать" - то есть осуществить ту работу дифференциации, стратификации и конфронтации, которая осуществляется в языке, - и именно такой "динамизированный" текст является объектом семанализа. Работа по означиванию осциллирует на границе, на линии водораздела между Г. и Ф. Обозначая сущностные отличия между двумя уровнями текста, Кристева отмечает, что Г. и Ф. соотносятся друг с другом (или отличаются друг от друга) как поверхность и глубина, как значащая структура и означивающая деятельность, как (математическая) символика и формула. Если бы эти два термина потребовалось интерпретировать на метаязыке, описывающем различия между ними, то можно было бы сказать, что Г. - это предмет топологии, а Ф. - алгебры. На первый взгляд может показаться, что дихотомия Г. и Ф. фактически воспроизводит оппозицию глубинной структуры и поверхностной структуры, введенной Хомским, оказавшим немалое влияние на теоретические взгляды Кристевой. Однако при внешнем сходстве между ними существуют и серьезные различия: в структурном отношении поверхностный и глубинный уровни Хомского идентичны ("глубинная структура" отражает на понятийно-логическом уровне грамматические и синтаксические структуры), между ними нет и не предполагается отношения порождения, трансформации, перехода. Согласно же Кристевой, Г. - это абстрактный уровень лингвистического функционирования, который предшествует фразовым структурам, предшествует любой определенности и противостоит любому завершенному структурному образованию. Кроме того, даже будучи обнаруживаемым в языке, Г. неуловим для лингвистики (будь то структурная или порождающая лингвистика). Как уже отмечалось выше, единственной адекватной методологией исследования Г. выступает семанализ. Очевидно, что исследовательский интерес Кристевой обращен, прежде всего, на понятие "Г.". Он определяется Кристевой как глубинное основание языка, как уровень текста, полагаемый вне лингвистических структур языка, как неструктурированная смысловая множественность, в которой нет субъектности или коммуникативной интенции. Это процесс, артикулирующий эфемерные (нестабильные, легко разрушаемые) и неозначивающие структуры. Эти "структуры" дают начало инстинктуальным диадам; социальному целому и системам родства; обусловливают матрицы высказывания, предшествуют дискурсивным "жанрам", психическим структурам или различным типам организации участников речевого события. Г. охватывает все семиотические процессы, рассредоточенные импульсы, те разрывы, которые они образуют в теле, в экологической и социальной системе, окружающей организм (предметную среду, до-эдиповские отношения с родителями), но также и

возникновение символического. Понятие "Г." описывает возникновение объекта и субъекта, конституирование ядра значения. Обнаружение Г. в тексте требует выявления переносов энергии импульсов, которые могут оставить след в фонематическом и мелодическом диспозитиве, а так же сказаться в порядке рассредоточения семантических и категориальных полей (см. Диспозитив, Диспозитив семиотический). Г. - это единственный переносчик импульсационной энергии, организующий пространство, в котором субъект еще не расколотое единство. Словом, Г. выступает как основа, находящаяся на доязыковом уровне; поверх него (на следующем уровне) расположено то, что принято называть Ф. Множественные ограничения и правила (социально-политические, главным образом) останавливают означивающий процесс в том или ином месте, которое он пересекает; они связывают и замыкают его на той или иной поверхности или структуре; они блокируют практику посредством фиксированных, фрагментарных, символических матриц; последствия разнообразных социальных принуждений препятствуют бесконечности процесса; Ф. и есть результат этой остановки. Несмотря на то, что большинство текстов, с которыми мы имеем дело, - это воплощения Ф., Кристева наделяет привилегированным статусом авангардистскую поэзию, так как полагает, что литературные произведения Маларме, Лотреамона и некоторых других поэтов сумели обеспечить процессуальную бесконечность означивания; иначе говоря, они открывают доступ к семиотической "хоре", которая видоизменяет лингвистические структуры (см. Хора). Ф. - это собственность коммуникативного языка; он постоянно расколот и разделен. Если Г. - это процесс (означивания и структурирования), который разворачивается в зонах с подвижными и относительными границами; то Ф. - это структура, он подчиняется правилам коммуникации и предполагает как субъекта высказывания, так и его адресата. Ф. - это тот продукт языка, в котором уже появились и "натурализовались" секретные социальные коды, идеологические формулы. Таким образом, Ф. - это готовый, иерархически организованный семиотический продукт, обладающий вполне устойчивым смыслом. Как и некоторые другие термины, введенные в постструктуралистский контекст Кристевой в работах этого периода, понятия "Г." и "Ф." оказали существенное влияние на становление теории текста и письма, разрабатывавшейся такими видными французскими исследователями, как Р.Барт (дихотомия текста - произведения), Ф.Соллерс, Ж.-П.Фай, а также приобрели новое звучание во французской постфеминистской философии (в частности, понятие "Ф." было переосмыслено в свете проблемы "феминного").

А.Р. Усманова

ГЕОПОЛИТИКА - понятие, введенное в западно-европейскую интеллектуальную традицию шведским ученым и парламентским деятелем Р. Челленом (1846-1922) в контексте его попытки определить основные характеристики оптимальной системы управления для формирования "сильного государства". Новацией явилось стремление Челлена вычленить Г. в качестве одного из ведущих элементов политики как многоуровневого, многоаспектного направляемого процесса. Концептуальную разработку Г. как специфического термина осуществил немецкий исследователь Ф. Ратцель (1844-1904). Он продемонстрировал актуальность разработки теоретических оснований новой социальной дисциплины, которая бы реконструировала взаимосвязь и взаимообусловленность государственной политики и географического положения страны. В концепции Ратцеля, изначально

наделенной высоким идеологическим потенциалом, особое историческое значение придавалось народам, обладающим "особым чувством пространства" и, следовательно, стремящимся к динамическому изменению (расширению) собственных границ. К. Хаусхофер (1869-1946), продолжая данную традицию трактовки содержания понятия Г., развил и акцентировал экспансионистские, империалистические аспекты его понимания, сформулировав агрессивную по сути гипотезу о потенциально необходимом "жизненном пространстве германской нации". Взятая на вооружение лидерами третьего Рейха, данная разновидность теорий Г. на долгие годы дискредитировала академические разработки немецкой геополитической школы. В интеллектуальных схемах американского адмирала А.Т. Мэхэна (1840-1914) постулировалось существование извечного антагонизма между морскими и сухопутными державами, а также подчеркивалось то обстоятельство, что лишь глобальный контроль над океанскими и морскими коммуникациями и портами может обеспечить долговременное геополитическое доминирование государства в мире. Очевидная эрозия "биполярного" геополитического устройства мира в конце 1980-х вкупе с нарастающими тенденциями его "многовекторности", результировались, в частности, в принципиально новых подходах к идее Г. Французский генерал П. Галлуа в книге "Геополитика. Истоки могущества" (1990), обратив внимание, прежде всего, на то обстоятельство, что Г. отнюдь не тождественна географическому детерминизму и политической географии, подчеркивал, что потенциал государства задается его территорией, населением, географическим расположением, протяженностью и конфигурацией границ, состоянием недр и т.п. (с учетом наличия или отсутствия новейших средств оружия массового уничтожения). Отличия современных трактовок Г. от ее "классических" версий обусловлены тем, что в настоящее время постулируется решающая значимость тех материальных, социальных и моральных ресурсов государства (или его "геополитического потенциала"), не только активное использование, но и само по себе наличие которого достаточно для успешной реализации тех или иных внешнеполитических приоритетов. Военное поражение Германии во Второй мировой войне не должно вуалировать то, что с точки зрения геополитического контекста идеи мирового господства, 20 в. явился ареной борьбы трех основных субъектов, ориентированных на его достижение. Фашистская Германия, стремившаяся осуществить ранжирование наций и народов по степени приближенности к "арийскому эталону" с сопряженной идеей ликвидации недоразвитых этносов. Коммунистический СССР с догмой о мессианизме и избранности одних общественных слоев (пролетариата и беднейшего крестьянства), вылившейся в геноцид классово "чуждых" социальных групп, а также в лозунги "мировой революции" и "всемирной Республики Советов". "Англосаксонский" блок государств с (непровозглашаемой явно) теорией ранжирования стран мира по степени приобщенности к ценностям "открытого" общества под планетарной эгидой США. Крушение гитлеровского фашизма и распад СССР лишь сделали более наглядным и очевидным процесс стремительной "американизации" мира на рубеже третьего тысячелетия (вне каких-либо ангажированных мировоззренческих оценок). Несмотря на нередкую характеристику Г. лишь как удачного междисциплинарного термина социальных дисциплин либо как околонаучного, идеологизированного неологизма западно-европейского интеллектуализма, ее статус как специфического политолого-социологического подхода к изучению корреляций между географическим положением государств и их внешней политикой вряд ли подлежит сомнению.

А.А. Грицанов

ГЕРАКЛИТ из Эфеса (544/540/535-483/480/475) - древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики. Аристократ по рождению, происходил из знатнейшего рода Кодридов - основателей Эфеса (имел наследственный титул царя-жреца, от которого отрекся в пользу брата). Отвергал традиционное неписанное право элиты, веря в устанавливаемый государством закон, за который должно сражаться как за родной город. Сочинение Г. "О природе" ("О Вселенной, о государстве, о богословии") дошло до нас в 130 (по другим версиям - 150 или 100) отрывках. Был прозван "темным" (за глубокомысленность) и "плачущим" (за трагическую серьезность) мыслителем (по Г., люди живут в эпоху упадка бытия, при которой будущее еще ужаснее настоящего). Согласно Г., "космос" (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина "мир") не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем (сакральная метафора - "чистая сущность", "невоспринимаемый субстрат"), мерами воспламеняющимся и мерами угасающим. Божественный первоогонь - чистый разум ("огонь" у Г. обладает жизнью, сознанием, провиденциальной волей, правит Вселенной, носитель космического правосудия и Судия, карающий грешников в конце времен) суть "логос". (Г. офилософствовал это греческое слово в смысле "слово", "речь" - в трех фрагментах, в значении "понятие" - в пяти отрывках.) "Логос" порождает через борьбу и расколы множественность вещей ("путь вниз"). Логос у Г. - это также божество, правящее миром; верховный разум; всеобщий закон взаимопревращения вещей, а также количественных отношений этого процесса; учение самого Г. Согласие и мир через "оцепенение" циклично возвращаются в состояние первоогня ("путь вверх"). Из Единого все происходит и из всего - Единое (либо "одно" и "многое" или "все" - как фундаментальная оппозиция мировоззрения Г.). В онтологии, космологии, теологии Г. утверждал примат "одного" над "многим". Все, непрерывно изменяясь, обновляется. Все течет в соответствии с постижимым лишь для немногих Логосом, господствующим во всем и правящего всем посредством всего. Познание его, подчинение ему - подлинная мудрость. Последняя дарит человеку душевную ясность ("я искал самого себя") и высшее счастье. (Хотя в основе познания, по Г., лежат ощущения, только мышление приводит к мудрости.) Внимающие логосу и живущие "по природе" достигают огнесоразмерного просветления ума и становятся богами при жизни. "Мир как речь", у Г., нельзя прочитать, не зная языка, на котором она написана. ("Бытие любит прятаться".) Философия, по Г., - это искусство верной интерпретации и разделения чувственного текста на "слова и вещи". Каждое слово-понятие призвано объединять ("мудрость в том, чтобы знать все как одно") в себе соответствующую пару противоположностей. Люди неверно расшифровывают этот мир: "большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает". Люди погружены в себя, "присутствуя, отсутствуют" и видят лишь сновидения. Борьба у Г. - "отец", "царь" всех вещей, раскрывающая в людях и рабов, и свободных, и богов. Политеизм Г. призывал сменить единобожием: "Признавать одно Мудрое Существо: Дух, могущий править всей Вселенной". В истории философии Г. более всего известен и заметен благодаря своим наработкам в области диалектики. Именно Г., как никому другому, впервые удалось четко артикулировать ростки всех предшествующих диалектических идей. Так, общеизвестным мыслям об изменениях Г. придал абстрактно-всеобщую, философскую форму, не лишенную, однако, яркой образности и символизма ("в одну и ту же реку нельзя войти дважды"). Идея об изменениях оказалась объединенной у Г. с идеей единства и борьбы противоположностей (идея Единого,

приведения к Одному, единства). С ней в учении Г. сосуществовала мысль о раздвоении этого Единого и вычленения из него противоположностей, которые, по Г., носят всеобщий характер. Это означает, по мнению Г., что они имеют место везде и всегда, являясь, как это не парадоксально, конструктивной основой самого существования как такового. Во многом именно благодаря Г. диалектические идеи становятся существенной компонентой историко-философских концепций, раскрывая сложность и противоречивость процесса познания, а также относительный и ограниченный характер человеческих знаний о действительности и себе самом. Принято полагать, что диалектика Г. оказала значимое влияние на Платона и многих других античных философов. Своеобразный ренессанс идей Г. наблюдается в 19 в. - Гегель, Ницше, а также в 20 в. - Шпенглер, Хайдеггер и др. (См. также Молния.)

Т.Г. Румянцева

ГЕРБАРТ (Herbart) Иоганн Фридрих (1776-1841) - немецкий философ, психолог, педагог. Профессор в Геттингене (с 1805 и вновь с 1831) и в Кенигсберге (с 1808). Основные сочинения: "Общая педагогика" (1806), "Основные моменты метафизики и логики" (1807), "Общая практическая философия" (1808), "Учебник психологии" (1816), "Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики" (1824- 1825), "Общая метафизика с началами философского учения о природе" (1828-1829) и др. Единственным источником всякого знания Г. провозглашает элементарные понятия, постигаемые чувствами. Вся задача философии сводится к нахождению способов обработки таких понятий. Вместе с тем, реальное, по мнению Г., может мыслиться только в форме бытия, свободного от противоречий. Поэтому, если некоторая предметная видимость, обнаруживаемая в опыте, несет в себе какие-либо противоречия, то выделенный фрагмент мира вещей не в достаточной мере был подвергнут рациональной обработке - другими словами, познающий субъект еще не сумел вычленить те первичные понятия, которые лежат в основе любого возможного знания. Г. ввел идею вечной и неизменной сущности, именуемую "реалом". В этом понятии Г. соединил лейбницевскую "монаду" и кантовскую "вещь в себе". Становление в мире Г. объясняет тем, что "реалы" вступают в различные взаимосвязи, сменяющие друг друга. При этом, согласно Г., моментальные изменения состоят в реакции одного "реала" на воздействие другого со стремлением сохранить собственные качества. Например, представление у Г. - это подобная реакция самосохранения "реала" души, направленная против иных "реалов". По типу реакции, изучаемой той или иной философской наукой, Г. различает эйдоло-логические дисциплины (психологию) и синехологические (натурфилософию). Эйдолология, по Г., исследует опыт души об остальных "реалах", синехология - принципы взаимодействия внешних "реалов" между собой. По своему назначению и методам синехология оказывалась близка современной Г. механике. В работах по психологии Г. отказался от традиционного учения о душевных способностях и предложил использовать математические методы для точного изучения психических феноменов. Он впервые начинает рассматривать эти феномены как результат комбинации некоторых элементарных процессов. Душа, будучи "реалом", не заключает в себе никаких способностей. Не имея пространственно-временного положения, она лишена каких бы то ни было характеристик. Спонтанно возникающие представления обеспечивают самосохранение души при столкновении с другими "реалами",

поэтому Г. и считал представления единственной элементарной функцией души. Через представление душа обретает свои первые характеристики, которые, к тому же, могут быть количественно измерены. Так, душевная жизнь индивида, согласно Г., представляет собой статистически описываемый ряд представлений. Каждое представление стремится, благодаря своей "напряженности", сменить собой другое, делая его предыдущим, что в итоге и составляет непрерывный ряд следующих друг за другом представлений. Этот процесс теоретически возможно математически измерить через вычисление "суммы задержки" двух противоборствующих представлений, которые противостоят друг другу в течение одного мгновения. Количественно измеряемые ряды представлений образуют все духовные органы. Душа вечна только потому, что ни одна из постепенно образованных связей и представлений не может разорваться снова. Духовная возбуждаемость, являясь единственной причиной активности человека, имеет начало или в самих представлениях, или в их "напряженности", или в организме. Свои разработки в области психологии Г. экстраполировал на педагогику. По утверждению Г., обучение должно строиться на применении "эстетических суждений", потому что "нет преподавания более подходящего, чем наглядное". Цель воспитания и обучения - укрепление способности учеников задерживать всякое желание без особого труда, тем самым повышая "напряженность" нужных представлений. В этом случае позитивное знание должно увеличиваться само собой при каждой "задержке". В процессе обучения, в первую очередь, необходимо усиливать внутреннее содержание и значимость преподаваемого предмета, чтобы ученик без особых усилий, чисто произвольно, повышал "напряжение" получаемых представлений. Данное количество "напряжений" должно в сумме составить некий "час преподавания", который, в свою очередь, образует в уме ученика соответствующую силу, через которую он и упорядочивает представления. Каждая "сила" должна быть правильно задействована, за что отвечает расписание занятий и количество "часов". В целом, многие, особенно психологические, идеи Г. оказались в известной степени незаслуженно забыты. Некоторое влияние эйдолологии и синехологии Г. ощутили на себе Мах и Авенариус.

А.Н. Шуман

ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (1744-1803) - немецкий философ-просветитель. Основные сочинения: "Исследование о происхождении языка" (1772), "Еще один опыт философии истории для воспитания человечества" (1774), "Идеи к философии истории человечества" (1784- 1791), "Письма для поощрения гуманности" (1793-1797) и др. На формирование философских взглядов Г. большое влияние оказал Кант, у которого Г. учился, будучи студентом теологического факультета Кенигсбергского университета, а также немецкий философ-иррационалист И.Г.Гаман. Воздействие двух таких противоположных по духу наставников навсегда запечатлелось в противоречивости гердеровской натуры, сочетавшей в себе качества ученого-вольнодумца, одного из духовных вождей движения "Бури и натиска", с одной стороны, и правоверного протестантского пастора, - с другой. Деятельность Г. знаменует собой новый этап просветительства в Германии, характеризующийся пробуждением первых ростков недоверия к рационалистическим принципам раннего Просвещения, повышенным интересом к проблемам личности и внутреннему миру ее чувств. Основные идеи этой новой философско-просветительской программы были изложены Г. в "Дневнике моего

путешествия" в 1769. После ряда лет скитаний - Рига, Париж, Гамбург, Страсбург - Г. навсегда поселяется в Веймаре, где в 1776, не без участия Гете, он получает высокую должность генерала-суперинтенданта. Здесь же у него пробуждается интерес к естественным наукам; вместе с Гете он много занимается биологией, увлекается философией Спинозы. В работах этих лет Г. удается синтезировать и обобщить ряд передовых идей современного ему естествознания, что особенно отчетливо проявило себя в сформулированной им идее органического развития мира, прослеживаемого на разных уровнях единого мирового организма, начиная от неживой и живой природы и заканчивая человеческой историей. Главные исследовательские интересы мыслителя были сосредоточены в сфере социальной философии: проблемы истории общества, морали, эстетики и т.д. Г. создает главный труд своей жизни - "Идеи к философии истории человечества", в котором основной акцент сделан на преодоление теологической картины истории, безраздельно царившей в социальной мысли Германии до конца 18 в. Г. осуществил значительный вклад в развитие идей социального историзма; он четко, как никто до него, сформулировал идею общественного прогресса, показав на конкретном материале всемирной истории закономерный характер общественного развития. Руководствуясь принципом, согласно которому обширность рассматриваемого периода наиболее явственно демонстрирует признаки все большего совершенствования материи, Г. начинает изложение своей истории с возникновения солнечной системы и постепенного формирования Земли. В этом смысле история общества предстала как бы непосредственно примыкающей к развитию природы, а ее законы как носящие столь же естественный характер, как и законы последней. Несмотря на свою принадлежность к высшим чинам тогдашней церковной иерархии, Г. смело выступил против телеологизма и провиденциализма в вопросе о движущих силах развития общества, выделив в качестве таковых целую совокупность естественных факторов. Особенно плодотворными оказались его идеи о закономерном поступательном развитии человеческого общества, которые долгое время оставались непревзойденным образцом общесоциологической и историко-культурной мысли, оказав влияние на ряд последующих философов, в том числе и Гегеля, который хотя и сделал крупный шаг вперед в понимании хода всемирной истории, опустил, тем не менее, ряд продуктивных идей Гердера (имеется в виду вынесение Гегелем за пределы истории эпохи первобытного общества, а также его подчеркнутый европоцентризм). Своеобразным продолжением и логическим развитием "Идей к философии истории человечества" явились "Письма для поощрения гуманности", в которых Г. изложил по существу всю историю гуманизма от Конфуция и Марка Аврелия до Лессинга. Здесь же, в одной из глав работы, Г. независимо от Канта развивает свое учение о вечном мире, в котором, в отличие от своего великого старшего современника, акцентирует не политически-правовой, а нравственный аспект, связанный с идеей воспитания людей в духе идей гуманизма. Г. навсегда остался в истории философии и благодаря той острой полемике, которую он в последние годы своей жизни вел с Кантом и его философией, посвятив ей такие работы, как "Метакритика критики чистого разума" (1799) и "Каллигону" (1800). Несмотря на ряд действительно справедливых упреков и замечаний (особенно в адрес кантовского априоризма), за отрыв явления от "вещи в себе" и отсутствие историзма в подходе к познанию и мышлению, Г. не сумел удержаться в границах академического спора, чем на всю жизнь скомпрометировал себя в среде профессиональных философов, большинство которых выбрало сторону Канта. Идеи Г. о становлении и развитии мира как органического целого, а также его социально-исторические взгляды оказали большое влияние на все последующее развитие немецкой философии, но особенно теплый прием они нашли у русских просветителей и писателей - Державина, Карамзина, Жуковского, Гоголя и др.

Т.Г. Румянцева

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. hermeneutike - толкование) - направление в философии и гуманитарных науках, в котором понимание рассматривается как условие (осмысления) социального бытия. В узком смысле - совокупность правил и техник истолкования текста в ряде областей знания - филологии, юриспруденции, богословии и др. Философская Г. видит процесс понимания как бесконечный, что воплощается в принципе герменевтического круга. Исторические разновидности Г.: перевод (опыт иного и перенос смысла в свой язык), реконструкция (воспроизведение истинного смысла или ситуации возникновения смысла) и диалог (формирование нового смысла - и субъективности - в соотношении с существующим). Первый этап исторической эволюции Г. - искусство толкования воли богов или божественного намерения - античность (толкование знамений) и средние века (экзегетика как толкование Священного Писания). Понимание как реконструкция преобладает, начиная с эпохи Возрождения, в виде филологической Г. В протестантской культуре оно накладывается на религиозную Г. - проекты отделения в Писании божественного от привнесенного человеком. Техники реконструкции были наиболее развиты Шлейермахером: целью работы герменевта является вживание во внутренний мир автора - через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии - вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. В традиции историцизма применительно к проблемному полю Г., Дильтей настаивал на дополнении этого метода исторической реконструкцией ситуации возникновения текста (как выражения события жизни). Кроме того, Дильтей выдвинул идею понимания как метода наук о духе, в отличие от присущего наукам о природе объяснения. Он рассматривает как базис Г. описательную психологию, а приоритетной наукой, в которой раскрывается Г., - историю. До Дильтея Г. рассматривалась как вспомогательная дисциплина, набор техник оперирования с текстом, после - как философская, цель которой - задать возможность гуманитарного исследования. Совершенно оригинален подход Хайдеггера, который рассматривает понимание (себя) как характеристику бытия, без которой оно скатывается в позицию неподлинности. Такое понимание служит основой всякого последующего истолкования: и того что есть, и возможностей. Понимание Г. как порождения новых смыслов в диалоге традиций (Рикер) с традицией (Гада-мер, Хабермас) преобладает в философии 20 в. (вероятно, именно такой образ Г. привел к "герменевтическому буму"). Гадамер, интерпретируя Хайдеггера, отмечал, что бытие само себя понимает через конкретных людей и события - такое бытие есть язык, традиция. Цель работы герменевта - наиболее полно выявить механизмы формирования своего опыта (предрассудки), которыми наделяет его традиция. Выявление происходит через практику работы с текстами, через соотнесение их содержания с опытом "современности". Это - диалог, посредством которого рождается новый смысл - этап жизни традиции и самого текста. Хабермас видит Г. как рефлексивное средство критики и преодоления традиционной "извращенной коммуникации", приводящей к современному уродливому сознанию. Рикер рассматривает гносеологическую сторону Г. - в семантическом, рефлексивном и экзистенциальном аспектах. Семантика - изучение смысла, скрытого за очевидным - коррелирует с психоанализом, структурализмом и аналитической философией, а также экзегезой. Рефлексия как самопознание

должна опровергнуть иллюзию "чистоты" рефлексирующего и обосновать необходимость познания рефлексирующего через его объективации. Экзистенциальный план подразумевает распознание за различными образами интерпретации разные способы бытия - при проблематичности нахождения их единства. Г. для Рикера необходимо связана с философией. Она должна ограничить сферы применимости каждого из этих методов. В противоположность этому Э. Бетти выступает за сохранение Г. как независимого от философии метода гуманитарных наук. В то же время Г. в 20 в. стала большим, чем просто конкретной теорией или наукой, - она стала принципом философского подхода к действительности. (См. также Гадамер, Дильтей, Рикёр, Шлейермахер, Хабермас, Герменевтический круг.)

Д.В. Майборода

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ - метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация Г.К. была осуществлена Шлейермахером, опиравшимся на достижения предшествующей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии - вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое - из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в неком "круге", ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Таким образом, мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую их часть - в другое целое. Разрешение проблемы Г.К. можно описать следующим образом: понимать что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию. Самопрояснение понимания проступает в истолковании. Г.К. не следует путать с порочным кругом в логике: всякое серьезное познание должно отдавать себе отчет в собственных предпосылках. Поскольку в основе любого рефлексивного акта лежат нерефлексивные предпосылки (которые Хайдеггер называет "пред-обладанием", "пред-видением" и "пред-схватыванием"), постольку задача герменевта состоит не том, как выйти из Г.К., а в том, как в него "правильно" войти.

Х.С. Гафаров

ГЕРЦЕН Александр Иванович (Искандер) (1812- 1870) - русский философ, писатель, общественный деятель. В 1829-1833 учился на физико-математическом факультете Московского университета. Еще до поступления в университет познакомился с Н.П. Огаревым, вместе с которым поклялся отомстить за казненных декабристов и посвятить свою жизнь борьбе за свободу. Во время учебы слушал лекции известного русского шеллингианца профессора М.Г. Павлова. Вместе с Огаревым организовали кружок, ориентированный на взгляды Сен-Симона. В 1834 вместе с другими членами кружка арестован и обвинен в антиправительственной деятельности. Осужден и сослан в 1835 под надзор полиции (Пермь, Вятка, Владимир). В 1840 получил разрешение вернуться, но вскоре последовала новая ссылка в Новгород (1841-1842) за резкий отзыв о полиции. С 1842 по 1847 были написаны основные философские работы Г. В этот период жизни Г. выступал как один из основных идеологов западничества. К 1839 относится его резкое столкновение с Белинским по поводу понимания гегелевской философии. Г. выступил против трактовки Белинским идеи "примирения с действительностью", противопоставляя ей "философию деяния". В 1847 уехал из России, в 1849 принял решение остаться за границей. В 1853 основал в Лондоне вольную русскую типографию, с 1855 по 1869 издавал альманах "Полярная звезда". Вместе с Огаревым (который присоединился к нему в 1856) с 1857 по 1867 издавал газету "Колокол". После поражения французской революции 1848 Г. пережил духовную драму, во многом пересмотрев свои прозападнические ориентации, посвятив себя разработке доктрины "русского социализма". В это же время в центре его внимания оказываются проблемы социальной философии и социологии. Несмотря на достаточно четко проявляющееся разграничение творчества Г. на два этапа, оно носит цельный характер, пронизано "сквозными" темами и идеями. Большое значение для понимания духовной эволюции Г. и самой эпохи имеет его мемуарная эпопея "Былое и думы". Основные философские и социальные идеи изложены Г. в следующих работах: "Дилетантизм в науке" (1842-1843), "Письма об изучении природы" (1845-1846), "О развитии революционных идей в России" (1851), "С того берега" (1855), "Русские немцы и немецкие русские" (1859), "Концы и начала" (1862), "Письма к противнику" (1864), "Письма старому товарищу" (1869) и др. Основу философии Г. составляет переосмысленная идея Гегеля о единстве бытия и мышления, принцип единства онтологии и гносеологии. Древняя философия проявила односторонность, сливаясь с миром, опираясь на природу. Средневековая философия впала в противоположную крайность, сосредоточившись на человеческом духе. Новая философия породила дуализм природы и духа, отразившийся в крайностях эмпиризма (материализма) и рационализма (идеализма). Эмпиризм не видит в природе развития разума, который для материалистов является лишь свойством человека, его психики, функцией мозга. Идеализм же (как "схоластика протестанского мира") в высшем своем проявлении - гегелевской системе - продуцирует природу из разума, впадает в панлогизм. Ни то, ни другое, по Г., не соответствует социальной действительности, которая есть борьба бытия и небытия. Вечный дух развивается из изменчивой природы. Вне ее его не существует, природа же в духе познает самое себя. Мышление, логика выводятся из развития природы. "История мышления - продолжение истории природы", и наоборот, "Законы мышления - сознанные законы бытия". Эту свою позицию Г. определяет как реализм, в котором онтология переходит в гносеологию. Человек как бы достраивает собой природу, эксплицирует ее смыслы. Природа как бы отделяет себя от человеческого сознания. Истинное знание возможно как результат единства чувственного и рационального, исторического и логического в познании. Абсолютизация любой из сторон познавательного процесса ведет к заблуждению, истина же добывается постепенно и задается совпадением законов

бытия и мышления. Процесс превращения духа в действительность, знания в действие ("деяние") Г. описывает как "одействотворение", т.е. как "реализацию" идеи, придание ей формы, актуализацию потенции духа в действительности. Личность призвана "одействотворить" свое призвание, придать событиям свою индивидуальную окраску. "Одействотворение" осуществляется ежедневно не только в жизни личности, но и в развитии человеческой истории. Тогда целью философии является не только видение (познание), являющееся лишь моментом в целостной человеческой деятельности, в историческом развитии, но и осмысление человеческих поступков, событий истории, претворяющих знание в действие. "Метода", утверждает Г., важнее всякой суммы познания. Отсюда программа "философии деяния", введение оценочных этических моментов в познание (как преддверие этико-субъективного метода в социологии), специфика философии истории Г. История человечества как продолжение истории природы - центральная тема размышлений Г. Ее движущим и порождающим принципом является "отрицательность". История эксплицирует законы развития разума как свои собственные. Важнейшими среди последних Г. считает поступательность и телеологичность социокультурных изменений, сменяемость форм социальной и культурной жизни и борьбу этих форм между собой. История - область проверки идей (логики) жизнью на "построяемость", т.е. на возможность "одействотворения", способ реализации человеком своей "родовой сущности", понимаемой как всеобщность "разума". Следовательно, историю нельзя понимать как прикладную логику, в ней следует видеть "развитие индивидуальности в родовое". Основными качественными признаками личности являются: ее социальность (личности нет вне целого и вне связи с ним); устремленность к всесторонней и гармоничной самореализации ("одействотворению" заложенных в человеке возможностей); реализуемость в практических "деяниях" (любая идея должна быть "прожита"). С этих позиций историческое развитие "предзадано" в направлении правового порядка Запада (а не российского абсолютизма), ведущего к реализации социалистического идеала. Исторический процесс понимается Г. как поэтапная эмансипация человека от рабства, фиксируемая через все большее соответствие разума и действительности. Она есть непрерывная смена форм и циклов, в пределах которых происходит обновление общества. Каждая форма и ступень в развитии необходимы, но преходящи, всегда уступают место более совершенному порядку. Однако смена одного порядка другим далеко не всегда проходит гладко, особенно, когда речь идет о смене социального, а не только политического строя. Отсюда его понимание революции как социальной революции, которая не может быть организована мгновенно, а есть длительный диалектический по характеру процесс изменений, столкновений интересов различных социальных групп. В этой связи Г. и характеризовал диалектику как "алгебру революции". По его мнению, источник развития общества - совершенствование человеческих знаний и распространение просвещения: "нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри". Прогресс человека есть прогресс содержания мысли, овладение действенным методом. Движение истории - в делании человека независимым, ликвидация принуждения извне. Именно в этом ключе Г. трактовал социализм и понимал суть анархической доктрины. Отсюда вытекает и антиславянофильская позиция Г., который считал необходимым соединение философии с наукой, а не с религией, акцентирование индивидуального, личностного, а не государственного начала, общего, а не особенного в развитии. С другой стороны, Г. всегда старался занять трезвую позицию в оценке достижений Запада, одна из его постоянных тем - негативная оценка проявлений "мещанства" (буржуазности). Поворотной для творчества Г. оказалась работа "С того берега" (1855), закрепившая начавшийся во второй период творчества Г. пересмотр

некоторых положений теории, переакцентирование внимания на новых аспектах рассматриваемых вопросов, введение новых тем в социально-философский анализ. Г. максимально проблематизировал в работах этого периода собственное мышление, принципы своей доктрины ("...не ищи решений в этой книге - их нет в ней, их вообще нет у современного человека"). Прежде всего ставится под сомнение само всемогущество разума, обосновывающего те или иные общественные идеалы, что сразу проблематизирует возможность достижения последних. Вера в непогрешимость разума, согласно Г., сама есть вариант идолопоклонства. Можно говорить даже о своеобразной религии разума. Реальная же история обнаруживает свое несовпадение с "диалектикой чистого разума". В результате Г. приходит к снятию тезиса о телеологичности истории. Прогресс есть не цель, а результат истории. В истории обнаруживается "хроническое сумасшествие", она скорее "импровизация", чем следование какой-либо логической схеме. Г. говорит об "эмбриогении" истории, которая есть поле возможностей, реализуемых конкретными субъектами. История является не чем иным, как развитием свободы в необходимости (человеку необходимо сознавать себя свободным). Разум не управляет индивидуальной жизнью, однако человек должен и может утверждать свою "нравственную самобытность". Реальна воля человека как творящий разум, его личное противостояние "потоку истории", его вера в необходимость свободы. Индивид, осознавая реальность своего выбора, обречен быть свободным даже в алогичном мире. Возникает тема "должного" и тема персонализации истории в свободном "деянии". Появляются антитезы активного меньшинства и массы, индивида и мира. Г. обсуждается даже проблема (правда не получившая у него развернутого изложения) разрыва индивида с миром, в котором господствуют "безличные формы". У Г. появляется постоянная метафора радуги: народы идут за "радугой", не понимая, что перед ними лишь оптический обман (ведут вера, надежда, любовь, ненависть, но не разум и не логика). Люди идут "наяву сонные". Усиливается и ранее присутствовавший мотив "проживания" идеи, философии, делания истины пафосом жизни, воспитания "любви к идее". В ряде работ западных авторов (Чикагская трехтомная антология русской философии; М. Малиа, И. Берлин и др.) этот круг идей Г. трактуется как экзистенциалистски ориентированный, что дает основания сравнения Г. с Кьеркегором и как ориентированный на "этический анархизм", что служит основанием сравнения Г. с Штирнером. Однако у Г. одновременно заметна и тенденция к натурализации и, одновременно, социологизации концепции в 1860-е, что особенно проявилось в концепции русского социализма (первое ее более или менее систематическое изложение относится к 1849). Русский социализм Г. базируется на четырех основаниях. Первое - концепция "старых" и "молодых" наций (Россия принадлежит ко вторым). Второе - концепция сохранившейся в России общины как носителя "социалистического" начала. Третье - теория возможности для России особого пути развития, возможности миновать ряд стадий развития, пройденных Западной Европой. Фактически, это основы народничества 1870-х. Четвертая - тема разрыва двух Россий, развития идеи их сближения через экономические преобразования (проблема элиты, героя и массы в народничестве). В начале 1860-х происходит окончательное размежевание Г. с либеральным направлением в западничестве (обозначившееся еще во второй половине 1840-х, в частности, в споре с Грановским), происходит его разрыв с Кавелиным (после выхода брошюры последнего "Дворянство и освобождение крестьян"), параллельно идет "скрытая" полемика с идеями Чернышевского. В конце 1860-х происходит окончательный разрыв с Бакуниным. Г. - целая эпоха в развитии русской мысли, в нем, если воспользоваться названием его работы, "концы и начала" русской философии. Не зря к его творчеству обращались такие разные

философы, как Лавров, Михайловский, К.Н. Леонтьев, Бердяев, С.Булгаков, Шпет и др.

В.Л. Абушенко

ГЕССЕ (Hesse) Герман (1877-1962) - швейцарско-германский (отказался от немецкого подданства в 1923) писатель, лауреат Нобелевской премии (1946). Основные произведения: "Романтические песни" (сборник стихов, 1899), "Посмертно изданные записи и стихотворения Германа Лаушера" (1901), "Петер Каменцинд" (1904), "Под колесами" (1906), "Гертруда" (1910), "Из Индии" (сборник, 1913), "Росхальде"(1914), "Кнульп" (1915), "Душа ребенка" (1918), "Сказки" (1919), "Взгляд в хаос" (сборник, 1919), "Демиан"(1919), "Клейн и Вагнер" (1920), "Последнее лето Клингзора" (1920), "Сиддхартха" (1922), "Курортник" (1925), "Степной волк" (1927), "Нарцисс и Гольмунд" (1930), "Паломничество в страну Востока" (1932), "Игра в бисер" (1943), "Путь сновидений" (сборник, 1945) и др. Произведения Г., насыщенные символикой немецкого фольклора, христианства и гностицизма, психоанализа и восточной философии, раскрывают одну и ту же вечную тему - поиск Человеком самого себя (см. Борхес). Г. начинал творчество как романтик: пафос личной свободы, избранности и одиночества, презрение к толпе, жажда совершенствования и жесткое противопоставление социальной действительности (мира обывателей) миру чудаковатого мечтателя, который не может вписаться в "стадную жизнь", хотя и может мыслиться подлинно существующим только на ее основе. Действительность понимается Г. как враждебное начало, - она есть "то, чем ни при каких обстоятельствах не следует удовлетворяться, чего ни при каких обстоятельствах не следует обожествлять и почитать, ибо она являет собой случайное, т.е. отброс жизни. Ее, эту скудную, неизменно разочаровывающую и безрадостную действительность, нельзя изменить никаким иным способом, кроме как отрицая ее и показывая ей, что мы сильнее, чем она". Протест против реальности, проповедь оправданности последующего ухода в себя, преломленные в свете идей Ницше и Юнга, сделали Г. культовой фигурой для поколения бунтующей молодежи 1960-х. Повесть "Демиан" (вышла под псевдонимом Эмиль Синклер) обозначила отказ Г. от мировоззренческого бинаризма, переориентацию его внимания на проблему культуры: "два мира" (Бог и Дьявол, Аполлон и Дионис, инь и ян, сознательное и бессознательное) воссоединяются в образе гностического бога Абраксаса, которому поклонялся еще Василид (2 в.). Главной темой становится деконструкция субъекта и, как следствие, деконструкция тотальности "мертвой культуры" ("доксы"), состоящей из застывших образов, схем и являющейся продуктом молчаливого мещанского сговора. По Г., "Всякие объяснения", всякая психология, всякие попытки понимания нуждаются... во вспомогательных средствах, теориях, мифологиях, лжи". Основания этой "лжи" Г. находит в "простой метафоре": "тело каждого человека цельно, душа - нет". По Г., личность, субъект - всего лишь идеологический конструкт, "очень грубое упрощение... насилие над действительностью": только "человек на стыке двух культур, эпох, религий", маргинал, "изведавший распад своего "Я" и овладевший "искусством построения", может заново, в любом порядке составить "куски" своей личности и "добиться тем самым бесконечного разнообразия в игре своей жизни". Таким образом, по Г., истинно свободным человеком, творцом является только шизофреник, а смысл игры - вместить в себя весь мир (см. Шизоанализ). Деконструкция субъекта осуществляется в условном игровом пространстве ("Степной волк") - в "Магическом

Театре", куда допускаются только "сумасшедшие", а "плата за вход - разум". "Игра жизни" требует ироничного отношения к "бессмертным", к признанным авторитетам и ценностям. Проводя параллель между "Магическим Театром" (как архивом культуры) и вечностью, Г. заключает, что "серьезность - это атрибут времени", а "вечность - это мгновение, которого как раз и хватает только на шутку". "Магический Театр", прообраз "игры в бисер" - представляет собой модель культуры постмодерна, игру "со всем содержанием и всеми ценностями нашей культуры". "Игра в бисер", как и постмодерн, характеризуется отсутствием первоначала, истока, причины. Согласно Г., "именно как идея - игра существовала всегда", и только от предпочтений исследователя зависит ее предыстория (см. также Игра). По Г., она является результатом рефлексии, т. наз. "фельетоном эпохи", которая "не была бездуховной, ни даже духовно бедной... она не знала, что ей делать со своей духовностью", "фельетоны" (или - в терминологии Лиотара - "малые повествования") отличаются занимательностью, профанированием идеалов, ценностей, авторитетов "высокой" культуры, а также "массой иронии и самоиронии, для понимания которой надо сперва найти ключ" (см. Нарратив). "Игре в бисер", таким образом, придается статус новой духовности, она вбирает в себя все культурное наследие. "Игра в бисер" функционирует как метатеория - искусственно создаваемая система культуры, имеющая целью построение специфических средств по оценке и описанию другой (объектной) культуры. Набор таких средств ограничен ("все уже сказано" - топос постмодернистской чувствительности), но число их комбинаций огромно, и практически невозможно, "чтобы из тысячи строго определенных партий хотя бы две походили друг на друга больше чем поверхностно". Игра состоит "из сложных ассоциаций и играет сплошными аналогиями". Она самоценна, ибо цель игры - сохранение самой игры, а значит и культуры. Однако сохранение культуры, по Г., влечет за собой утрату субъекта. Субъект исчезает из истории, в "ней нет крови, нет действительности", а есть лишь одни идеи; у субъекта подавлена телесность; он целиком принадлежит культуре и выполняет необходимые ей функции; в конечном итоге - субъект умирает, поглощенный культурой. Имя и пафос творчества Г. принадлежат сразу к двум культурным эпохам: соединяя модерн ("произведения") и постмодерн ("тексты").

Н.Л. Кацук

ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749-1832) - немецкий поэт, просветитель, ученый и философ (Большое Веймарское издание сочинений Г. насчитывает 143 тома), который, однако, не считал себя принадлежащим к философскому цеху. Тем не менее, философия всегда была в центре духовных интересов Г., пронизывая все его творчество глубокими теоретическими размышлениями. Его философию можно считать самостоятельным философским учением, хотя и не изложенном в виде целостной и завершенной концепции. Феномен Г. являет собой яркий пример скорее возрожденческого, нежели просветительского универсализма, в котором тесно переплелись поэтическое творчество, научные изыскания (минералогия, ботаника, физика, остеология и т.д.) и философско-мировоззренческие поиски. В литературно-эстетическом и научном творчестве Г. принято различать три периода. Первый - "Бури и натиска", когда протест против классицизма приводит его к борьбе за утверждение реализма в искусстве, а последнее понимается как подражание природе и жизни людей. Второй - начиная с 1780-х, во многом под влиянием путешествия по Италии: Г. увлекся античностью, которая становится для него

идеалом гармоничных отношений между людьми, а высшей целью искусства, по Г., провозглашается красота. В это не очень плодотворное для поэзии время Г. много занимается наукой: составляет первую геологическую карту Германии, выказывает догадки об эволюционном развитии растительного мира или т.наз. метаморфозе растения ("Метаморфоза растений", 1790); занимается минералогией и анатомией. Г. обнаружил в 1784 межчелюстную кость человека как новое свидетельство родства людей со всем живым миром. Многочисленные занятия ботаникой, сравнительной анатомией и геологией в значительной мере обогатили его понимание диалектики органического мира и всех его живых форм. Третий период литературных, эстетических и мировоззренческих исканий Г. связан с последними годами жизни мыслителя, разочаровавшегося в своем стремлении построить мир по античному образцу. На первый план в его творчестве выступают реалистические черты его эстетики. Г. резко критикует немецкий романтизм за его отрыв от жизни и мистицизм. Именно в эти годы (1808) появляется знаменитый "Фауст", утверждающий недопустимость отрыва художника от действительности. В своих философских поисках Г. испытал влияние многих мыслителей: Аристотеля, Плотина, Канта, Гердера, Гегеля и особенно Спинозы с его знаменитой "Этикой", которая учила навсегда освободить ум от различного рода предрассудков. Г. становится сторонником пантеизма, пытаясь соединить его с идеей развития. Для мыслителя было характерно критическое отношение к господствовавшему тогда механицизму, неспособному адекватно объяснить принципы развития природы. Последняя рассматривалась Г. как развивающееся единое органическое целое. Процесс развития идет, согласно Г., через отрицание старого, отжившего постепенным эволюционным путем, минуя скачкообразные переходы. Вся природа видилась Г. в большей или меньшей мере одухотворенной: "...кто хочет высшего, должен хотеть целого, кто занимается духом, должен заниматься природой, кто говорит о природе, тот должен брать дух в качестве предпосылки или молчаливо предполагать его". По мнению Г., "человек как действительное существо поставлен в центр действительного мира и наделен такими органами, что он может познать и произвести действительное и наряду с ним - возможное. Он, по-видимому, является органом чувств природы. Не все в одинаковой степени, однако все равномерно познают многое, очень многое. Но лишь в самых высоких, самых великих людях природа сознает саму себя, и она ощущает и мыслит то, что есть и совершается во все времена". О месте человека во Вселенной Г. утверждал: "Все есть гармоническое Единое. Всякое творение есть лишь тон, оттенок великой гармонии, которую нужно изучать также в целом и великом, в противном случае всякое единичное будет мертвой буквой. Все действия, которые мы замечаем в опыте, какого бы рода они ни были, постоянно связаны, переплетены друг с другом... Это - Вечно-Единое, многообразно раскрывающееся. У природы - она есть все - нет тайны, которой она не открыла бы когда-нибудь внимательному наблюдателю". При этом "каждого можно считать только одним органом, и нужно соединить совокупное ощущение всех этих отдельных органов в одно-единственное восприятие и приписать его Богу". Живо интересуясь идеями многих немецких философов своего времени, Г. так и не примкнул ни к одной из великих философских систем. Для Г. философия - такое миропредставление, которое "увеличивает наше изначальное чувство, что мы с природой как бы составляем одно целое, сохраняет его и превращает в глубокое спокойное созерцание". Творчески-активное отношение Г. к миру результировалось в его убежденности в том, что "каждый человек смотрит на готовый, упорядоченный мир только как на своего рода элемент, из которого он стремится создать особенный, соответствующий ему мир". Весьма реалистично Г. мыслил перспективы предметного познания: "Ничего не нужно искать за явлениями; они сами суть теории... Мое мышление не отделяет себя от предметов, элементы

предметов созерцания входят в мышление и пронизаны мышлением внутренним образом, мое созерцание само является мышлением, мое мышление - созерцанием". Эксперимент у Г. - "посредник" между субъектом и объектом. Г. был весьма близок Кант с его поисками единых принципов анализа природы и искусства; а также философия природы Шеллинга и система Гегеля благодаря поистине грандиозной теории диалектики. Место Г. в немецкой и европейской культуре 18-19 вв. поистине уникально, оно демонстрирует удивительное единство, взаимопроникновение и взаимовлияние литературы, науки и философии в культуре Просвещения Германии того времени.

Т.Г. Румянцева

ГЕТЕРОНОМИЗМ (греч. heteros - иной, nomos - закон, основание) - тенденция в развитии философского знания, выражающаяся в намерении обосновать сущее не из него самого, а исходя из определенного метафизического положения (Начало, Единое, Логос, Идея, смысл, сущность, предназначение и др.), трансцендентного сущему и неверифицируемого чувственно. Осмысление этого положения и мыслилось подлинным, высшим предназначением философа, делающим его не просто знающим (в смысле "умеющим" - как в ремеслах), но мудрым, сопричастным Божеству. В рамках античной классики для философии был характерен поиск такого начала в интеллектуально-теоретической сфере, но для философии эллинистического периода характерно стремление отыскать принципы этико-практического плана, нормы поведения или способ отношения к окружающей действительности. Здесь высшее знание должно было сделать человека либо счастливым (см. Счастье) или, по крайней мере, довольным. Для Нового времени характерен переход от Г. к натурализму, но первоначально эти понятия не являлись противоположными: изучение природы новейшими средствами предполагало наиболее адекватное постижение Творца посредством естественного разума. Однако позднее в русле рационализма появляются скептические тенденции, объявляющие автономное знание догматизмом (после Канта). В автономистской установке формируется статус философского знания как исключительного, высшего. Эту претензию, оспариваемую или вовсе не признаваемую многими теоретиками дисциплин естественнонаучного цикла (сегодня - физикой или биологией), философия сохраняет в ряде случаев и ныне, несмотря на то, что она давно перестала искать метафизические основания бытия, а иногда даже прямо враждебна науке (в СССР, например, где диалектический и исторический материализм на междисциплинарном уровне исполняли функции инквизиции). Г. является неотъемлемой чертой любой религиозной философии.

о. Сергий Лепин

ГИЙОМ (Guillaume) Гюстав (1883-1960) - французский лингвист, автор идеи и концепции психомеханики языка. Преподавал в Школе Высшего образования в Париже (1938- 1960). Основные сочинения: "Проблема артикля и ее разрешение во французском языке" (1919), "Время и глагол" (1929), "Архитектоника времени в классических языках", "Лекции по лингвистике Гюстава Гийома" (издание их

продолжается по сей день), "Принципы теоретической лингвистики" (опубликованы посмертно, 1973) и др. Является создателем теории лингвистического ментализма, которую иначе еще называют феноменологией языка. Свои первые очертания теория Г. стала обретать в то время, когда в лингвистике стал распространяться структурализм как теория и метод анализа языковых явлений. Из школ структурализма (пражской, французской), а также русского формализма Г. ближе всего была версия Соссюра. Однако тот вариант структурализма, который был предложен Г. в 1919, далеко выходит за рамки структурализма 1920-х и может быть признан одной из первых попыток создания постструктуралистской концепции языка. Основанием для подобной трактовки идеи Г. может служить как то, что он достаточно строго различал понятия структуры и системы (системы и не-системы), так и то, что он стал вводить в лингвистику на целых 30 лет раньше, чем постструктурализм Лакана и Делеза, понятия из области психологии. Так же, как и Соссюр, Г. различает речевую деятельность, язык и речь. Однако в уравнение Соссюра: "Речевая деятельность = язык + речь" Г. вносит существенное дополнение - фактор времени, который принципиально меняет представления о том, что есть речевая деятельность. У Г., как и у Соссюра, содержится идея целостности рассматриваемого феномена: язык и речь рассматриваются не отдельно, а представляют особое целое - речевую деятельность. Во-вторых, речевая деятельность, по Г., есть не просто целое, а есть последовательность, а также параллельность языка и речи: языка, присутствующего в нас постоянно в состоянии возможности, и речи, присутствующей в нас время от времени в состоянии действительности. Г. уходит от замкнутого на самого себя языка в структурализме (что впоследствии в постструктурализме выразилось в таких понятиях, как контекстуализм и универсальная текстуальность), обосновывая ту гипотезу, что в основе и языка, и речи лежат психомеханизмы. Это означает, что Г. соединяет в одной "языковой игре" семиотические коды психологии и лингвистики. На первый взгляд кажется, что между введением временности в исходную для понимания речевой деятельности формулу и соединением психологических и лингвистических семиотических кодов нет ничего общего. Однако именно понятие времени позволяет снять лингвоцентризм и осуществить выход к феноменологической проблематике: к миру "психических сущностей". Г. различал те мыслительные операции, из которых следует построение речи, и те, из которых следует построение языка. По аналогии с различием речи и языка Г. различает "факт речи" и "факт языка". И если с пониманием первого проблем не возникает - "факт речи" тождественен акту речи, который протекает в определенный момент времени и ограничен временными рамками, то "факт языка" - это нечто совсем иное в силу его иного положения в сознании. По Г., он представляет собой психический процесс, который произошел в нас в неопределенном прошлом, о чем в нас нет ни малейшего воспоминания. Очень важную функцию в теории Г. несет на себе различие между психосистематикой языка и психомеханикой языка. Данное различие описывает отношение Г. к проблеме соотношения языка и мышления. Г. отходит от традиционной постановки вопроса, которая проявляется повсеместно, - тождественны или нет мышление и язык, и если нет, то где и как они пересекаются? Г. прибегает к совершенно иной постановке вопроса - он различает собственно мышление и возможность мысленного самослежения. По Г., язык есть механизм мышления для перехвата своей собственной деятельности. Поэтому то, что мы открываем, изучая язык, - это и есть, по Г., "механизмы перехвата", схватывания мышлением самого себя. По Г., психосистематика исследует не отношение языка и мышления, а определенные и готовые механизмы, которыми располагает мышление для перехвата самого себя. И если язык представляет собой систему средств, которые "порождены" мышлением для мгновенного перехвата своей

собственной деятельности, то изучение языка опосредованно приводит нас к познанию мышления вербального. Что означает в контексте теории Г. понятие "механический"? Оно означает, что речевая деятельность в своей основе имеет реально протекающие психические процессы. "Психосистематикой" Г. называет науку, изучающую психомеханизмы мышления. По Г., она представляет собой новую область лингвистики. Г. говорил о том, что лингвист-структуралист должен уметь преобразовывать возможность физического словесного высказывания в возможность мысленного словесного высказывания, а возможность мысленного словесного высказывания в начальную возможность мысленного видения. Интерпретация идей Г. ставит вопрос о существовании в прежнем виде современных парадигм философии и лингвистики. Интерпретация касается не только одной из базовых для философии 20 ст. бинарных оппозиций гуманитарного и научного методов познания в духе дильтеевского разграничения "наук о духе" и "наук о природе", но и менее фундаментальных проблем, например, демаркации между методами аналитической философии и феноменологии. Именно в рассмотрении этих вопросов состоит значимость концепции Г. для современной философии. На всем протяжении 20 в. очевиден непрекращающийся спор о методе. Суть его можно свести к следующему: метод "наук о природе" - экспериментальный, метод "наук о духе" - интроспективный или, предположительно, феноменологический. Различие между ними поклонники подобного взгляда на мир видят в разной направленности этих методов: один направлен на "внешний" мир, другой на "внутренний". Построения Г. показывают несостоятельность подобного разграничения и обращают внимание на структуру любого "усмотрения" - экспериментального или интроспективного, на то, что в какую бы сторону они не были "направлены", они формируются прежде всего в "возможности мысленного видения" и заканчиваются "действительной речью". Тем самым снимается "разнонаправленность" методов и приходит понимание того, что любой экспериментальный метод в своей основе является глубоко феноменологическим или интроспективным. В 1964 (официально открыт в 1973) в Университете имени Лаваля (Квебек, Канада) был создан Фонд Г. Аналогичный Фонд открыт в Савойском университете (Франция). В 1968 создана Международная ассоциация психомеханики языка.

Ю.В. Баранчик

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

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

предмету эйдоса (см. Телеология). Парадигма возникновения как привнесения формы задает в античной культуре вектор трактовки демиургоса как творящего вещи из материальной первоосновы мира в акте их гештальтного структурирования, придания им - посредством формы - определенности и "самости" (ср., с одной стороны, с древнекитайской моделью становления самости ("жань") в процессе взаиморезонирующего взаимодействия объектов однопорядковой общности ("лэй"), а с другой - с формируемой в теизме принципиально монистической парадигмой творения демиургом мира "из ничего" - вне исходного наличного материального субстрата (см. Демиург), что допускает возможность феномена чуда, в то время как фундаментальная необходимость для становления материальной причины задавала античной натурфилософии вектор осмысления мирового процесса в парадигме естественного закона). Однако, если в системе отсчета объекта процесс наложения формы (эйдоса) на аморфный субстрат выступает как становление, то в системе отсчета эйдоса он может быть понят как воплощение, объективация его в материале. Данный аспект Г. представлен в философии Платона, задающей, с одной стороны, онтологическую модель, фундированную механизмом объективации идей, с другой - гносеологическую модель, основанную на принципе "припоминания" как усмотрения эйдоса за искажающей фактурностью материального воплощения. Материя мыслится у Платона именно как лишенность формы, а идея (эйдос) - не в качестве внешней, но в качестве внутренней формы как способа бытия объекта, вне которого объект утрачивает свою самость: идеальные (как в семантическом, так и в оценочном смысле этого слова) эйдосы выступают в качестве не только модельного образца предметов, но и целеполагающего импульса их становления (см. Платон). Аналогично истинное знание трактуется Платоном как фактически распредмечивание (усмотрение "мысленным взором" сквозь искажающую ткань вещественности) идеи, реконструкция в познающем сознании эйдоса предмета сквозь внешние, случайные, сугубо субстратные характеристики (noema как предметное содержание истинного знания - см. Ноэзис и ноэма). В пифагорейско-платоновской нумерологии монада обозначала неопределенную ("чистую") сущность, форму как таковую, в то время как диада - неопределенную и неоформленную субстратность. Предметный мир как воплощение обоих названных принципов бытия мыслился как обладающий софийностью, т.е. преисполненностью умопостигаемого в распредмечивании смысла (см. София). В рамках неоплатонизма проблема соотношения материи и формы обретает звучание именно как проблема воплощения, артикулируясь в контексте концепции эманации, задающей мировой процесс как поступательное воплощение трансцендентного Единого (Блага) - в смысле наделения его плотью, отягощающей вещественностью, смешения с материей как смешения света с мраком (см. Эманация). Истинное познание как постижение света (Единого, Блага) необходимо предполагает реконструкцию его в сознании в качестве распредмеченного ("как можно говорить о мире, если не увидеть его идею?" - у Плотина). Идеи Г. оказали значительное влияние на развитие европейской философской традиции, включая классический, неклассический и современный типы философствования, задавая структурно-семантическую модель соотношения объектного и не-объектного бытия. Под последним вариативно понималось: 1) Абсолютное бытие Бога: схоластика моделирует механизм креации как вещественного воплощения исходно наличных идеальных прообразов вещей в мысли Божьей (archetipium у Ансельма Кентерберийского, species в скотизме, visiones у Николая Кузанского и т.п.). В поздней схоластике конституируется парадигма осмысления креации как "развертывания" (explicatio) Бога в предметный мир посредством Божественного "самоограничения" (ср. с эйдетической и структурирующей функцией предела и формы в античной философии); обратным вектором этого процесса выступает "свертывание" (implicatio) мира как снятие им

своего предела (наличной предметной определенности - ср. с феноменом апейронизации у Анаксимандра) и возвращение в лоно Абсолюта как беспредельной полноты возможностей как потенциальных объективаций (см. Николай Кузанский). Аналогичные Г. семантические фигуры обнаруживают себя и в рамках неотомизма в контексте креационной парадигмы онтологии (Г. Мейер, И. Гайзер и др.). 2) Безличное трансцендентное бытие: немецкой трансцендентально-критической философией (и, прежде всего, Гегелем) моделируется разворачивание семантического потенциала абсолютной идеи, презентированного в диалектике понятий, посредством объективации его в природном и историческом материале (аналогичной explicatio Абсолюта в поздней схоластике), на базе чего познание конституируется как вектор, семантически изоморфный ноэтической реконструкции в сознании понятийных структур идеи как эйдотического образца, абстрагированного от его предметного воплощения (человек, по Гегелю, "есть прекрасная и мучительная попытка природы осознать самое себя"). 3) Субъектно-сущностное бытие: в марксизме оформляется концепция опредмечивания и распредмечивания, в рамках которой опредмечивание выступает как, с одной стороны, самореализация "родовой сущности" человека, воплощаемой в продуктах деятельности, т.е. объективация в предметах "второй природы" социокультурно артикулированного человеческого целе-полагания и "сущностных сил человека" (что восходит к аристотелевскому педалированию онтологизирующего потенциала целевой причины), а распредмечивание мыслится как освоение "логики объекта" в познании и практике (что восходит к праксеологически истолкованной платоновской концепции ноэмы) (см. также Опредмечивание и распредмечивание). В контексте современной философии парадигма Г. утрачивает свою операциональность в онтологических аппликациях; однако семантические следы ее влияния (в весьма специфической аранжировке) могут быть обнаружены в гуссерлианской "эйдологии" (трактовка Гуссерлем species, ноэтическое "усмотрение сущности" как предмет "интеллектуальной интуиции" - см. Ноэзис и ноэма). В современной парадигмальной модели нелинейных динамик - как в естественнонаучной (синергетика), так и в гуманитарной (постмодернизм) ее версиях - осуществляется радикальный поворот от гештальтной матрицы Г., в течение многих веков фундировавшей западноевропейскую традицию, к идеям самоорганизации среды. Так, по формулировке Пригожина, становление синергетической исследовательской парадигмы знаменовало собой переход от трактовки изменения как апплицируемого на "пассивное бытие" к пониманию изменения как самоорганизации: переход "от бытия к становлению" (Пригожин, И.Стенгерс). В контексте синергетической концепции самоорганизации "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность" (А.Баблоянц). С определенной долей условности аналогичный семантическим фигурам Г. гештальт может быть усмотрен и в постмодернистских стратегиях отношения к тексту: процедуры деконструкции (в моменте произвольной центрации) и означивания текста, плюрализм нарративных практик (см. Нарратив) и т.д. Однако в целом, постмодернизм связывает Г. с традицией классической метафизики, основанной на оппозиции субстрата и формы ("компарс" в терминологии Делеза и Гваттари), противопоставляя этому комплексу номадологически понятый "диспарс" как основанный на оппозиции материи и силы. Аналогичная тенденция выражается и в дискредитации понятия оформ-ленности в постмодернизме (от "стагнации форм" и "алиби формы" у Бодрийяра до идеи децентрации у Деррида).

М.А. Можейко

ГИЛОЗОИЗМ (греч. hyle - вещество, материя и zoe - жизнь) - философская концепция, признающая одушевленность всех тел, космоса, материи, природы. Г. снимал принципиальное различие между неорганической и живой природой. Термин Г. был введен Кедвортом в 1678 для обозначения ранних греческих философских концепций, признающих одушевленность всеобщим свойством макро- и микрокосма (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен). Социокультурные истоки Г. уходят корнями в особенности культуры ранних традиционных обществ и Запада, и Востока, рассматривающих природу как единый целостный живой организм. (Смыслообразы пуруши, праны, атмана-брах-мана в древнеиндийской философии; субстанции "ци", смыслообразы "Тянь" (Неба) - в древнекитайской; "огня" у Гераклита и т.д.). Г. был присущ воззрениям Платона и Аристотеля. В эпоху Возрождения Г. под влиянием концепций античных мыслителей используется в качестве аргумента при обосновании единства человека с его сознанием и природы. Так, Бруно утверждал, что мировая душа как принцип жизни, как духовная субстанция, находится во всех без исключения вещах, составляя их движущее начало. Появление концепций Г. в философии Нового времени связано с поисками ответа на вопрос об основаниях и предпосылках становления чувствительности у живых существ и мышления, сознания у человека. Так, Спиноза признавал мышление свойством, присущим всей природе, атрибутом материи. Положение о всеобщей чувствительности материи защищают и отстаивают французские материалисты 18 в. (Дидро, Робинс, Кабанис). Г. противостоял поискам оснований психики и сознания в особой надприродной, нематериальной, духовной субстанции. В то же время Г. отвергает и механистические представления о косной, "мертвой" материи и виталистические утверждения о существовании особой "жизненной силы", определяющей способность к ощущениям у живых существ. Г. подготавливает почву для становления эволюционных представлений о чувствительности, психике, разуме. Г. в противоположность механицизму, характерному для метафизического материализма, снимает противопоставление инертной материи внешней силе, приводящей ее в состояние движения. В понимании сознания, психики человека и животных Г. (приписывающий всей материи способность ощущать) являл собой наивную попытку отыскать корни психических явлений в материальном мире.

Е.В. Петушкова

ГИПОТЕЗА (греч. hypothesis - основание, предположение) - форма организации научного знания, обеспечивающая движение к новому знанию, выводящая за рамки наличного (имеющегося) знания и способствующая (в отдельных случаях) реализации новой идеи (концептуальная схема как экспликация идеи, как "общая Г." теории). Функционально оформляется как предварительное объяснение некоторого явления или группы явлений. Строится, исходя из предположения об имплицитном существовании некоторого отношения порядка, реализуемого как последовательность чередования явлений, позволяющих (при соблюдении норм и правил процедуры) делать заключения (выводы, предположения) о структуре объектов, характере и тесноте (существенности) фиксируемых связей объектов, признаков, параметров и т.д., детерминированности одних явлений другими.

Логически формулируется по схеме условно-категорического умозаключения, в котором нужно подтвердить или опровергнуть определенную посылку. В этом смысле Г. выглядит как положение, которое с логической необходимостью следует из имеющегося знания, но выходит за его пределы (границы) и является переформулировкой обнаруженной и разрешаемой проблемы. Процессуально Г. (как переход от неизвестного, проблемного к известному, гипотетически предполагаемому) строится как алгоритм реализации исследовательской цели с возможным выходом на практическое решение. Тем самым Г. предзадает внутреннюю логику развертывания знания. В большинстве случаев это логика обоснования какого-либо положения, иногда - логика открытия (предположение о существовании некоторого явления). Г. - такая форма нормативно-процессуальной организации знания, которая не может быть непосредственно оценена с точки зрения ее истинности или ложности. Она задает некоторое поле неопределенности. Снятие этой неопределенности и происходит в ходе теоретического (логического) обоснования (доказательства) Г. и (или) ее опытного подтверждения или опровержения, т.е. эмпирического обоснования. Предположения, оформленные как Г., всегда вероятностны (и в этом отношении в той или иной мере неопределенны); процедуры обоснования (проверки) исходных исследовательских Г. всегда есть шаги по уменьшению этой неопределенности, в пределе - по ее снятию вообще, что позволило бы изменить статус знания вероятностного на статус знания достоверного (теоретического), а тем самым преодолеть нормативно-процессуальные ограничения гипотетического знания (т.е. "ликвидировать" Г. как форму знания в данном конкретном исследовании и (или) теории). Однако в современной методологии науки данная установка все больше рассматривается как принципиально полностью не реализуемая ни в одной научной теории, которая сама трактуется как совокупность (структурность и организованность) гипотетических конструктов, связанных (в идеале) отношениями выводимости. В этом контексте в научном знании (теории, программе) различают инвариантное ядро и ее периферийный "защитный пояс", открытый вовне, зависимый от вновь появляющихся данных и нуждающийся в постоянном переформулировании своих положений, их постоянном переобосновании. Таким образом, "периферия" принципиально оформляется как проблемно-гипотетическое знание, граница которого с "ядром" всегда достаточно условна, конвенциональна. В то же время акцент на обоснование соответственных гипотетических положений внутри теории все больше заменяется акцентом на дискредитацию конкурирующих теорий, а сами теории начинают пониматься как принимаемые на веру паттерны, как возможные точки зрения на определенные предметные области, т.е. само научное знание начинает трактоваться как принципиально гипотетическое (содержащее в себе неустранимый момент неопределенности, разрешаемый конвенционально и (или) процессуально). "Гипотетизация" знания приводит к актуализации его деятельностно-техно-логических аспектов за счет работы с его содержанием. Тем самым можно утверждать (с известной долей условности), что научное знание имеет дело скорее не с реальными событиями, а с анализом объективных возможностей тех или иных событий. Оно способно снимать (преодолевать) собственную проблемность, но не собственную вероятностность, что неизбежно ведет к его новой проблематизации. Поворотной точкой к такому подходу можно считать: перенесение акцентов с процедур верификации на процедуры фальсификации знания, со схем вывода, ориентированных на подтверждение Г., на схемы вывода, ориентированные на опровержение Г. Подтверждение следствия из Г. способствует лишь увеличению правдоподобности суждения, отрицание же следствия способно поставить под сомнение само основание Г. Опровержение обладает большим эвристическим потенциалом, чем подтверждение, которое

всегда проблематично, - любое научное положение, пока оно не опровергнуто, может быть рассмотрено как Г. (оно всегда есть "вопрошание", сформулированное по определенным правилам и нормам в соответствии с тем или иным идеалом знания и "простроенное" как адекватная исследовательской ситуации процедура). Необходимо различать Г.-основания и выводимые из них Г.-следствия, которые, собственно, и подвергаются процедурам обоснования. При этом неподтверждение одного из следствий не есть достаточное условие для опровержения Г.-основания. Хотя она и ставится под сомнение, речь идет, скорее, о проблематизации процедуры построения системы Г. с параллельными повторной экспликацией содержания (вплоть до его переформулирования-переинтерпретации) и проверкой формальной правильности организации собственно процедуры. (В той или иной мере справедливо, что работа с гипотетическим по статусу знанием есть работа со знанием в процедурном режиме). Теоретическое обоснование Г. предполагает ее проверку на непротиворечивость, установление ее принципиальной проверяемости, выявление ее приложимости к исследуемому классу явлений, исследование ее выводимости из более общих теоретических положений, оценку ее вписываемости в теорию через возможную перестройку последней. Эмпирическое обоснование Г. предполагает или наблюдение явлений, описываемых Г. (что редко возможно), или работу по соотнесению следствий из Г. с наличными и обнаруживаемыми данными опыта. Работа с процедурами обоснования Г. выработала в научной практике установки на продуцирование возможно большего числа взаимосвязанных Г., с одной стороны, и на установление возможно большего числа референтов (эмпирических индикаторов) для каждой Г. - с другой. В методологии науки наработан ряд качественных параметров, которым должна удовлетворять правильно сформулированная Г. Среди них можно назвать параметры: общности (более предпочтительными полагаются Г. с охватом большего количества объектов); сложности (определение оптимума включаемых в структуру Г. факторов); специфицируемости (установление различимых значений для каждого из факторов, включенных в структуру Г.); детерминированности (фактор тем более детерминирован, чем большее количество наблюдений учтено); фальсифицируемости и проверяемости (установление границ неопределенности Г.); коммуникативности (содержательная и процессуальная согласованность Г. внутри знания с установленными - уже обоснованными - положениями); предсказуемости (на основе имеющихся данных и знания); воспроизводимости и устойчивости (меры объективности и достоверности Г.). Особо оговариваются процедурные требования к Г. - ее принципиальная реализуемость на данном уровне знания и данными средствами, избегание в ней оценочных суждений, отсутствие в ней непроинтерпретированных понятий, минимизация в ней различных ограничений и допущений. Процедуры специфицируются для различных классов (типов) Г.: основных и неосновных (ориентирующихся на разные исследовательские задачи), первичных и вторичных (возникающих на базе или взамен первых), а главное - структурных (ориентированных на выявление структур, свойств, характера связей объекта), функциональных (ориентированных на определение степени тесноты связей и взаимодействий внутри определенной целостности), объяснительных (причинно-следственных). В ряде типологий к объяснительным относят и функциональные Г., в других типологиях их объединяют вместе со структурными в тип (класс) описательных Г. (в обеих типологиях структурные Г. квалифицируются как описательные). (См. также Наука, Теория.)

В.Л. Абушенко

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ - проблемное поле, отражающее совокупность жизненно важных проблем человечества и содержащее обобщенную характеристику важнейших направлений развития общества и его будущего. К числу Г.П.С. относятся следующие их группы: политические, социальные, экономические, экологические, демографические и научно-технические. Выделяют также такие Г.П.С, как интерсоциальные, проблемы отношений общества и человека, проблемы отношений человека, общества и природы. В суммарном виде могут быть выделены три основные группы Г.П.С. 1) Проблемы предотвращения мировой термоядерной войны, обеспечения безопасности людей, устранения экономической отсталости отдельных стран, ликвидации голода, нищеты и неграмотности. 2) Проблемы, возникшие в результате взаимодействия общества и природы. Необходимы беспрецедентные усилия по предотвращению загрязнения окружающей среды и сохранению ее качества; рациональное использование наличных природных ископаемых и поиски новых энергетических ресурсов; обеспечение человечества сырьем и продовольствием; освоение океана и космического пространства и др. 3) Проблемы, обусловленные отношением человека и общества: возникли задачи ограничения стремительного роста населения; предвидения и предотвращения отрицательных последствий научно-технического прогресса, ведущих к биологической деградации человека; борьбы с распространением алкоголизма и наркомании; совершенствования здравоохранения и образования и др. Г.П.С, будучи порождены ходом предшествующего общественного развития, достигли необычайной остроты к началу 21 в. в силу крайне усилившейся неравномерности социально-экономического, политического, научно-технического, демографического, экологического и культурного развития различных государств. Их решение требует объединения усилий всех стран для преодоления опасности экологической катастрофы. Глобальность данных проблем определяется тем, что они так или иначе касаются всего человечества и не могут решаться изолированно одна от другой. Последовательное разрешение Г.П.С. предполагает ликвидацию социальных антагонизмов, установление гармоничных отношений между обществом и природой, переход всего общества на коэволюционный путь развития. В силу этого активизация международной деятельности, направленной на выработку общих подходов к охране окружающей среды, на создание и быстрейшее внедрение в практику тестов ее качества, на разработку юридических норм природопользования, сопровождается пересмотром некоторых традиционных экологических и теоретических положений и представлений. (См. Римский клуб.)

П.А. Водопьянов

ГЛЮКСМАН (Glucksmann) Андре (р. в 1937) - французский философ. Работал ассистентом у Арона. Позже - сотрудник Национального Центра научных исследований. Основные сочинения: "Рассуждение о войне" (1967), "Кухарка и людоед" (1975), "Господа мыслители" (1977), "Европа 2004" (1980), "Цинизм и страсть" (1981), "Сила головокружения" (1983), "Глупость" (1985), "Декарт - это Франция" (1987) и др. В ранних работах, анализируя природу и характер войн, Г. противопоставлял войну как схему активного сопротивления, как революцию - ее ипостаси абсолютного уничтожения. При этом доминирование вектора насилия в современном обществе Г. связывает с коммунистическим проектом, полагая, что

именно идеология в ее марксовом издании выступила предпосылкой всех тоталитарных режимов. По мысли Г., отношение "господство - подчинение" лежит в самом основании рационально организованного общества (ср. со структуралистской концепцией "власть - знание"). Достижение свободы в подобных рамках невозможно, поскольку: а) отдельные члены социума не в состоянии освободиться, ибо неизбывно присутствует "отсутствующий Господин", создавший как это общество, так и его законы; б) общество не свободно как целое, так как даже выступая в качестве "общества равных", оно утверждает для себя самого "всеобщий рациональный принцип порабощения" - дисциплину; в) общество, как правило, не в состоянии "импортировать" свободу извне в силу того, что экономическое процветание настоятельно требует от любого социума экспансии несвободы. Революции и их пророки - И.Фихте, Г.Гегель, Маркс и Ницше, - по Г., в той же мере виновны в ужасах тоталитаризма, в коей связаны с происхождением идеалов равенства (безразлично, для всех индивидов или их избранной части). Тексты "великих авторитетов", по мнению Г., необходимо конституируют "дискурс Властителя", подчиняющий себе историю. Изобретенная формула "делай то, что захочешь", согласно Г.: 1) радикальна, ибо "направлена на настоящее ("делай") и управляет будущим ("то, что захочешь"). Прошлое стерто, поскольку повторять эту формулу означает снова начать все с нуля... Сама конструкция и заданная организация помещает послушников в своего рода антимонастырь, подчиняя их антиправилам, которые разработаны не менее детально; 2) революционна, так как акцентирует момент, когда "все возможно": момент "когда все возможно" выдается за акт рождения каждого индивидуума, входящего в эту общность; 3) базируется на коллективизме: мы свободны все вместе. Значит, свободен лишь коллектив: "благодаря этой свободе они предпримут усилия, чтобы осуществить то, что, на их взгляд, должно нравиться индивидууму... Общество, таким образом, обречено бесконечно повторять акт своего рождения: оно существует через повеление и первого начальника сменит следующий... Важно лишь настоящее: будущее, вслед за прошлым, должно быть разрушено, ибо несет в себе угрозу непредусмотренных изменений; 4) диктаторская. "Делай то - что хочешь" аналогично более туманному "делай то - что следует из марксизма". Приказ без каких-либо оговорок и возражений сам по себе возводит непреодолимую диссимметрию - между тем, кто провозглашает это как закон, и тем, кто это воспринимает как правило жизни; 5) теологична. Ее основа религиозна как у Св.Августина: "Люби Бога, служи (Ему) и делай что хочешь". Мысль XX в. гласит: "Все разрешено" - разрыв связи с волей Божьей устраняет религиозную окраску, но следы разрыва остаются: в подтексте следует "Если Бог умер, то все позволено". Исчезает религиозная связь, но ее место занимают универсализирующие рассуждения, которые ведутся с тем же авторитетом, что был присущ рациональной теологии. По убеждению Г., "задача задач бюрократических систем - предстать именно как Система, речь идет не столько о том, чтобы применить закон, сколько о том, что существует такая вещь, как Закон". По версии Г., вся европейская эпоха после Просвещения демонстрирует тенденцию возрастания роли разума в общественной жизни и его поступательное отождествление с властью: в 1789 был инициирован процесс внедрения в массы "воли к господству". Именно Фихте, провозгласивший долженствование философии быть логически обоснованной системой, "основополагающей наукой", "наукоучением", продуцировал, по Г., установку на ее превращение в (словами Фихте) "источник человеческого могущества". Таковая наука у Фихте "должна обладать принципом, который не может быть доказан ни из нее самой, ни из какой-нибудь другой науки, ибо она есть наивысшая наука". По Фихте, "действовать! - вот для чего мы существуем". Г. усматривает в этой интеллектуальной линии проект политизации философии с целью достижения абсолютного господства субъекта.

Субъектом - деятельным и активным - в данном контексте становится само знание, а развертывание "Я" оказывается тождественным экспансии принципа господства. Знание, разум начинают доминировать над действительностью: происходит сплавление науки (абсолютного знания) и революции (ориентация "абсолютной деятельности" разума на перманентное и всеобъемлющее отрицание) в цельную метафизику господства - подчинения. Суть фихтеанского учения о свободе, по мысли Г., такова: "Мы должны социализировать людей, исходя из их свободы". В дальнейшем, в продолжение идей Фихте, Гегель, согласно Г., сформулировал вывод: "познавать - значит господствовать", дополнив его впоследствии тезисом "мыслю, следовательно, государство существует". Свобода, по Гегелю, в интепретации Г., определяется как "принцип, говорящий о том, каким способом правитель должен управлять". Оценивая вклад Маркса в дело порабощения человечества, Г. пришел к выводу, что тот "предложил стратегическую схему дешифровки, а следовательно, и организации крупных конфликтов в современных обществах". Маркс, как полагает Г., как и все "властители-мыслители" стартует следующим образом: "начинает с нуля", рарушая все предшествующее, и - далее - "создает науку должного". Маркс сумел сформулировать "целостное решение проблем Французской революции", акцентировав внимание на проблемах того, "как должно быть организовано общество; каким способом люди, живущие в нем, могут быть свободными; как можно управлять "плебсом". Данная схема Маркса, по Г., базируется на гипотезе, в соответствии с которой "отношения власти по определению выводятся из отношений между вещами". Производительные силы, таким образом, оказываются ни чем иным, как "институтами производства власти", вокруг которых и разворачиваются конфликты современного общества. И, наконец, Ницше, по версии Г., отбросил ненужные избыточности и в основе социальности поместил "волю к власти". Для Ницше, по мысли Г., "все организации, государство, наука, искусство, политика, религия являются только "формообразованиями господства", структурой воли к власти". Ницше, с точки зрения Г., отказался от последнего возможного индикатора властных отношений - экономических данностей (товаров) - немецкий мыслитель провозгласил: "Властвующий измеряет сам, не позволяя при этом, чтобы его измеряли; он сам задает нормы". Подводя итог интеллектуальным достижениям западно-европейской философской традиции 18-19 вв. в этой сфере, Г. отмечает, что в ракурсе общей онтологии идет поиск ответа на вопрос "что такое бытие и сущее". В развороте же специальной онтологии властители-мыслители, по Г., выясняют "кто сущий" с целью "представить программу радикального господства над всем". Как акцентирует Г., "все современное господство в своей глубинной основе метафизическое". Призвание подобных философских дискурсов, по мысли Г., внедрение в ткань реальности определенных типов господства: наличествующие среди народа противоречия становится возможным "рационально и систематично поставить на службу правительствам". Попытки примирить благое (наличное или ставшее) состояние общества с неизбывной социальной несправедливостью Г. трактует как "социодицеи" /по аналогии: "теодицея" как проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства созданного им мира - А.Г./. Естественно в этом контексте то, что идею "блага" Г. характеризует в статусе универсальной "глупости" (проявления "воинствующего кретинизма"), фундирующей все базовые идеологии. Обращаясь к фигурам Сократа и Декарта, Г. подчеркивает, что подлинное призвание философа состоит отнюдь не в разработке жизнеутверждающего морально-идеологического идеала, а в "раскрытии заблуждений" людей.

А.А. Грицанов

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. gnosis - знание, logos - учение) - философская дисциплина, занимающаяся исследованиями, критикой и теориями познания, - теория познания как таковая. В отличие от эпистемологии, Г. рассматривает процесс познания с точки зрения отношений субъекта познания (исследователя) к объекту познания (исследуемому объекту) или в категориальной оппозиции "субъект - объект". Основная гносеологическая схема анализа познания включает субъекта, наделенного сознанием и волей, и противостоящий ему объект природы, независимый от сознания и воли субъекта и связанный с ним только познавательным (или праксео-познавательным) отношением. Основной круг гносеологической проблематики очерчивается посредством таких проблем как интерпретация субъекта и объекта познания, структура познавательного процесса, проблема истины и ее критерия, проблема форм и методов познания и др. Если для античной философии характерно представление о единстве предмета и знания о нем, а также о познавательном процессе как содержательном конфигурировании предметов и, соответственно, фокусировка внимания на функциональной трансформации предметности в содержании знания, то в рамках средневековой схоластики проблематика Г. получает более дифференцированное развитие, оформляются многие компоненты категориального аппарата классической Г., а попытки обосновать возможность совмещения учения Аристотеля с христианской догматикой приводят к оформлению концепции двойственной истины, фактически эксплицитно формирующей идею о парадигмальности познавательных процедур и возможной множественности парадигм, а такие направления схоластики, как реализм, номинализм и концептуализм задают различные модели познавательного процесса. Становление опытного естествознания, остро зафиксировав проблему способа достижения истинного знания, инспирировало конституирование оппозиции "сенсуализм - рационализм", а, затем, и "эмпиризм - рационализм" (17-18 вв.). Статус актуальности приобретает проблема активности субъекта в познавательном процессе (Беркли, Юм). Гносеологизм как заданная Кантом ориентация на выделение субъективных оснований познания, сыграл важную роль в преодолении ценностных установок натуралистической эпистемологии, утверждавших целью познания достижение абсолютной истины, а также в критике метафизических философских построений. Различение содержания и форм мышления в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии выдвинуло проблему множественности оснований познания и относительности истины. Отказ от метафизики, с одной стороны, и бурное развитие естественных наук, с другой, выдвинули именно познавательное отношение к миру в центр философии. Гносеологическая проблематика становится определяющей для неокантианства и позитивизма. Основания познавательной деятельности классическая Г. связывает с "изолированным субъектом". Сознание такого субъекта прозрачно само для себя и является последним источником достоверности. В таких полаганиях действительность знания и его содержание оказываются ограниченными рамками индивидуального сознания. Это препятствует выделению категориальных характеристик знания и приводит к психологизму (субъективизму). Пытаясь преодолеть ограничения исходных абстракций, философы были вынуждены либо принимать формально-онтологические допущения и принципы ("врожденные идеи" Декарта, "априорные формы" Канта), либо генерализовать категорию "самосознание", придавая ей статус онтологии (Фихте, Гегель, Шеллинг). Тем не менее, принципиальная ограниченность исходных гносеологических абстракций и допущений осознавалась все больше. Особую роль в этом процессе сыграла

методологическая рефлексия развития гуманитарных наук, в которых взаимодействие исследователя с исследуемой действительностью строится принципиально иначе, чем в естественных науках. Критика оснований классической философии, развернувшаяся с конца 19 в. и продолжающаяся по сей день, привела к ломке традиционных представлений Г. и отказу от абстракций "самосознающего" и "изолированного" субъекта. Современные исследования познания, фиксируя ограничения субъект-объектных схем, вводят в качестве исходных иные структурные расчленения и абстракции: предметная деятельность ("практика"), культурная норма ("парадигма"), язык и др. Традиционная гносеологическая проблематика включается при этом в более широкий социокультурный контекст, и, соответственно, более широкую систему понятий. Центральную позицию в рамках Г. занимает методология науки и эпистемология (см. также Наука, Научная картина мира).

А.Ю. Бабайцев

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

(вектор "вниз") - воплощение, и от мира сотворенного к миру совершенства ("вверх") - познание. Первый канал ("вниз") фактически является креационным, второй ("вверх") оформляется Платоном как узнавание ("припоминание") абсолютного образца в совершенном творении ("любовь к узренной красоте") и последующее восхождение по лестнице любви и красоты "к самому прекрасному вверх" - вплоть до постижения истины в абсолютной идее совершенства (см. Платон, Эйдос, Красота). В неоплатонизме (см. Неоплатонизм) креационный вектор сохраняет свою интегрирующую семантику, что же касается вектора "вверх", то он наполняется новым смыслом: восхождение от земного бренного мира к единосущему возможно на пути экстатической сыновней любви к творцу, разрешающейся в созерцании источника сущего. Запутавшись в тенетах земных соблазнов, ослепшая душа отвращается от Бога (типичная метафора у Плотина: дева "ослепляется браком" и забывает отца, ибо дочерняя любовь - небесная, земная же "низменна, подобно блуднице"). Разрыв земного и небесного (в новом понимании) начал практически намечен. В христианской интерпретации бинарная оппозиция космических структур оказалась аксиологически нагруженной и переосмыслена как дуальность "дольнего" и "горнего"; накладываясь на традиционную космологическую парадигму, христианство обусловливает интерпретацию соединительной вертикали от Бога к миру уже не как космогенез, и даже не как эманацию Бога в мир, но как творение. Актуальной для христианства оказывается и философская проблематика, касающаяся вектора "снизу - вверх", однако, под воздействием новых мировоззренческих смыслов от платоновской лестницы любви и красоты осталась лишь первая ступень любви к ближнему и последняя - любовь к Творцу: в модели мироздания сохранена идея двух миров, но разрушено связующее их звено. Принцип антикосмического дуализма и выступает основой гностической модели мира: мир есть антипод божий. Переосмысление античной идеи эманации (см. Эманация) первоначала также сдвинуло акценты в сторону антикосмизма: мир остается иерархично организованным, но эманирующие сущности служат не единению, а изоляции Бога и мира. Сущность первоначала, порождающего эманации, посредством познания последних не постигается и остается сокровенной. Количество этих промежуточных звеньев в гностических концепциях, как правило, достаточно велико: от 33 у Валентина до 365 у Василида. Так, в системе Валентина лежит идея абсолютной полноты - Плеромы, проявляющей себя в серии эонов (см. Эон). Плерома, в сущности, выступает типологическим аналогом античного апейрона: из нее происходит и в нее возвращается все, способное к становлению. "На незримых и несказанных высотах" (которые удобно было бы описать в терминологии трансцендентализма) пребывает Глубина - совершенный эон первоначала. Непостижимое содержание Глубины конституируется в Молчание (ср. с основоположением мистики: божественное откровение "несказанно", т.е. неинтерсубъективно и невыразимо вербально - см. Мистика, Откровение). "Постижение же становится началом всего", порождая Ум и его объективацию - Истину (типологическая параллель будущего кантианского разрыва "вещи-в-себе" и априорных форм как начала познания - см. Кант). Оплодотворяя друг друга, Ум и Истина порождают Смысл и Жизнь, которые, в свою очередь, порождают Человека и Церковь (т.е. общество). Названные четыре пары эонов составляют священную огдоаду. Затем Смысл и Жизнь порождают еще десять эонов (священная декада), а Человек и Церковь - еще двенадцать (священная додекада). Все 30 эонов составляют выраженную полноту бытия - Плерому. Круг, казалось бы, замкнулся. Однако последним из 30 эонов выступает женский эон - София, возгорающийся пламенным желанием непосредственно созерцать Первоотца - Глубину ("супруга своего желанного"), т.е. постичь истину (ср. мифологическую параллель сакрального брака, неоплатоническую концепцию возврата к отцу на путях познания и сыновней

любви). Принципиальная асимптотичность этого порыва повергает Софию в состояние "недоумения, печали, страха и изменения". Последнее чревато возникновением Ахамот, которая есть объективированное желание познания, бесформенное детище неудовлетворенного алкания истины. Кроме того, страстная устремленность Софии задает для нее самой опасную перспективу растворения во всеобщей субстанции, однако безграничная векторность встречает Предел, возвращающий Софию на ее место в структурной иерархии эонов. Интерпретация гностиками Предела носит фактически христианский характер: он понимается как Очиститель (Искупитель) и символизируется фигурой креста; с его искупительной ролью связано появление двух новых эонов - Христа и Духа Святого. Упорядочивание (со встречей мятежной Софией Предела) эонов инспирирует у них вспышку творческого потенциала - в акте откровения и единения зоны порождают особый эон ("совокупный плод Плеромы"), причастный генетически и содержательно ко всем зонам и потому именуемый Все (гностический тезис "все в каждом и каждый во всем" как семантическая параллель античного преформизма и идеи всеединства в христианстве). Однако гармония неполна, ибо Ахамот, будучи исторгнутой из Плеромы, пребывает во мраке (ср. идентификация мрака и хаоса в античной культуре, символика света в христианстве). Во спасение Христос вкладывает в нее бессознательную идею Плеромы (аналог античных "врожденных идей"), дабы избавить ее от безысходности скалярного покоя, дав ей ощутить скорбь разлуки с Плеромой и "светлое предощущение вечной жизни". Этот заданный Христом вектор устремляет Ахамот вслед за Христом в Плерому, но Предел-Крест удерживает ее. Ахамот повергается в состояние "смятенной страсти", сама будучи объективацией страстного порыва Софии к знанию. Таким образом, если первый акт гностико-космологической трагедии был связан с неудовлетворенным желанием Софией истины, то героиней второго ее акта является Ахамот в ее стремлении к выразителю этой истины. Ее неудовлетворенная страсть материализуется в объективный мир: вода есть слезы Ахамот по утраченному Христу, свет - сияние ее улыбки при воспоминании о нем, ее окаменевшая скорбь - твердь земная, etc. А когда в ответ на мольбы Ахамот из Плеромы ей был послан Утешитель (Параклет), то от созерцания его и сопровождающих его ангелов она произвела свое высшее порождение - духовное начало. Именно из этих материального и духовного порождений Ахамот Демиург творит земной мир, противостоящий миру эонов. В этом контексте и оформляется акцентированное в Г. учение о человеке как средоточии мирового процесса: с одной стороны, он сотворен и тварен, а потому укоренен в мире темных сил, с другой же - душа его есть производное от умопостигаемого мира эонов, она надприродна и несет в себе свет божественной полноты Плеромы. Человек причастен всех начал, а потому занимает исключительное положение в мире, имея высшее предначертание. Г. задает трихотомию плотских, душевных и духовных людей, т.е. - соответственно - тех, в ком реализуется только плотское начало (материальное порождение Ахамот); тех, в ком реализуется полученная от Демиурга способность к различению и выбору добра и зла; и наконец тех, в ком реализуется духовное порождение Ахамот, воплощающее ее порыв к истине. Это духовное начало, вложенное в душу духовного человека, и есть гнозис - знание, проявляющееся в устремлении, зовущее к избавлению от уз греховной материальности и указующее путь к спасению. С конституированием христианской ортодоксии (см. Ортодоксия, Христианство, Теология) Г. оттесняется на идеологическую периферию, и в средние века проявляет себя лишь в качестве семантического аспекта ересей. Так, например, концепция катаров ("чистых") основывается на принципе радикального дуализма: материя объявляется абсолютным злом, а плотский грех - максимальным из грехов, беременная женщина мыслится как находящаяся на особом попечении дьявола, и именно он творит плоть

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

М.А. Можейко

ГОББС (Hobbes) Томас (1588-1679) - английский государственный деятель и философ. Окончил Оксфордский университет (1608). В 17 лет, получив звание бакалавра, начал чтение лекций по логике. С 1613 - секретарь у Ф. Бэкона. Основные сочинения: "Элементы законов, естественных и политических" (1640), философская трилогия "Основы философии" (1640-1658): "Философские элементы учения о гражданине" (1642), "О теле" (1655), "О человеке" (1658), "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского" (1651), "О свободе и необходимости" (1654), "Бегемот, или Долгий парламент" (1668) и др. Г. стремился создать целостную философскую мирообъясняющую систему, выстроенную вокруг трех основных понятий: Человек; Тело; Гражданин. Философия, по Г., - "познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия, или явления из известных нам причин, или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания - из известных нам действий". При этом, согласно Г., под рассуждением подразумевается "исчисление". "Вычислить - значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать или вычитать". Речь у Г. шла об операциях с понятиями, складывая или вычитая которые (сумма понятий: "четырехугольник", "прямоугольный", "равносторонний" - это "квадрат") люди мыслят. "Тело", по Г., - нечто, имеющее свойства; то, что возникает и гибнет; а также совокупность определенных вещей и явлений. Философия у Г. включает философию природы и философию государства (состоящую из двух разделов: "этика" и "политика"). Для улучшения жизни людей философия, по Г., призвана постигать явления и следствия из их причин и, одновременно, при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Г. отрицал существование душ как специфических субстанций, признавал материальные тела в качестве единой субстанции, утверждал, что вера в Бога - плод воображения ("мы не имеем никакой идеи образа Бога..."). Г. отлучил от философии теологию, учения об ангелах, любые знания - продукты "божественного внушения и откровения". Познание вырастает из ощущений (либо непосредственно данных либо в виде воспоминаний, сохраняющихся благодаря конвенциально конструируемым знакам и именам). Индивидуальное познание смутное, хаотичное, имманентно слабое. Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает "метки", фиксирует их, воспроизводя в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится цельным, перманентным процессом. Как существо общественное человек преобразует "метки" в "знаки":

"первые имеют значение для нас самих, последние же - для других". Мышление оперирует с "реальностями знаков" - именами. Общие понятия, согласно Г., - "имена имен". Время, по Г., "образ движения" в его последовательности. "Реальностью познания" выступает речь. Все эти интеллектуальные явления связывает главное - согласие людей относительно их содержания и смысла. Речь предоставляет человеку мощь "имен числительных", возможность взаимного обучения и обмена опытом, транслировать в обществе разнообразные приказы и распоряжения. "Философия природы" Г. демонстрирует очевидную тенденцию к семиотичности и номиналистическую ориентацию. По Г., "за исключением имени нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы". Человек - часть природы и подчиняется ее законам. "Естественный закон - есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни". Собственность - продукт труда и как последний атрибутивна человеческой природе. Воля человека (в отличие от его поступков, обусловленных лишь природой людей) достаточно жестко детерминирована универсальной причинностью. Вначале природа человека проявляется в эгоизме, в естественном состоянии "войны всех против всех" (bellum omnium contra omnes), не выгодной ни для кого. Люди объединяются в государство при помощи "общественного договора" и подчиняются власти, чтобы получить защиту и возможность гуманной жизни без гражданских войн. Г. интересовала внутренняя логика и основы тех кратких стадий социальной жизни, которые можно было бы обозначить как гражданское согласие. Для достижения последнего оправданы даже ограничение и корректировка исконных характеристик природы людей - неограниченной свободы и абсолютного беспредпосылочного равенства. Благо народа - высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Г. Общественный закон суть совесть гражданина. Страх перед невидимыми силами, признаваемыми государством, - религия. Аналогичное чувство перед невидимыми силами, игнорируемыми государством, - предрассудки. Жестко отстаивая право мыслителя на свободу слова перед власть предержащими, Г. писал: "Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии".

А.А. Грицанов

ГОЛОС - термин, который приобрел философскую размерность после выхода книги Деррида "Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" (1967). В начале книги Деррида формулирует "предписание для самой общей формы нашего вопрошания: не утаивают ли все же феноменологическая необходимость, строгость и проницательность гуссерлевского анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать, - метафизические предпосылки". Согласно автору, "сознание обязано своим привилегированным статусом (о котором Гуссерль в конечном счете никогда не спрашивал, что это было, несмотря на превосходные, извечные и во многих

отношениях революционные размышления, которые он ему посвящал) возможности живого голосового посредника. Так как самосознание появляется только в своем отношении к объекту, чье присутствие оно может хранить и повторять, оно никогда не является совершенно чуждым или предшествующим возможности языка. [...] Возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания, и так как эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества или интендирования, элемент сознания и элемент языка будут все более трудны для различения. Не вводит ли их неразличимость в сердце само-присутствия неприсутствие и различие (посредничество, знаки, обращение назад и т.д.)? Эта трудность требует ответа. Этот ответ - голос". Проблематика "Г.иФ." находится, по Деррида, в "точке ... юридически решающей; это вопрос о привилегии голоса и фонетического письма в их отношениях ко всей истории Запада, каковою она поддается представлению в истории метафизики, причем в ее самой новейшей, самой критической, самой бдительной форме: в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Что такое "хотеть сказать", каковы его исторические связи с тем, что мы надеемся идентифицировать под именем "голоса" и как значимость присутствия, присутствия объекта, присутствия смысла для сознания, присутствия для самого себя в так называемом живом слове и в самосознании?". Оценивая философский статус учения Э.Гуссерля, Деррида отмечает: "Феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией жизни. [...] Это философия жизни не только потому, что смерть в ее средоточии, исключая эмпирическое и внешнее значение, признается как мирской случай, но потому, что исток смысла вообще всегда определяется как акт живого, как акт живого бытия". По мысли Деррида, "Гуссерль укореняет необходимую привилегию phone, которая подразумевается всей историей метафизики, и использует все ее ресурсы с величайшей критической утонченностью. Ибо phone не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу воообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из корпуса плоть, духовную телесность. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей - слушать себя - в отсутствии мира". Причем значимым, согласно идеям "ГиФ.", выступает то, "что привилегия присутствия как сознания может быть установлена - т.е. исторически конституирована и демонстрирована - только силой превосходства голоса", а это выступает "трюизмом, который никогда не занимал переднего края феноменологической сцены". Деррида далее продолжает: "...Что делает историю phone совершенно загадочной, так это тот факт, что она неотделима от истории идеализации, т.е. от "истории разума", или от истории как таковой. Для того, чтобы действительно понять, где же лежит власть голоса и каким образом метафизика, философия и определение бытия как присутствия конституируют эпоху речи как техническое господство объективного бытия, чтобы правильно понять единство techne и phone, мы должны продумать объективность объекта. Идеальный объект - самый объективный из объектов независимо от актов здесь-и-те-перь и событий эмпирической субъективности, которая его интендирует, он может бесконечно повторяться, оставаясь. Тем же самым". Продолжая линию рассуждений, Деррида констатирует: "Будучи ничем за пределами мира, это идеальное бытие должно конституироваться, повторяться и выражаться в посреднике, который не уменьшает присутствия и самоприсутствия в тех актах, которые на него направлены, в посреднике, который сохраняет и присутствие объекта перед интуицией, и самоприсутствие, абсолютную близость актов самим себе. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для неэмпирического сознания, может иметь

выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. Имя этого элемента - голос. Голос слышим. Фонические знаки... слышатся субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего". Обозначая в указанном контексте тематизм "следа" (см.), Деррида пишет: "Живое настоящее исходит из неидентичности самому себе и из возможности ретенционального следа. След не является атрибутом, мы не можем сказать, что само живое настоящее им "изначально является". Бытие-первичное должно быть помыслено на основании следа, а не наоборот. Это архиписьмо действует в источнике смысла. Смысл, будучи по природе темпоральным, как признает Гуссерль, никогда не есть просто присутствующее, он всегда уже вовлечен в "движение" следа, т.е. на уровень "значения"... Так как след является интимным отношением живого настоящего к своему внешнему, открытостью внешнему вообще, сфере не "своего собственного" и т.д., то темпорализация смысла с самого начала является "пространственной". Как только мы допускаем пространственность и в качестве "интервала" или различия, и в качестве открытости внешнему, то никакого абсолютно внутреннего уже не может быть, ибо само "внешнее" проникло в то движение, посредством которого возникает внутреннее непространственного, которое называется "временем", которое конституируется, "представляется". По мысли Деррида, феноменология оказывается не в состоянии взломать метафизический горизонт: "Мы рассмотрели систематическую взаимозависимость понятий смысла, идеальности, объективности, истины, интуиции, восприятия и выражения. Их общая матрица - бытие как присутствие: абсолютная близость самоидентичности, бытие-перед объектом, доступное повторению, сохранение темпорального настоящего, чьей идеальной формой является самоприсутствие трансцендентальной жизни... Живое настоящее, понятие, которое не могло быть расчленено на субъект и атрибут, является поэтому концептуальным основанием феноменологии метафизики. [...] В метафизике присутствия, в философии как познании присутствия объекта, как бытия-перед-собой знания в сознании мы верим просто-напросто в абсолютное знание как закрытие, если не конец истории. И мы верим, что такое закрытие произошло. История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании... эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ни чего иного, как презентации Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства. Так как абсолютное само-присутствие в со-знании есть бесконечное призвание полного присутствия, то достижение абсолютного знания есть конец бесконечного, которое могло быть лишь единством понятия logos... Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь... Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым". Позже, в сборнике собственных интервью "Позиции" (1972) Деррида отметит: "все эти тексты /книги последних лет - А.Г./, годящиеся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на который у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что комментируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в Голосе и феномене". Деррида имел в виду следующие рассуждения: "... мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предизначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное - т.е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций, - сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия", а "презентация" - это репрезентация

репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые, в свою очередь, выставили читаемые подписи и т.д. /фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля - А.Г./. Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея - это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы".

А.А. Грицанов

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723-1789) - французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии 18 в. По происхождению немецкий барон. Основные сочинения: "Система природы, или О законах мира физического и мира духовного" (1770), "Разоблаченное христианство" (1761), "Карманное богословие" (1768), "Здравый смысл" (1772) и др. Г. разработал философскую картину Вселенной как единого целого, где все находится во взаимосвязи друг с другом. Утверждал первичность, несотворимость и неуничтожимость материи, природы, существующей независимо от человеческого сознания, бесконечной во времени и пространстве. Г. предпринял попытку соединить естественнонаучные представления о свойствах и структурной организации материи с гносеологическим подходом к ее определению. Так, по Г., материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства ("Система природы"). Движение Г. определял как способ существования материи, необходимо вытекающий из ее сущности. Концепция всеобщей взаимосвязи и причинной обусловленности тел в бесконечной Вселенной, разработанная Г., была одним из философских источников лапласовского детерминизма и космогонической гипотезы Лапласа об эволюции туманности и становлении Солнечной системы. В понимании человека Г. стоял на позициях эволюционизма, считал, что человек - продукт самодеятельности природы, ступень в ее развитии, полностью подчиняющаяся объективным законам природы. Сущность человека, по Г., проявляется в его стремлении к самосохранению, к личному благу и удовлетворению своих жизненных потребностей. Г., как и Гельвеций, попытался перенести принцип материалистически понятого сенсуализма на объяснение общественной жизни. Отстаивал учение о ведущей роли потребностей и интересов в социальном развитии, о формирующей роли среды по отношению к личности с ее потребностями. Г. был сторонником договорной теории происхождения общественных институтов, в том числе государства. Мерилом свободы членов общества Г. считал благо общества в целом. Выступал с резкой критикой феодальных устоев. В теории познания Г. придерживался принципа материалистического сенсуализма, был непримиримым противником агностицизма и учения о врожденных идеях. Саркастически остроумно Г. выступал с критикой религии и церкви. Г., наряду с Гельвецием, сыграл большую роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 в.

Е.В. Петушкова

ГОЛЬДМАН (Goldmann) Люсьен (1913-1970) - французский социолог и философ, основоположник генетического структурализма. Был руководителем Центра национальных научных исследований в парижской Высшей практической школе, Центра социологии литературы при брюссельском Свободном университете. Основные работы: "Человеческая общность и универсум по Канту" (1945), "Гуманитарные науки и философия" (1952), "Скрытый Бог" (1955), "Диалектические исследования" (1959), "О социологии романа" (1964), "Ментальные структуры и культурное творчество" (1970), "Марксизм и гуманитарные науки" (1970), "Культурное творчество в современном обществе" (1971), "Лукач и Хайдеггер" (незакончена, издана в 1973) и др. Своими учителями считал Канта, Маркса, Лукача, Фрейда. Сотрудничал с Пиаже. Высоко ценил и использовал при разработке своей концепции работы Адорно, Маркузе, Хайдеггера, Сартра, Леви-Стросса, Р.Барта, Фуко. Одним их своих отдаленных предшественников считал Паскаля. Ставил перед собой задачу социологического синтеза на основе диалектической (марксистской) коррекции структурализма с целью создания методологии, позволяющей одновременно анализировать и структуру, и генезис социальных явлений. Отсюда название его концепции - генетический структурализм, который он считал глобальной и комплексной социальной теорией. Фактически же он создал и универсальную теорию культуры. Одним из первых Г. обнаружил исчерпанность структуралистских подходов к исследованию социума и культуры. Определял структурализм как теорию "формальных трансисторических структур", комбинаторику средств без интереса к целям и ценностям, к человеку как субъекту. (При этом Г. был склонен к расширению понятия структурализма, включая в него и всю феноменологическую философию, начиная с Гуссерля.) Предложил понимание структуры как взаимосвязанных частей единого ансамбля человеческого поведения ("значимая динамическая структура") и сместил интерес от текста к контексту (социализации), что позволяет выявить значимость произведений культуры ("фактов слова", а не продуктов языка) в социальных процессах. Г. выделял при этом три этапа формирования генетического структурализма: 1) этап Гегеля - Маркса; 2) этап Фрейда; 3) этап собственного творчества. Заслугу Фрейда видел в том, что он вернул принцип рассмотрения явления в контексте более широкой ("глобальной") структуры, утраченный в методологии после Маркса. Критике же подвергалась фрейдовская абсолютизация динамики индивидуальной психики, отсутствие у него "коллективного субъекта" культуры. Г. считал, что поставленная задача принципиально неразрешима средствами психологии и психоанализа, естественнонаучными методами исследования. Отрицая наличие коллективного подсознательного, рассматривал культуру как адаптационный механизм, дающий "значимую согласованность" сознаний через включение в процессы творчества, что недостижимо в повседневной жизни и на уровне индивидуальной адаптации. Сознание трансиндивидуально, подсознание индивидуально, но привносится людьми в любую "согласованную глобальную структуру", задавая ей "либидозную сверхдетерминацию" (либо деформируя ее). В психоанализе нет будущего, он обращен в прошлое (детство), что возможно преодолеть только с позиций диалектического марксизма. За сходные недостатки Г. подвергнуты критике идеи Франкфуртской школы и экзистенциализма, которые рассматривались им как иноверсии марксизма (отсюда интерес к сопоставлению взглядов Хайдеггера и Лукача). Подлинную же философию диалектического марксизма создал, согласно Г., Лукач (у Маркса она не была эксплицитно выражена). Собственно же генетический

структурализм, по Г., есть рефлексивная диалектическая социология гуманитарного факта ("фактов слова" как философских, литературных и т.д. произведений, взятых в социокультурных контекстах). Гуманитарные факты одновременно понимаются и объясняются. В связи с этим Г. предложил свою концепцию понимания и его соотношения с объяснительными процедурами. Понимание - строго интеллектуальный процесс (оно рационально-логично). Его суть - в описании сущностных связей, конституирующих структуру, и выявлении внутренней согласованности текстов. Объяснение же, согласно Г., есть поиск индивидуального или коллективного субъекта, по отношении к которому ментальная структура, управляющая произведением, имеет функциональный, и, следовательно, значимый характер. Объяснение суть понимание структур более широких, чем исследуемая частная структура. Объяснить - значит включить понимающее описание факта в охватывающую его значимую динамическую структуру. Понимание структуры, в свою очередь, есть объяснение составляющих ее более мелких структур. Следовательно, по мысли Г., понимание и объяснение - сопровождающие друг друга процессы. Схватывание этого и делает структурализм диалектическим. Ментальные же структуры вырабатываются группой, коллективным "мы", т.е. трансиндивидуальным субъектом. Они лишь реифицируются во множество индивидов и по-разному проявляются в "реальном" и в "возможном" сознаниях. Категория "возможное сознание", считает Г., была введена Паскалем и в имплицитном виде есть в "Святом семействе" Маркса и Энгельса, в котором пролетарское сознание понимается не как то, что реально думают пролетарии. Возможное сознание задает предельные границы промысливания социальной реальности, которые социальная группа не может преодолеть без трансформации социума. Приближение сознания к этим границам - задача генетического структурализма. В культуре к ним максимально приближаются творцы великих произведений. В зависимости от выраженности в их деятельности творческого начала Г. разбивает все социальные группы на три типа: 1) группы, имеющие целью улучшение собственного положения в данной значимой структуре ("социальной тотальности" в целом) и вырабатывающие "идеологическое" коллективное сознание; 2) "привилегированные" творческие группы, ориентированные на реорганизацию разных уровней "тотальности" и вырабатывающие "видение мира" (на основе определенных идеалов); 3) "новые творческие группы" (элиты), имеющие целью выработку новых "глобальных человеческих видений" мира. "Видение мира" (категория введена немецкими романтиками, использовалась в неокантианстве) заключается в придании значимой (осмысленной) и согласованной (гармоничной), т.е. "когерентной" структуры поведению, чувствам и мыслям действующих субъектов, обеспечивающей максимально-достижимое в данных условиях приближение к возможному сознанию. Наиболее полно эта задача реализуема в искусстве и литературе. Г. в связи с социологическим анализом последних выдвинул гипотезу гомологии структур экономики и произведений духовной культуры, а также гипотезу "конвергетного действия" четырех факторов гомологии (наиболее уязвимые для критики положения генетического структурализма). С другой стороны, она может быть реализована только "значимыми сообществами", ориентированными на гуманистические ценности свободы личности. Г. различает "свободу от" (индивидуальная свобода) ограничений и "свободу для" (коллективная свобода) - создание предпосылок для обеспечения "свободы от". Прогресс обеспечивается прежде всего развитием коллективной свободы, так как индивидуальная свобода связана с определенными культурно-историческими условиями европейской цивилизации. Г. считает, что индустриальное общество подавляет индивидуальную свободу. Он разделяет тезис Рисмена о совершаемом переходе от общества, регулируемого изнутри, к обществу, регулируемому извне. В

этой связи Г. предлагает утопию "усовершенствованного" ("гуманизированного") социализма как возрождения утраченного "подлинного" (аутентичного) взаимоотношения людей с миром вещей и друг и с другом. Взгляды Г. получили широкое распространение среди социологов культуры, особенно социологов литературы. Свои версии генетического структурализма предложили Ж. Ленхардт, М. Зерафф, Р. Эскарпи.

В.Л. Абушенко

ГОНСЕТ (Gonseth) Фердинанд (1890-1975) - швейцарский философ и математик, один из лидеров неореализма, автор концепции "идонеизма" - теории соответствия (адекватности), диалектики единства и взаимозависимости субъекта и объекта. Начал свою творческую биографию как математик, преподавал в Политехнической школе Цюриха, занимался философскими основами математики. В 1920-1930-е выдвинул и обосновал программу историко-генетического исследования математики. В эти же годы увлекся философией - выступил как резкий противник (нео)позитивистской (эмпиристской вообще) методологии, но в то же время подверг критике субстанционализм и априоризм классического рационализма. В математике видел эталон организации научного знания, отстаивал тезис, согласно которому философское осмысление развития математического знания задает рамки и ориентиры для развития как науки, так и философии. Философию понимал, прежде всего, как философию науки, а последнюю трактовал как эпистемологию, логику и методологию познания. В 1930-е организовал и провел так называемые "Цюрихские беседы", посвященные данной проблематике. Философская позиция Г. оказалась близкой идеям Башляра и программе генетической эпистемологии Ж.Пиаже, совместно с которыми он и выступил как лидер нового направления-подхода в логике и методологии науки - неорационализма (хотя термин и не является самоназванием философов этого круга). Окончательным организационным оформлением направления считается основание в 1947 Г., Башляром и П.Бернайсом международного ежеквартального журнала "Диалектика". Г. был первым и бессменным его редактором. После смерти Г. в 1980 был основан Институт метода его имени. Основные работы Г.: "Основания математики. От геометрии Евклида к общей теории относительности и интуиционизму" (1926), "Математика и реальность" (1936), "Философия математики" (1939), "Цюрихские беседы" (второй выпуск - 1947), "Неосхоластическая и открытая философии" (1954), "Философия середины двадцатого века" (т. 1, 1958), "Метафизика и открытость опыту" (1960), "Открытая философия" (1969) и др. Философская концепция Г. (как неореализм в целом) вырастала из стремления осмыслить результаты научной революции первой трети 20 в., найти и отрефлексировать адекватные ей эпистемологические основания. Она начинает с констатации несоответствия и неадекватности произошедшим изменениям в науке классических, логических и методологических программ, тупиковости пути, по которому пошел неопозитивизм. Новая версия философско-научного знания, по Г., возможна лишь через снятие классических оппозиций рационализма и эмпиризма, теории и опыта, мысли и данного, субъективного и объективного, субъекта и объекта. Все эти оппозиции предлагают односторонние решения фундаментальных проблем познания, а стороны этих оппозиций вне соотнесения со своими противоположностями не имеют самостоятельного значения. Они взаимно предопределяют друг друга, поставлены в формальное соответствие друг другу. Отсюда задача новой философии -

превратить их формальное соответствие в диалектическую адекватность. Научным методом, способным достичь поставленной цели, является диалектика, из которой элиминирована ее субстанциональная составляющая. "Диалектика, по Г., является строгим ансамблем значимых суждений. Она информирована опытом определенного уровня познания, - опытом, который остается частично имплицитным. Она регулируется определенным числом строгих правил, определенным числом ассоциаций, идей, которые показали себя как действенные в требовательной практике; эти правила являются, таким образом, проверенными правилами. Она ориентирована целями, в рамках которых она была задумана". Двигаясь в рамках общей антисубстанционистской установки неорационализма, Г. не только "методологизирует" диалектику, но и выдвигает тезис о конституировании реальности (никогда непосредственно нам не данной) в активности (прежде всего, познавательной) субъекта. Субъект и объект, таким образом, исходно диалектически соотнесены: субъект воплощает себя в действительности, действительность несет на себе его неизгладимый отпечаток, они изоморфны (в определенном отношении) и принципиально открыты друг другу. Содержательно эту новую гносео-эпистемологическую ситуацию и описывает концепция идонеизма. Иначе Г. определяет ее как "диалектическую эпистемологию", "открытую философию" или "открытую методологию". Основное ее методологическое требование - "открытость опыту", меняющее всю стилистику научного мышления, предполагая, прежде всего, взаимозависимость теоретического и эмпирического, что снимает дилемму рационализма и эмпиризма. Однако доминирует в этом соотношении, согласно Г., разум: во-первых, познание никогда не начинается с нуля, а опирается на предшествующее знание, во-вторых, экспериментальный факт всегда неотделим от того теоретического контекста, в котором он возник. Факт всегда теоретически "нагружен", знание всегда стремится к открытию в эксперимент, а тем самым вбирает в себя и опыт. В силу своей открытости знание "обходится без абсолютных достоверностей; оно удовлетворяется практическими и ограниченными достоверностями". Развиваясь, знание постоянно корректирует себя, соотносясь с опытом, а тем самым и "возобновляет" себя, поддерживая целостность собственной структуры. Принципиальная идея эпистемологии Г. - единство всех типов и уровней знания, соотносимых через знание математическое. В этом смысле математика (как и логика) для него не есть абстрактная аксиоматика, а есть схематизация реальных пространств (т.е. "содержательна") и выражение процесса их конструирования. Отсюда идея содержательно-генетической логики, с одной стороны, и тезис о том, что путь научного познания - это усиление в нем роли схематизаций, через и посредством которых мыслится реальность. Отсюда же и общее для всего неорационалистического подхода утверждение об иллюзорности непосредственной непромысленной данности. Действительность все более заполняется сложно сконструированными на основе знания объектами. Но тем самым нет не только абсолютных начал познания, но и нет абсолютных форм его обоснования, что требует в познании постоянного возврата к собственным предпосылкам, которые формулируются Г. как правила диалектического метода. Их, по Г., четыре: пересматриваемость, двойственность, техничность и интегральность. Все они объемлются требованием "открытости опыту". Принцип пересматриваемости гласит: "все может стать (эпистемологическим) препятствием. Следовательно, нужно всегда (потенциально) быть готовым к необходимости пересмотра своих взглядов и своих оснований... Принцип пересматриваемости провозглашает то, что можно было бы назвать правом на пересмотр. Он не просто утверждает, как это иногда напрасно говорят, что для всего познания неизбежно наступит день необходимого пересмотра. С гораздо большей тонкостью он утверждает, что познание не может быть освобождено от пересмотра, когда обстоятельства делают это необходимым".

Будучи утверждением принципиальной относительности знания, этот принцип не противоречит признанию "неотъемлемых приобретений" разума - "пересмотр" не тождественен отказу от содержащегося в теории знания. Речь идет, скорее, о необходимости уточнения адекватности знания (ориентационной способности разума, непосредственно связанной с опытом). Угроза релятивизации знания под воздействием опыта снимается, по Г., следованием принципу двойственности, который ограничивает открытость знания опыту рамками рациональной деятельности. Именно через развертывание этого принципа, введение представления о аксиоматико-дедуктивной организованности знания (и стоящего за ним разума) решается дилемма рационализма - эмпиризма. Разум не нуждается в каком-либо внешнем, в том числе опытном обосновании, опыт не обосновывает, а заставляет "пересматривать". Отсюда дополнительность разума и опыта, единство теории и эксперимента. По Г., "принцип двойственности признает, что ни чистый рационализм, ни чистый эмпиризм не могут служить достаточной платформой методологии науки". По сути, принцип двойственности является переформулировкой, выдвинутой Н.Бором, принципа дополнительности (приобретшего конституирующий для знания характер в неорационализме). Под углом соотносимости принципы Г. и Бора специально были исследованы Ж.-Л.Детушем и П.Феврие. Проблематика же "дополнительности" субъекта и объекта рассматривается Г. сквозь призму принципа техничности. "Принцип техничности утверждает, что продвижение познания в установленной ситуации есть функция уровня техничности, который уже достигнут. Что касается разработки теорий и экспериментальных процедур, то в нее вводится третий элемент, от которого существенно зависит процесс исследования: элемент фабрикации новых инструментов, без которых не мог бы быть достигнут никакой уровень точности". "Техничность" в этом аспекте соотносима с тем, что Башляр обозначал как "прикладываемость" теории, что предполагает признание конструирующей природы знания, с одной стороны, и утверждение идеи активности субъекта - с другой. Разум не реконструирует реальность идеальным образом, а конструирует ее, делает ее изоморфной себе (схема интерпретирует реальность). Отсюда внимание к "процедурности" или "техничности", "операциональности" (правилам оперирования), "формальной" организованности разума, обеспечению его адекватности (как характеристики истинности знания, всегда связанной с уровнем развития знания и способом его интерпретации, характерным для данного исторического периода). Таким образом, всегда существует "зазор" между познанием и его воплощением - познание, как правило, опережает возможности имеющихся технических средств. На этом основании появляется возможность стабилизации наличных социокультурных ситуаций в целом (изменения реальности не успевают за изменениями в знаниевых системах). Одновременно "технические возможности" ограничивают релятивизацию, привносимую стремлением к пересмотру знания, стабилизируют само познание, переводя его в рамки нормального функционирования и делая пересмотр возможным лишь при достаточных на то основаниях. Отсюда прогресс в техничности (сужающий "зазоры") есть основание прогресса в науке в целом. (В этом ракурсе рассмотрения нельзя не отметить типологическую близость идонеизма Г. и теории нормальной науки - научной революции Куна). Через понятие техничности в познавательных практиках связываются (диалектически соотносятся) между собой вещи (объекты), цели (по отношению к объектам) и способы (оперирования объектами). В этом контексте Г. говорит о формальной логике как "границе" диалектики, знаково-символически закрепляющей готовое знание, но и позволяющей конструировать объекты, организуя содержания действующего ("прикладывающегося") разума и удерживая целостность типов и уровней знания. Тем самым оперирование со знаками-символами позволяет переинтерпретировать,

а тем самым и содержательно наращивать знания. Отсюда четвертый принцип гонсетовской методологии - принцип интегральности (иначе - солидарности), требующий задания целостности всему приобретенному знанию, а тем самым призванный реализовывать и его идеал организации знания. По Г., "принцип интегральности устанавливает ансамбль знания как целого, части которого не являются автономными. Наука - это не хорошо налаженная головоломка, каждый элемент которой нес бы в себе и привносил бы в целое свою чистую и законченную частичку истины и реальности... Наука - это организм, части которого солидарны". В соответствии с идеалом Г. разделяет все науки на три группы: 1) актуализирующие форму и метод логические и математические науки (кажущиеся чисто рациональными); 2) акцентирующие содержание естественные науки, основанные на опыте и наблюдении (кажущиеся чисто эмпирическими); 3) точные естественные науки (физика, геометрия, теория вероятностей и др.), связывающие две первые группы наук в целостность, преодолевая их "кажимости" и задавая единство методологии научному знанию. В соответствии с тем же идеалом Г. предлагает применительно к познанию процедуру "четырех фаз", фактически эксплицирующую (задающую ей пространства реализаций) методологию "четырех принципов". Это фазы: 1) постановки научной проблемы (принцип пересматриваемости); 2) выдвижения гипотез (принцип двойственности), 3) проверки гипотез (принцип техничности), 4) преобразования первоначальной познавательной ситуации (принцип интегральности). Типологически процедура "четырех фаз" аналогична "механизму сдвига проблем", предложенному Лакатосом и разработанному Поппером в критическом рационализме. У Г. познание также оказывается принципиально (потенциально) проблематичным. Оно начинается в определенной познавательной ситуации формулировкой проблемы и заканчивается результатами, которые подтверждают исходную ситуацию или/и реорганизуют ее, порождая новую познавательную ситуацию. В любом случае проделанные процедуры воздействуют на имевшееся знание, а полученные результаты не могут быть объяснены средствами исходной ситуации. Под средствами Г. понимает (и делает предметом специального анализа) нормированные приемы исследования и используемые языки выражения. Исследование начинается с относительного знания и не приводит к установлению окончательного знания. Всегда остается возможность что-либо добавить, но это не есть простое прибавление результата к предыдущему, а развертывание новой процедуры. Таким образом, (по)знание по определению динамично, что и фиксируется требованием "открытости". Оно подчиняется стратегиям "ангажирования" (практического вовлечения в ситуации), а не стратегиям обоснования. Ангажированность осуществляется, согласно Г., в трех аспектах (в "тройном горизонте"): 1) интуитивном (обыденное некритическое познание повседневных практик, схематизирующее на основе аналогий); 2) языковом (построение правильных осмысленных высказываний по схематизмам принятого языка); 3) экспериментальном (собственно рациональная схематизация). Каждый "горизонт" стремится к автономии и/или к доминированию, но в итоге всегда сохраняется их подвижное равновесие (автономия относительна, доминирование временно), так как: 1) ни один из "горизонтов" не в состоянии взять на себя организацию исследования во всей его целостности; 2) каждый из них вынужден соотносить свои схематизмы с другими, а тем самым и влиять на их возможности; 3) каждый "горизонт" одновременно структурирует и структурируем. В целом же их взаимосоотнесение подчинено общей логике рациональной знаниевой схематизации, репрезентирующей реальность. Поэтому в познании, с одной стороны, достигается все большее соответствие теоретических схем и объектов, а с другой - происходит через аппликацию тех же теоретических схем все большее удаление от эмпирических объектов. Происходит "картографирование" реальности,

а метафорой знания становится "карта". При этом, в отличие от Башляра и некоторых других неореалистов, Г., видя и подчеркивая всю принципиальность различий научного и обыденного (по)знаний (схватывая их через оппозиции рационального - интуитивного, критичного - некритичного, строгого - нестрогого, опосредованного - неопосредованного, развернутого - зачаточного), все же склонен говорить об их определенной соотносимости в механизмах "ангажирования". В конечном итоге, удаляясь от эмпирических объектов, мы никогда не теряем с ними связь (принцип иденеитета), так как технически (по)знание отбирает в том числе и то, что учитывает условия и отвечает требованиям, пригодно и приспособлено, соотносимо с целями и намерениями агентов социокультурных практик. Одно из основных требований к схемам - их оператор-ность, а познание ориентировано не только на вещи (объекты), но и на цели и способы действования. В этом ракурсе можно, по Г., скорее, говорить о рационализации обыденного в схематизмах действования агентов повседневных практик и об общем векторе движения познания от обыденного к научному в усиливающихся процессах "обыскусствливания" современного мира. (См. также Неорационализм, Башляр.)

В.Л. Абушенко

ГРАММАТОЛОГИЯ - традиционно - область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи. Г. как отрасль языкознания появилась достаточно давно, практически одновременно с языкознанием: что касается философской Г., то ее возникновение относят к 18 ст. и связывают с творчеством Ж.-Ж.Руссо (хотя начатки философской Г., как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона). Философская Г. рассматривается как особая познавательная дисциплина, призванная исследовать роль письменности в культуре, взаимосвязь и взаимовлияние письменности и культуры в истории общества. Хотя философская Г. и возникла значительно позже лингвистической Г., а само ее возникновение как будто бы связывалось с необходимостью анализа и решения таких проблем, которые не находили своего места в языковедческих исследованиях, уже с самого своего начала философская Г. явно тяготела к лингвистике: это ее устремление сохранилось и поныне. Это тяготение проявляется, по Деррида, прежде всего через устремление философской Г. (отчетливо прослеживаемое уже у Руссо) стать наукой, причем не просто наукой, а "положительной" наукой, что диктовало Г. определенные исследовательские каноны. Классическая Г. строилась обычно по следующему образцу: небольшое философско-историческое введение и затем позитивное изложение фактов с попытками их эмпирического анализа. Устремленность Г. к эмпирическому анализу, как будто бы совсем не свойственному философии, определяется, согласно Деррида, тем, что уже с самого начала исследования грамматологи сталкиваются с такого рода вопросами, которые не находят, да и не могут найти своего разрешения в рамках традиционной метафизики. Отсюда проистекает естественное желание философской Г. обойти в своем исследовании некоторые основополагающие философские вопросы, что объективно сближает ее с позитивным знанием. Так складывается парадоксальная ситуация, когда "позитивные и классические науки о письменности", как определяет их Деррида, но по сути своей философская Г., должны избегать философствования, "должны вытеснять подобного рода вопросы. В определенной степени как раз вытеснение этих вопросов является условием успеха позитивного исследования, ибо эти вопросы могут парализовать или даже

выхолостить типологические и исторические исследования фактов". Такая ситуация складывается потому, что именно Г., по Деррида, является той уникальной дисциплиной, которая, претендуя на научный и философский статус, сталкивается с основополагающей проблемой научности и логичности. Эта проблема встает не просто применительно к "нарабатываемому философской грамматологией знанию: речь должна здесь идти о проблеме научности, равно как и проблеме логики и рациональности как таковых. Г., считает Деррида, является или претендует на то, чтобы быть единственной наукой, которая "в поисках своего объекта должна обращаться к самим корням, истокам научности. Грамматологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началам истории, к источнику историчности". Уже сами поиски объекта грамматологического исследования - письменности - вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: "Наука как возможность науки? Наука, которая не-выступает более в форме логики, но в форме грамматологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?". Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцентризма. Эти вопросы проблематизируют саму возможность Г.; не случайно поэтому глава книги "Нечто, относящееся к грамматологии", озаглавленная "О грамматологии как позитивной науке", начинается с утверждения того, что сам термин "Г." являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с Г. превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой Г. в строгом смысле говорить не приходится. Проблемы логичности и научности Г. начинаются уже с понятия или конструкта письменности, ибо в данном случае, согласно Деррида, именно "конструкт письменности должен определять область науки. Что, однако, может представлять собой наука о письменности, если само собой разумеется, что: 1) сама идея науки появилась в определенную эру письменности; 2) идея науки была определена и сформулирована как проект, располагающийся и реализующийся в языке, который, в свою очередь, основывается на уже сложившемся, ценностно-детерминированном и оформленном взаимоотношении речи и письменности; 3) наука как таковая с самого начала оказывалась увязанной с концепцией фонетического письма, которое и понималось как телос письменности, хотя наука, особенно математика как ее нормативный образец, всегда уклонялась от фонетизма; 4) в строгом смысле, общая наука о письменности появилась в определенный период истории (в 18 в.) и в определенной, уже сложившейся системе взаимоотношений устной речи и описания; 5) письменность есть не только вспомогательное средство фиксации, находящееся на службе науки, - и, возможно, ее объект, - но прежде всего, как показал Гуссерль в "Происхождении геометрии", условие возможности идеальных объектов и потому условие научной объективности как таковой. Прежде чем стать объектом науки, письменность является условием науки, условием episteme; 6) историчность сама по себе увязана с возможностью письменности, письменности в некотором глобальном смысле, вне связи с конкретными формами письменности, которые могут и отсутствовать у тех или иных народов, уже живущих в истории. Прежде чем быть объектом истории - истории как исторической науки, - письменность открывает само поле истории - как развертывания истории. Первое (Historie по-немецки) предполагает последнее (Geschichte)". Все эти факторы и условия, фиксируемые историей западной культуры, обнаруживают весьма любопытную ситуацию, в которой находится письменность как предполагаемый объект грамматологического исследования в ее соотношении с самой идеей научности. Каждое из этих условий по-своему, но достаточно радикально, выводит

письменность за пределы любого исследования, претендующего на научный (как, впрочем, и на философский) статус. Особенно это касается пункта о предпосылочности письменности по отношению к самой истории как таковой, чем окончательно фиксируется невозможность какого бы то ни было исследования письменности, претендующего на научность, даже в контексте ее исторического анализа. Несмотря, однако, на эти принципиальные ограничения, западная культура, по мысли Деррида, всегда сохраняла иллюзию подвластности письменности некоторому концептуализированию и до сих пор, по сути, пребывает в уверенности (являющейся одновременно одной из ее основных, если не главной иллюзией), что письменность подчиняется тому, что Деррида называет "этноцентризмом... логоцентризмом: метафизикой фонетической письменности". Этноцентризм, как неоднократно отмечает Деррида, на основе присущей данному типу культуры письменности вступает в весьма сложные взаимоотношения с письменностью, различающейся в разных типах культур. В принципе, существуют два типа письменности - фонологизм и иероглифика, - формирующих, соответственно, разные типы культур и различные формы этноцентризма. Этноцентризм иероглифической культуры приобретает весьма специфическую форму "иероглифической Вселенной". Что касается этноцентризма фонологической культуры, то здесь этноцентризм как раз и выступает в форме логоцентризма, который фундируется метафизикой фонетической письменности. Этноцентризм западного типа находится, по Деррида, в совершенно особых отношениях с самим миром культуры Запада: "Этноцентризм, являющий себя миру культуры, считает, что он способен одновременно формировать и контролировать этот культурный мир (равно как формироваться и контролироваться самому) следующими своими гранями: 1) концептом письменности в мире, где фонетизация должна скрывать, камуфлировать историю мира по мере ее производства; 2) историей метафизики, которая не только от Платона до Гегеля, но и от досократиков до Хайдеггера всегда усматривала источник истины в Логосе (слове произнесенном, слове Бога из первой фразы Ветхого Завета); история истины всегда была вытеснением письменности, ее репрессией, удалением за пределы "полной речи"; 3) концептом науки и научности, базирующейся только на Логосе, точнее, на империалистических устремлениях Логоса, хотя история и опровергает это (например, постановкой в начало письменного ряда цивилизации нефонетического письма)". Империалистические устремления Логоса в отношении письменности довольно успешно реализовывались в течение практически всей "писанной" истории западной культуры. Фундаментальной операцией логоцентристской эпохи является вытеснение письменности. И хотя следы этой логоцентристской репрессии время от времени обнаруживались и становились объектом философской и культурологической рефлексии, все же камуфляж был достаточно удачным, так что культура в целом пребывала в уверенности, что письменность вторична и лишь состоит на службе речи. Эта уверенность, однако, оказывается поколебленной в связи с некоторыми новейшими достижениями науки нашего времени, к которым Деррида причисляет "развитие математики и прежде всего практических методов информатики, которое демонстрирует выход за пределы простой "письменной трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортацией означаемого. Это развитие, вместе с достижениями антропологии и историей письменности, показывает нам, что фонетическая письменность, этот медиум великого метафизического, научного, технического и экономического приключения Запада, оказывается ограниченной в пространстве и времени и лимитирует себя самое в процессе называния себя теми культурными областями, которые стремятся избежать ее господства". Особенностью письменного развития человечества (по меньшей мере развития западной культуры), по Деррида, является "фонетизация

письменности", представляющая собой два последовательно друг за другом разворачивающихся процесса - переход от иероглифического письма к фонологии и вытеснение нефонетических элементов из фонетического письма. Фонетизация письменности, по Деррида, достигает своего наивысшего развития как раз в то время, когда начинают все более явственно обнаруживаться принципиальные ограничения фоно/логоцентриз-ма, ограничения, проявляющиеся в разных областях культуры и даже, как это ни парадоксально, в развитии науки (к примеру, в биологии и кибернетике). Эти ограничения обнаруживаются, согласно Деррида, не менее парадоксальным образом (ибо речь идет о насквозь логоцентристской науке Запада) - через либерализацию самого понятия письменности, снятие его логоцентристской блокады. Письменность начинает демонстрировать себя не как то, что привычно считалось "способом фиксации содержания тех пли иных видов деятельности, некоторым вторичным образом связанным с данными видами деятельности, но как то, что представляет собой сущность и содержание самих этих видов деятельности. Как раз в этом смысле современная биология, например, анализируя наиболее элементарные информационные процессы в живой клетке, говорит о программе этих процессов в контексте такого понимания письменности, когда сама программа/письменность определяет содержание этих процессов. И конечно же, вся сфера кибернетического программирования должна рассматриваться как сфера письменности. Если теория кибернетики способна вытеснить или хотя бы потеснить все метафизические концепции - души, жизни, ценности, выбора, памяти, - т.е. те концепции, которые всегда служили для того, чтобы отделить человека от машины, то именно эта теория должна сохранять и охранять понятия письменности, следа, gramme (письменного знака) или графемы еще до того, как будет продемонстрирован их собственный историко-метафизический характер. Даже прежде определения элемента как чего-то, присущего человеку (со всеми характеристиками смыслоозначения) или как не принадлежащего к миру человеческого, этот элемент должен быть поименован - как gramme или графема... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архи-синтеза или того, что нельзя помыслить в парных категориях метафизики, того, что нельзя даже назвать опытом; причем не столь уж важно, понимается ли он как элемент вообще, как то, что имеет непосредственное отношение к процессу смыслоозначения, или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?". Этот вопрос, согласно Деррида, имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова - как предмета Г. (или того, что может быть отнесено к Г., как уточняет в своем заглавии Деррида). Г. приходит к понятию письменности, оказывается в состоянии каким-то образом обнаружить само понятие письменности только после того, как присущее западной культуре камуфлирование, логоцентристская репрессия письменности, достигнув своего наивысшего выражения, начинает демонстрировать некоторые слабости маскировки, выявлять свои принципиальные ограничения. Демонстрацию этих слабостей и ограничений можно усмотреть не только в некоторых областях современной науки, но и в культуре в целом, в частности, в тех весьма странных процессах, которые имеют место в языке. "Проблема языка, - отмечает Деррида, - никогда не была рядовой проблемой среди прочих, но сейчас она, вне всякого сомнения, стала глобальным горизонтом самых разнообразных исследований и дискурсов... Историко-метафизическая эпоха должна согласиться с тем утверждением, что язык составляет весь ее проблемный горизонт. Медленное, едва уловимое движение, продолжающееся в недрах этой эпохи уже по меньшей мере двадцать веков под

именем языка, есть движение к понятию письменности. И хотя оно едва уловимо, тем не менее представляется, что это движение все больше выходит за пределы языка. Письменность понимает язык во всех смыслах этого выражения. Как это ни покажется странным, письменность является тем "означателем означате-ля" ("signifier de la signifier"), который описывает все движение языка". Однако письменность становится еще и чем-то более значительным: все процессы, происходящие в современной культуре в связи с письменностью, меняют наши представления не только о языке, но и о культуре в целом. "Намеком на либерализацию письменности, - отмечает Деррида, - намеком на науку о письменности, где властвует метафора... не только создается новая наука о письменности - грамматология, но и обнаруживаются знаки либерализации всего мира, как результат некоторых целенаправленных усилий. Эти усилия весьма сложны и болезненны, ибо, с одной стороны, они должны удерживаться от сползания в методологию и идеологию старой метафизики, чье закрытие (хотя и не конец, что очень существенно) провозглашается предлагаемой концепцией, а с другой стороны, эти усилия не могут быть действительно научными, ибо то, что провозглашается здесь как наука о письменности, грамматология, отнюдь не есть наука в западном смысле этого слова - ведь для начала это вовсе не логоцентризм, без которого западная наука просто не существует. Либерализация старого мира есть, по сути, создание некоторого нового мира, который уже не будет миром логической нормы, в котором окажутся под вопросом, будут пересмотрены понятия знака, слова и письменности". Создание Г., таким образом, должно стать началом конструирования некоторого нового мира: мира, где не существует верховного суверенитета разума; мира, который строится на принципиально иных способах смыслоозначения; мира, в котором письменность, наконец, занимает подобающее ей место (точнее, с этого места, которое, в общем, ей всегда принадлежало, письменность уже больше не вытесняется целенаправленными усилиями Разума/Логоса). Возможно ли это? Изрядная доля познавательного оптимизма, который совершенно очевиден у раннего Деррида как автора работы "Нечто, относящееся к грамматологии", определяется как раз его колебаниями при ответе на этот вопрос. С одной стороны, те знаки либерализации мира, которые он усматривает в развитии языка, философии и науки, представляются весьма значительными и даже в какой-то мере достаточными для начала того невероятного культурного синтеза, который он связывает с конструированием Г. как нового мира культуры. С другой стороны, уже тогда Деррида понимает то, что впоследствии становится, по сути, общим местом деконструкции - что позитивный синтез нового культурного мира не может считаться возможным, причем в принципе, из-за множества причин, среди которых отсутствие метода и средств еще не являются самыми существенными. Однако в сочинении "Нечто, относящееся к грамматологии" Деррида по преимуществу оптимистично рассматривает перспективы начала нового культурного синтеза и связывает их с тем, что он определяет как отъединение рационализма от логики/Логоса, отъединение, возможности которого появились, как он считает, с развитием кибернетики и гуманитарных наук. Причины, которые побуждают Деррида пускаться в подобного рода рассуждения, в общем, достаточно прозрачны: для того, чтобы претендовать на деконструкцию тех смыслоозначений, которые имеют своим источником Логос, необходимо, как минимум, пользоваться тем языком, который будет звучать в деконструируемом материале, будет слышен и хотя бы относительно понятен тем, кому адресуется критика деконструкции. Вместе с тем очевидно, что именно в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" деконструктивистский проект впервые сталкивается с тем логическим/рационалистическим парадоксом, который впоследствии будет ставиться ему в вину многими критиками деконструкции. Очень

удачно, как представляется, выразил этот парадокс Дж.Каллер, когда заметил, что в своих взаимоотношениях с логикой/рациональностью деконструкция похожа на человека, рубящего как раз тот сук, на котором он в данный момент восседает. В более поздних своих текстах Деррида уже, по всей видимости, не опасается такого обвинения, противопоставляя ему (или, если угодно, соглашаясь с ним) свою идею беспочвенности человеческого существования (анализ этой идеи - чуть позже), когда даже срубание этой "логической ветви" ничем, по сути, не грозит человеку, ибо под деревом человеческого познания нет той твердой почвы, на которую мог бы упасть человек и о которую он мог бы ушибиться. Однако это представление появится позже, а пока, в сочинении "Нечто, относящееся к грамматологии" Деррида стремится, с одной стороны, сохранить те тонкие нити рациональности, которые связывают (как ему кажется) его концепцию с дискурсом западной культуры, а с другой - как можно более радикально отделить свою концепцию от идеи Логоса, повинного в той репрессии письменности, которая осуществлялась на протяжении всей истории западной культуры. "Эпоха Логоса, - отмечает Деррида, - унижает, дискриминирует письменность, которая рассматривается лишь как медиация медиации". Именно Логос устанавливает то особое, интимное отношение связи и даже совпадения его /Логоса - Е.Г./ с голосом, о чем так много рассуждал Гуссерль и к чему обращается Деррида в "Голосе и феномене". Эту идею, хотя в совершенно ином ключе и с иными следствиями, разделяет Деррида, когда пишет в работе "Нечто, относящееся к грамматологии": "В рамках Логоса его неразрывная связь с phone, с голосом, совершенно очевидна. Сущность phone несомненно близка к тому, что в представлении о "мысли" как о Логосе относится к "значению", к тому, что производит значение, получает его, говорит им, "компонует" его". Унижение, которому подвергается письменность в эпоху Логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению", хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслоозначения как способ существования мира человека и человека в мире. Это, в общем, пренебрежительное отношение к письменности сформировалось, как считает Деррида, уже у Аристотеля. "Для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий "первые символы", состоит в сущностной и интимной связи с разумом. Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует "мысленные опыты", которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом - отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения". Именно Аристотель заложил ту интерпретацию письменности, которая до сих пор является доминирующей в западной культуре, где "понятие письменности... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения". Что представляет здесь особый интерес, так это идея, которая не обозначена Деррида, но которая имплицитно содержится во всем тексте "Нечто, относящееся к грамматологии", - идея абсолютной близости Логоса и логики. Представление о тождестве логики и Логоса, которое, судя по вышеприведенным цитатам, Деррида считает само собой

разумеющимся, еще не проблематизируется в "Нечто, относящееся к грамматологии", что позволяет достаточно легко разделять рациональность и логику, ибо если логика совпадает для него с логосом или словом сказанным, то на долю внелогической рациональности остается то, что принципиально не может быть выражено, что обозначается только письменным знаком. Отсутствие звуковой оболочки знака, которое Деррида полагает возможным по отношению, по меньшей мере, к некоторым знакам (таким, как знаки иероглифики), дает, казалось, достаточно веские основания для разъединения логики и рациональности. Однако подобное разъединение, как представляется, оказывается возможным лишь в некотором абстрактном смысле, по отношению к такой культуре, которая бы объединяла в одно целое иероглифику и фонологизм, чего никогда не бывает в реальной истории (даже японская культура, в которой присутствуют оба эти типа письменности, не объединяет, но лишь удерживает их вместе). Если же вести речь о культуре фоно/логоцентризма, то разделение звука и письменного знака, точнее, попытка обнаружить такой знак, который бы не имел словесной оболочки, очевидно, не имеет шансов на успех. С этим, в общем, согласен и Деррида, особенно в той части "Нечто, относящееся к грамматологии", где он анализирует язык в контексте проблем Бытия, значения Бытия, значения и присутствия. "Классическая онтология, - пишет Деррида, - определяла значение Бытия как присутствие, а значения языка - как абсолютную непрерывность речи, следование ее присутствию, как то, что обеспечивает полное присутствие: это были естественные жесты онто-теологии, представлявшей себе эсхатологическое значение Бытия как присутствие". Если же бытование человека в мире понимается как имманентное, полное присутствие его при жизни мира, при Бытии, тогда именно речь становится тем, что является по-настоящему настоящим, истинно настоящим - для себя самой, для означаемого, для другого, для самого условия присутствия. В рамках парадигмы мира, предлагаемой метафизикой присутствия, привилегия phone, устной речи, не есть некоторый выбор, которого можно было бы избежать. "Ностальгическая мистика присутствия", о которой размышляет Деррида в более поздних своих текстах и которая понимается им как устремленность человека в мир Бытия, желание его присутствовать при жизни мира, как то, что только и может дать ощущение (реальное или иллюзорное) истинного существования, жизни в мире (или при мире), бытования в модусе настоящего времени - все это находит свое воплощение, по Деррида, в идее "абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе Логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим". "Логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может производиться как привязанность-к-самому-себе только посредством голоса. Таков, по крайней мере, опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим". В этом смысле то, что оказывается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, запредельным присутствию и в этом смысле выпадающим из Логоса/логики и рациональности, ибо говорить о не-присутствии - это такая же бессмыслица, как говорить не-голосом, т.е. не говорить вообще. Не-сказанное лишается в парадигме присутствия какого бы то ни было смысла, поскольку смысл здесь обнаруживается прежде всего через присутствие при Бытии, присутствие, о котором можно сказать только голосом. Важно еще раз подчеркнуть, что роль голоса оказывается доминирующей лишь в культуре фонологического типа. "Система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие". По Деррида, в культурах иного, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией, и с письменностью. Что касается

культуры логоцентризма, то "логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключал в скобки и в конечном счете вытеснял любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была технологией и историей техники /письма на службе речи - Е.Г. /", если она не шла вслед за речью, которая, в свою очередь, следовала (или стремилась следовать) за Бытием в попытке уловить и зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. Иное понимание письменности - как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия, - вынуждает Деррида сделать как будто бы уже окончательный вывод о том, что такое понимание письменности не сможет стать объектом некоторой научной Г. Наука о письменности в том ее толковании, которое предлагает деконструкция, не имеет, по Деррида, шансов на существование - точно так же, как не могут существовать науки о происхождении присутствия или не-присутствия. Невозможность Г. обосновывается здесь как бы на новом витке анализа, с использованием уже чисто деконструктивистской стратегии и терминологии. Таким образом, то, к чему приходит Деррида в результате своего размышления о возможности Г. как новой концептуальной конструкции (философской или научной, или того и другого, или ни того, ни другого, если иметь в виду философию как метафизику присутствия и рационалистическую науку) относительно нового толкования письменности, представляет собой как бы множество парадоксов, обнаруженных им на разных уровнях анализа и сформулированных в различных исследовательских парадигмах. Все эти парадоксы, в общем, и вынуждают принять это странное название грамматологического текста Деррида - "Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии", "Нечто, считающееся грамматологией". Более того, та полная свобода интерпретации, которая предоставляется переводом и толкованием безличной именной конструкции "De la grammatologie", вызывает соблазн, появляющийся в ходе анализа самого текста, перевести его название как "Ничто, относящееся (относимое) к грамматологии". Однако этот соблазн, как и приманку differance, о которой так любит говорить Деррида, все же следует преодолеть и попытаться проанализировать то нечто, очень значительное нечто, шокировавшее западную философию, что представляет собой деконструктивистская концепция письменности. Соблазн интерпретировать грамматологию как "ничто" удивительным образом подсказывается не только деконструктивистским анализом, но и самой историей письменности в западной культуре, точнее, тем подходом, который сформировался здесь еще в античности. Пренебрежительное отношение Аристотеля к письменности, о чем уже шла речь, не было чем-то новым для греческой философии: достаточно известна та неприязнь и недоверие, которое испытывал к письменности Платон. Что касается Сократа, то он предпочитал не писать вовсе (Деррида берет в качестве эпиграфа к одному из параграфов "Нечто, относящееся к грамматологии" известную цитату Ницше: "Сократ, тот, который не писал". В христианской, равно как и в платонической традиции, письмо также ставилось на второе место вслед за речью Бога. Истинное слово Бога - его первое слово, слово сказанное: скрижали писались вслед за проповедями. В этих и множестве других интерпретаций письменность не выходит за пределы, положенные еще Платоном, - служебного компонента языка, который позволяет фиксировать смыслы и значения устной речи и выступает в качестве вспомогательной техники запоминания (hypomnesis). При таком толковании письменность лишается самостоятельного, выходящего за пределы устного слова, значения для языка: ее взаимоотношения с языком не несут в себе ничего нового и, как таковые, обращают ее в нечто чрезвычайно несущественное для языка и культуры. История философии зафиксировала и такое отношение к письменности,

когда, будучи по-прежнему поставленной вслед за речью, она становилась маркером степени деградации культуры относительно природы. Философская концепция Руссо, в которой письменности отводилась именно такая роль, характеризовалась уже не просто безразличным отношением к письменности, но активным стремлением сделать ее ответственной за многие проблемы культуры и языка. Руссо рассматривал письменность как болезнь языка, тогда как речь, чистый звук выступали для него олицетворением природы в языке и, как таковые, бесспорно превосходили письменность. Однако отношение Руссо к письменности, по Деррида, не было столь однозначным; Руссо-писатель и Руссо-философ вступали в явный конфликт. Разрушая престиж письменности, Руссо до некоторой степени его же и восстанавливает, считая, что письменность способна дополнить речь. Первая часть этой оценки диктуется теорией языка Руссо, вторая - его писательским опытом. В "Исповеди" Жан-Жак объясняет свое обращение к письму как попытку реставрации того присутствия, которое оказалось утраченным в речи. Для характеристики отношения Руссо к письменности, как считает Деррида, как нельзя лучше подходит понятие "дополнение", "supplement", причем в обоих его значениях - как дополнение чего-либо (в данном случае - присутствия в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Комплиментарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплиментарности. В "Исповеди" Руссо говорит о супплиментарности письменности, причем указывает на опасный характер такой дополнительности но отношению к языку (ибо письменность замещает и изменяет присутствие речи). Понятие супплиментарности становится опасным и для самой концепции Руссо, где оно оказывается чем-то вроде тупика, выхода на чердак мысли, куда складируются ненужные вещи, концепты, не умещающиеся в теоретической конструкции и потому угрожающие целостности, непротиворечивости и, в конце концов, самому существованию системы Руссо. Все это побуждает его отдать приоритет негативной интерпретации письменности, преуменьшить ее значимость в сравнении с речью и остаться, тем самым, в кругу традиционных представлений о письме как лишь технике речи (с философской точки зрения равной "ничто"). На фоне утраты самостоятельного содержания письменности, утраты, уже случившейся в западной философии, особенно любопытным выглядит балансирование на грани "ничто/нечто", которое наблюдается в деконструкции в связи с письменностью как объектом Г. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) эквилибра требуется радикальный пересмотр и самого понятия письменности, и всего того, что так или иначе связывалось с этим понятием в западной культурной традиции. Такой пересмотр и реализует деконструкция, предлагающая при этом не просто новое толкование письменности, но, по сути, полную переоценку и смысла, и способов, и результатов философствования. Итак, по мысли Деррида, содержательный анализ письменности должен отталкиваться от традиционных метафизических представлений о письменности, как бы негативно он к ним не относился. Это прежде всего касается того, что становится основой деконструктивистской логики прививания/палеонимии понятия письменности - концепции знака. (По мысли Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным".) То, что вытекает из классических концепций, и было отмечено Деррида. Суть проблемы, возникающей у знака с присутствием и настоящим временем, - это его возможность отсутствовать в тот момент времени, который он, как будто, должен описывать, и наоборот, его существование тогда, когда от описываемых им явлений уже и следа не осталось, а также появление у знака некоторой дополнительной силы, достаточной для того,

чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслоозначений. Хотя в этой интерпретации Деррида речь идет вроде бы лишь о письменных знаках, его понимание достаточно широко для того, чтобы называть их генерализированными знаками и по сути отождествлять со знаками как таковыми. Представление о возможности отождествления письменного знака со знаком как таковым становится предметом подробного рассмотрения в другой работе Деррида - "Голос и феномен". Обращаясь к дихотомии экспрессивных и индикативных знаков, Деррида показывает, что попытка разделить их не удалась Гуссерлю, ибо любая экспрессия уже захвачена в сети индикации. Различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т.е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью, представляет собой, согласно Деррида, различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное (ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации - непосредственное неличное присутствие живущего настоящего, - оказывается не фиксируемым в языке). Из неудачи гуссерлевской интерпретации вытекает возможность отождествления письменного знака со знаком как таковым. Такое отождествление дает Деррида возможность продвинуться сразу по двум направлениям: вполне законно попытаться приложить (или привить) к знаку письменному те разработки, которые наработаны классическими концепциями знака, а также существенно расширить объем и содержание самого понятия "письменный знак". Классические концепции знака исходят, по Деррида, из признания единства в знаке означаемого и означающего, из того, что Соссюр называл бинарной оппозицией знака. Однако единство в данном случае не означает равенства: предпочтение всегда отдавалось означаемому по причине его близости к Логосу. Формальная сущность означаемого, по Деррида, есть присутствие и привилегия его близости к Логосу как звуку, есть привилегия присутствия. Это неизбежный ответ на вопрос "Что есть знак?", неизбежная реакция на любую попытку подчинить знак вопросу о сущности. Формальная сущность знака может быть определена, по мысли Деррида, только в терминах присутствия. Нельзя получить иной ответ на этот вопрос, кроме как изменением самой формы вопроса и началом размышления о том, что знак (перечеркнутый по-хайдеггеровски) есть то, что было неудачно названо вещью (также перечеркнутой хайдеггеровским способом); знак есть единственное, что способно избежать институциализирующего вопроса философии "Что есть?..". Для Деррида очевидно, что знак предшествует истине и сущности Бытия уже потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как и обо всем в этом мире ("Что это такое?"), мы пользуемся знаком и знаками, которые опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам Бытия. Это опосредование традиционно считалось преодолимым в западной философии за счет введения представления о присутствии человека при жизни мира и способности человека посредством языка быть одновременным с жизнью этого мира: т.е. представление о том, что, по существу, знаки языка (и любые другие знаки) суть некоторая деривация, что они вторичны относительно Бытия и используются для его описания в ситуациях присутствия. Сама форма/клише ответа на вопрос "Что это такое?" - "Это есть..." представляет собой модус деривации, когда предполагается, что знаком можно уловить нечто (глагол-связка "есть"), а также репрезентировать это "нечто" как существующее прежде знака, но схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира. Представление о деривационной природе знака содержит в себе, по Деррида, неустранимое противоречие, апорию, которая обращает знак, по сути, в ничто, в нечто несуществующее. Сама идея деривации истирает знак в его традиционной интерпретации - как репрезентации, одновременной с жизнью мира. Репрезентация никогда не может быть элементом настоящего, она лишь следует жизни мира и потому всегда запаздывает по

отношению к ней. Выпадение из настоящего времени не позволяет знаку обслуживать, фиксировать, репрезентировать присутствие человека при жизни мира. Существование знака лишается смысла, а знак, в свою очередь, лишается и своего реального существования. Философия присутствия, согласно Деррида, элиминирует знаки в тот момент, когда делает их деривационными: она аннулирует репродукцию и деривацию посредством толкования знака как простой модификации присутствия. Однако потому, что эта философия, - в сущности, вся философия и история Запада - располагает как раз именно такой концепцией знака, знак здесь с самого начала и по самой своей сути помечен этим стремлением к деривации или истиранию (effacement). Поэтому реставрация истинного и не-деривационного характера знака, которую, казалось бы, вполне возможно предпринять в противовес классической метафизике, будет (и это совершенно очевидный парадокс) в то же самое время элиминацией концепции знака как такового, равно как и концепции, вся история и значение которой принадлежит грандиозному проекту метафизики присутствия. Эта элиминация захватит также концепции репрезентации, повторения, различия и пр. точно так же, как и те системы философствования, которые на них основываются. То, что имеет в виду Деррида под явным парадоксом переосмысления метафизической концепции знака, заключается, очевидно, не только в том, что подобное переосмысление способно разрушить все здание метафизики, в котором знак оказывается его основой. Парадокс любой рефлексии по поводу знака, в том числе и радикального его переосмысления, состоит прежде всего в том, что никакая новая концепция знака не способна вдохнуть в него жизнь мира, ввести в знак структуры настоящего, сделать его присутствующим при жизни Бытия. Процедура, которой подвергает знак Деррида - хайдеггеровское его перечеркивание, - относится не только к знаку традиционной метафизики, как предполагала Г.Ч.Спивак (см. предисловие переводчика к английскому изданию "Нечто, относящееся к грамматологии" - 1980), но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. Согласно Деррида, "знак является посторонним присутствию" ("Голос и феномен"), "присутствию, которое и есть Бытие" ("Голос и феномен"). Что же, в таком случае, репрезентирует знак? Репрезентативность неотделима от природы знака; если, однако, знак не имеет доступа к содержанию мира, то на вопрос о его репрезентативности можно ответить только словами Деррида: "Знак репрезентирует самого себя". "Как только возникает знак, он начинает и начинается повторением самого себя. Вне повторения, репрезентации он не может быть знаком, не может быть тем, что представляет собой не-само-идентичность, которая регулярно отсылает к тому же самому... То есть к другому знаку...". Мир в его знаковой репрезентации предстает, таким образом, как цепь непрерывных отсылок и референциальных сопоставлений, где сплошь фигурируют одни лишь знаки. Мир в том его облике, который только и доступен человеку, являет собой бесконечную знаковую интерпретацию или то, что Деррида называет игрой знака и игрой в знаке. Соединение понятий "игра" и "знак", в общем, не является изобретением деконструкции, и об этом пишет сам Деррида. В своем известном и часто цитируемом пассаже из "Структуры, знака и игры в дискурсе гуманитарных наук" он замечает: "Существуют две интерпретации знака, игры. Сущностью одной из них является стремление к дешифровке; она мечтает о том, чтобы дешифровать и тем самым обнаружить истину или тот источник происхождения, который избегает игры, избегает того, чтобы быть знаком, и потому считает саму интерпретацию чем-то вынужденным... Другой тип интерпретации, который не обращается более к истокам, напротив, признает игру своим естественным состоянием". Этот второй сценарий игры, как будто бы вполне спонтанный, построен, однако, таким образом, чтобы устремить игру к воспроизведению ситуаций человеческого существования именно в мире Бытия, следовательно, к полному присутствию. Эта вторая

стратегия, так же, по существу, как и первая, пытается остановить игру, обнаружить начало и конец игры знака посредством реконструкции присутствия, которое уже не может быть игрой вокруг или по поводу мира, а становится жизнью человека в этом мире. Методология гуманитарных наук в выборе своего исследовательского принципа всегда, по Деррида, осциллирует между этими интерпретативными стратегиями, хотя выбирать здесь, строго говоря, не из чего - обе эти стратегии равно (хотя и по разным причинам) недостаточны. В поверхностных интерпретациях деконструкции явно просматривается ее сведение ко второй стратегии игры. Для того, чтобы обозначить принципиальное отличие деконструктивистского представления об игре мира в знаке, Деррида называет эту игру "генеральной игрой мира". Поскольку субъектом этой игры является знак в его деконструктивистской интерпретации, игра, в которую вступают знаки, есть игра, разрушающая присутствие. Присутствие элемента здесь всегда есть означаемый и заменяемый референт, описываемый в системе различий и движением цепочки смыслоозначения. Игра всегда есть игра присутствия и отсутствия, однако если осмыслить ее некоторым радикальным способом, она должна пониматься как то, что существует прежде появления самой альтернативы присутствия и отсутствия, прежде мира Бытия. Игра знаков поэтому существует для человека прежде всего существующего; игра становится истоком мира; именно в процессе знаковой игры, посредством этой игры и должен, по Деррида, конституироваться мир человека. Из идеи письменности как игры мира вытекает еще одно толкование письменности в деконструкции - как сцены истории. Взаимоотношение деконструкции с понятиями истории и историчности весьма неоднозначны: с одной стороны, они рассматриваются как то, что несомненно принадлежит к багажу метафизической традиции; с другой стороны, Деррида обращает внимание на то, что сама тематика историчности появляется в философии достаточно поздно. Проблемой здесь является то, что Деррида определяет как "классический антагонизм между присутствием и историей". История оказывается тем, что если и соотносится каким-то образом с присутствием, то только лишь как то, что находится между присутствием, обнаруживается между двумя сериями присутствий. "Межприсутственное положение" истории, по Деррида, достаточно очевидно в структурализме (хотя и не только в нем), где появление каждой новой социальной структуры становится разрывом с прошлым как прошлым присутствием и переходом к будущему как будущему присутствию. Хотя этот переход структур и конституирует историю, однако обосновать его с точки зрения присутствия невозможно. Любопытно, что Леви-Стросс (как до него - Ж.-Ж.Руссо и Э.Гуссерль) вынужден, по мысли Деррида, "интерпретировать возникновение новой структуры согласно модели катастрофы... введением в социум несвойственного ему мотива природного катаклизма и природности как таковой" ("Письмо и различие"). Радикальным следствием конфликта истории и присутствия в традиционной философии становится, согласно Деррида, "анти-историзм классического типа", когда эмпирические явления истории объявляются неподвластными философской концептуализации и потому как бы не существующими для нее. То, что является невозможным и немыслимым в рамках философии присутствия, оказывается возможным при отказе от идеи присутствия в стратегии деконструкции. История здесь понимается как то, что возобновляет, продолжает движение, как промежуток между присутствиями, как окольный путь от одного присутствия к другому. Как таковая, история становится, по Деррида, конституированием, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация. История, таким образом, становится сценой письменности как игры знаков; мир знаков конституируется в пространстве истории. Однако само конституирование знаков, в свою очередь,

является условием истории, если иметь в виду, что история есть единство становления, невозможное присутствие отсутствующего источника, генерирующего знаковую ткань мира - письменности. Так, письменность, будучи игрой мира, становится в деконструкции еще и сценой истории. Прояснить этот поворот представляется возможным при более подробном анализе самого понятия письменности. Следует заметить, что отношение к этому понятию весьма амбивалентно в деконструкции. Не отказываясь, несмотря на все колебания, от метафизического (или вульгарного, по его определению) понятия письменности, Деррида оставляет его не только из-за логики палеонимии/прививки, но также потому, что письменная графика имеет существенное значение для развития различных типов культур. Основное внимание, однако, Деррида уделяет анализу письменности в широком смысле слова, которую он называет "пра-письменностью" (archi-ecriture). Письменность как сцена истории и игра мира относится именно к этому второму толкованию исходного понятия. Почему деконструкция, которая ставит своей целью разработку концепции письменности как archi-ecriture, все же сохраняет вульгарное понятие письменности, определяется, по Деррида, самим понятием "archi-ecriture, той новой концепцией, чью необходимость я бы хотел обозначить и подчеркнуть здесь и которую я называю письменностью только потому, что это название некоторым сущностным образом коммуницирует, соотносится с вульгарной концепцией письменности" ("Нечто, относящееся к грамматологии"). Эта коммуникация весьма отчетливо прослеживается в иероглифике, однако существует и в фонетике. Возможность такой коммуникации была обозначена Деррида в его анализе типов знаков, когда, с одной стороны, любые знаки, в том числе и письменная графика, могут рассматриваться как знаки письменности/archi-ecriture, а с другой стороны, письменные знаки как графика используются для транспортировки знаков письменности и, стало быть, граничат уже с самим пространством archi-ecriture. Если эти различия еще можно каким-то образом уловить, то смысловые различия в использовании понятия "письменность" содержатся лишь в контексте и могут ускользать из рассмотрения. Это связано с многозначностью самого французского слова "l'ecriture", которое в русском переводе может быть обозначено не просто различными смыслами, но даже разными словами: 1) как результат - письмо (текст); 2) как процесс - написание (писание); 3) как средство, используемое в процессе, т.е. как средство/процесс, - письменность. В русскоязычной литературе общеупотребительным является первый вариант. Конечно, все три перевода близки друг к другу, так что в содержание "письма" можно включить и процессуальные, и опосредующие контексты. Однако следует признать, что такое представительство - явно не полное, ибо в таком переводе делается акцент на такие аспекты смысла, которые не являются ведущими не только для archi-ecriture, но даже и для вульгарной концепции письменности. Принятый здесь перевод - письменность - позволяет в большей мере, чем перевод через "письмо", выразить содержание и archi-ecriture, и вульгарной концепции. "Письменность" совершенно очевидна как процесс и средство "l'ecriture" в обоих указанных толкованиях. Несколько менее очевидна связь письменности с письмом, однако если иметь в виду, что письменность, объединяя в себе значения средства и процесса "l'ecriture", неизбежно указывает и на результат этого процесса, то перевод "письма" через "письменность" можно принять, хотя и с оговорками. Они касаются прежде всего расхожего понимания письменности как письменной графики. Это понимание, однако, вполне укладывается в концепцию "l'ecriture" и, в особенности, "archi-ecriture", если анализировать различия типов культур в зависимости от типов смыслоозначения как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах. И, наконец, заключительное замечание - о соотношении понятия "письменность" (в

значении archi-ecriture) и конструкта "differance" (см. Differance). Здесь следует вспомнить, что сам не-ографизм "differance" был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство /differance - Е.Г./ было задумано в процессе разработки вопроса о письменности". Письменность и differance довольно часто используются Деррида либо в одних и тех же контекстах, либо как синонимы. И все же возникает вопрос, для чего понадобились Деррида эти два концепта, какую смысловую нагрузку несет каждый из них и какое различие значений можно проследить в текстах деконструкции. Неографизм "differance" представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категорий - пространства и времени - первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия "differer" ("различать в пространстве" и "откладывать во времени"), differance отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность, - "опространствливание" и "овременивание", что позволяет представить пространство как-становящееся-временным, а время - как-становящееся-пространствен-ным. В таком толковании differance предстает как источник, а также результат и условие своей собственной деятельности. Пространство и время в классической онтологии задают систему координат, в которой разворачивается все категориальное содержание мира присутствия. "Опространствливание" и "овременивание" как основные характеристики differance (но не archi-ecriture) призваны, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью differance. Следует обратить особое внимание на "идею (активного) движения (производства) differance". Если же учесть, что именно такую интерпретацию differance - активное движение, производство differance - Деррида предлагает называть прото-письменностью (т.е. archi-ecriture), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между differance и archi-ecriture. В самом первом приближении эти различия могут толковаться через представление о процессе и результате, движении и его эффекте, чистой, спонтанной деятельности и некоторых, спонтанных же, усилиях по ее структурированию (конечно, отнюдь не в структуралистском смысле). Эти представления, разумеется, никогда не смогут исчерпать всего богатства содержания archi-ecriture и differance хотя бы потому, что они заимствованы из метафизического словаря, но некоторые смысловые различия они все же позволяют проследить. Подобные же различия обозначены Деррида в том фрагменте из "Differance", где речь идет об отличии стратегии деконструктивизма от негативной теологии и где differance определяется в структурирующе-результирующем аспекте как определенная, хотя и очень необычная, форма презентации - презентация исчезающего как исчезновения. Будучи исчезающим результатом исчезновения, differance, однако, никогда не представляет себя самое, оставаясь позади репрезентации, будучи скрытой процессом репрезентации исчезновения и исчезающего. Строго говоря, различие между differance и archi-ecriture не столь содержательно, сколь функционально, ибо развести их не представляется возможным. Об этом с полной ясностью свидетельствует метафора огня-письменности, согласно которой "огонь письменности... не приходит после, огонь пишет, пишет самое себя, прямо в процессе сгорания". В бушующем пламени письменности/differance вряд ли возможно различить, что относится к differance, а что - к archi-ecriture; вполне может случиться, что при попытке их разъединения погаснет само пламя, введенное в мертвящий горизонт метафизических дистинкций. Разведение контекстов употребления archi-ecriture и differance поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное по преимуществу с обоснованием идеи "мира человеческого" как мира differance. Представление о мире

differance - мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется archi-ecriture посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека в нем, мире не-существующем и, тем не менее, единственном из всех возможных миров человеческого существования, хотя и невозможном по самой сути своей, мире, в котором обнаруживает себя человек, - это представление становится в деконструкции тем конструктом, который противопоставляется привычному миру присутствия. Именно это противопоставление миров presence (по-французски - "присутствие") и differance представляется той радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, по Деррида, - децентрация, подрыв присутствия - и что оказывается недостижимым для любых деструктивных дискурсов, попадающих в заколдованный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер, - все это как будто может удаться деконструкции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко - это дистинкция миров presence к differance. Реализация этой предпосылки, однако, весьма проблематична. Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке differance. Differance как отношение к невозможному присутствию есть нечто такое, что некоторым непонятным образом улавливает, учитывает сигналы присутствия, но одновременно остается тем, что как бы представляет собой на самом деле - абсолютно запредельной присутствию, несуществующей в пространственно-временном горизонте Бытия, тем, что, по Деррида, "превышает альтернативу присутствия и отсутствия". Способность улавливать следы присутствия может быть обнаружена в толковании понятия присутствия, которую Деррида обнаруживает в концепции времени Хайдеггера. Одним из двух мотивов своего обращения к этой концепции Деррида определяет стремление "выявить, пусть достаточно поверхностно и отнюдь не категорическим образом, направление, не обнаруженное в рассуждениях Хайдеггера: скрытый переход (passage cloute), который соединяет проблему присутствия с проблемой письменного следа". Несколько дальше Деррида как бы уточняет формулировку своей задачи сближения понятий присутствия и письменности/differance через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (realisation) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов differance. "Но это вытеснение есть письменность, которая дает возможность времени быть прочитанным..." Истирание временем следов Бытия, следовательно, не является абсолютным, ибо само время, точнее, ход времени, выраженный в процедуре вытеснения, как бы удерживает эти следы, фиксируя их в письменности или посредством письменности. Фиксация исчезающего следа Бытия/присутствия, на обнаружение которой позволяет надеяться логоцентристская культура (точнее, поскольку сама эта культура может считаться попыткой такой фиксации, то есть надежда "прочесть" ее как след присутствия), тем не менее, не должна рассматриваться как репрезентация присутствия. Пользуясь термином Деррида, можно утверждать, что след не есть присутствие, а симулякр присутствия, призрак, иллюзия присутствия, не могущая претендовать на истинную репрезентацию. Конституирование мира differance, таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия/presence, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации следов Бытия, неуловимых и постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации, схватывания и удержания этих следов посредством archi-ecriture. Не-реальный мир не-существования, вместе с тем, не есть чистая негация в том смысле, в каком это могла бы быть негация ничто по поводу не-существующего. Хотя differance и несет в себе неизбывный мотив смерти, это, скорее, не смерть, а умирание, равно как и возрождение, являющиеся двумя неразрывными сторонами взаимоотношений

жизни и смерти. Все это генерирует вопросы, которыми задается Деррида в "Differance": что есть differance как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невосполнимое истощение энергии, как инстинкт смерти и отношение к необратимо иному? Деррида возвращается к этим вопросам в своих более поздних работах (в частности, "Дар смерти"). (См. также Голос, Письмо.)

Е.Н. Гурко

ГРАМШИ (Gramsci) Антонио (1891-1937) - итальянский философ, политолог, социолог, политический деятель. В 1911-1915 учился в Туринском университете, откуда ушел по болезни. Занялся журналистикой. Сотрудничал в изданиях социалистов: газете "Аванти!" (с 1915 - член редакции туринского издания) и еженедельнике "Гридо дель пополо". Испытал воздействие идей итальянского неогегельянства (Кроче и Джентиле), был сторонником идей "сардинизма" (освобождения острова Сардиния от гнета "пришельцев с континента"), увлекся марксистским социализмом. Г. ставил перед собой задачу "корректировки" марксизма, интерпретируемого им как "экономический детерминизм", с позиций культурной и исторической проблематики. С 1913 - в Итальянской социалистической партии (ИСП). Во время и после Первой мировой войны происходит радикализация его взглядов: вошел в "революционную фракцию непримиримых" (1917), стал одним из организаторов (совместно с П. Тольятти, У. Террачини и А. Тоской) нового еженедельника "Ордине нуово" (1919), был одним из идеологов движения фабрично-заводских советов как формы самоуправления рабочих (1919-1920). Неудача всеобщей забастовки в апреле 1920 в Турине послужила основанием для написания и направления доклада Национальному совету ИСП, в котором Г. дал принципиальную критику деятельности и общей линии руководства партии (опубликован под заглавием "За обновление социалистической партии"), а также сделал прогноз возможности диктатуры буржуазии в Италии. После раскола ИСП в 1921 вошел в ЦК образованной Коммунистической партии Италии (КПИ). Одновременно Г. был утвержден главным редактором "Ордине нуово" (который стал ежедневным органом КПИ). В 1922-1923 и в 1925 участвовал в работе Коминтерна в Москве. С 1923 - в Вене, где готовил издание газеты "Унита". В апреле 1924 избран в парламент, что позволило ему вернуться на родину. С августа 1924 - генеральный секретарь ЦК КПИ. В 1926 пишет работу "Некоторые аспекты южного вопроса", где выдвинул ряд идей, развиваемых им во всем последующем творчестве (идеи гегемонии, структуры господства, роли интеллигенции). В ноябре 1926 арестован. В 1929 осужден на 20 лет Особым трибуналом в Риме по обвинению в заговоре с целью свержения государственной власти, с 1929 по 1935 (пока позволяло здоровье) работает в тюрьме над своим основным трудом "Тюремные тетради". С 1933 по 1935 - в клинике, куда был помещен после очередного обострения болезней. В октябре 1934 получил условное освобождение. Последние годы жизни провел в клинике в Риме. В 1947 опубликованы его "Письма из тюрьмы", в 1948-1951 - "Тюремные тетради". В Италии вышло его 12-томное собрание сочинений (в 1980-е было предпринято новое расширенное издание). Г. работал в круге идей марксизма, квалифицируя свою позицию как философию практики, преодолевающую крайности как экономического детерминизма (Бухарин), так и идеалистических трактовок практики (Кроче). Выступал против деления марксизма

на философию (диалектический материализм) и социологию (исторический материализм), провозглашая тождество философии и истории. Философия, по Г., должна быть взята в ее конкретно-исторической обусловленности, историческое (сфера человеческих действий) приоритетно перед логическим. "Философия практики" - это абсолютный "историзм". В свою очередь, необходимо "абсолютное очеловечивание истории". Нет истории помимо человеческих действий, активного практического отношения человека к миру. Философия должна обеспечивать "катарсический синтез" (точнее, синтезы) - способствовать высвобождению человека из-под власти экономического базиса, осознанию им себя как деятеля, способного ставить и решать социальные задачи, меняя, тем самым, общественные отношения. Рассогласование базиса и надстройки, по Г., - постоянная тенденция исторического развития. Преодоление этого рассогласования - постоянная задача практического изменения мира. Базис при этом рассматривается Г. как "реальное прошлое", как условие настоящего и будущего, сложившееся в конкретной истории. Практическая деятельность является единственно "реальным познанием", проверяющим идеи на их (не)воспринимаемость социальными субъектами. Теория познания должна фокусироваться не столько на объективности действительности, сколько на отношении человека к действительности. Г. вводит понятие "человечески объективного" (или "всеобще субъективного") и утверждает, что по мере развертывания практики наши субъективные знания становятся все более объективными, вскрывают всеобщие закономерности мира (во многом благодаря и критическому анализу сознания философией). Таким образом, объективное тождественно человечески объективному, которое, в свою очередь, тождественно исторически субъективному. Нет абсолютных идеальных форм, знания самого по себе. Любое знание несет в себе ограничения эпохи и культуры, в которых оно было продуцировано. Поэтому оправдание любой философии - в ее превращении ("переворачивании") в норму практического поведения более или менее значительных групп людей. Отсюда одна из основных задач философии - исследование форм обыденного и массового сознания, их восприимчивости к новым идеям. Решая ее, марксизм пошел по пути упрощения своей сути: вместо преодоления идей немецкой классической философии, т.е. возвышения уровня философствования, воспринял ряд идей метафизического материализма, легче воспринимаемых обыденным сознанием. Это, по Г., сделало его непригодным для противостояния идеологиям образованных классов. Решить эту проблему, снять противоречия философии и обыденного сознания, высокой и низкой культуры, интеллигенции и народа, теории и практики (в конечном счете) может, согласно Г., только философия практики, ставящая своей целью конструктивную критику обыденного сознания с целью его возвышения, и противопоставление конструктивных (опять же) аргументов немарксистским видам философии. Отождествление теории и практики является, считает Г., критическим актом, в котором доказывается рациональность и необходимость практики или реалистичность и рациональность теории. В результате должна быть выработана "философия эпохи", способная воспроизводить себя через механизм веры в обыденном сознании. Основная задача по ее выработке принадлежит интеллигенции, осуществляющей не просто интеллектуальные действия, а руководящей и организующей с позиций конкретных классов и социальных групп, теоретическое и практическое отношение людей к миру, т.е. формирующей коллективную волю. Г. различает "органическую" (специально создаваемую для решения актуальной задачи) и "традиционную" ("наследуемую" новой эпохой) интеллигенцию. Без органической интеллигенции невозможно обеспечение гегемонии социальных групп и классов в обществе. "Гегемония" - одно из центральных понятий социологии и политологии Г. Она включает в себя два уровня:

горизонтальный, обеспечивающий союз под руководством доминантных группы или класса социальных сил, и вертикальный - занятие группой или классом господствующего положения в общественной жизни, возвышение их роли до общенационального, государственного уровня. Ступени гегемонии: 1) экономико-корпоративная; 2) осознания общности классовых интересов; 3) выхода интересов за рамки класса и превращения их в интересы других классов, т.е. полная гегемония. Экономика лишь создает почву для распространения определенного мышления, постановки и решения актуальных задач. Полная гегемония предполагает не только экономическое и политическое, но и интеллектуальное и моральное единство действующих субъектов на основе выработанной органической интеллигенцией философии и идеологии, оправдывающей (обосновывающей) историческую миссию доминирующего класса (группы). Полная гегемония предполагает осознание себя как субъекта общенационального процесса ("субъективная ступень гегемонии"). Неполнота гегемонии класса или группы ведет к диктатуре как форме компенсации собственной ущербности, - это искушение "цезаризмом", одной из форм которого является фашизм. Учение о гегемонии тесно связано у Г. с его теорией власти и господства. Гегемония включает в себя две стороны: насилие (принуждение, подчинение) и согласие (убеждение, руководство), которые, взаимопроникая друг в друга, и конституируют феномен власти, реализующийся в господстве определенных социальных групп и классов. Господство выступает как производная от процессов, происходящих в политическом и гражданском обществах, и в стоящем за ними экономическом обществе. Политическое общество связано с государством, т.е. с принуждением. Гражданское - с общественными организациями, т.е. с принципами добровольности. Единство политического и гражданского обществ, устанавливаемое классом (группой), занявшим доминирующее положение (реализовавшим полную гегемонию), порождает "исторический блок" как конкретно-историческую целостность социокультурной жизни. (Понятие "исторический блок" используется Г. вместо понятия "общественно-экономическая формация"). Рассогласование исторического блока есть проявление кризиса сложившейся системы гегемонии. Достижение гегемонии предполагает "маневренную войну" как стратегию достижения господства в политическом обществе и "позиционную войну" как стратегию достижения доминантных позиций в гражданском обществе. Основная стратегия и гарант окончательного установления гегемонии - борьба за гражданское общество. Отсюда новая (расширенная) трактовка Г. современного государства ("интегральное понятие государства") как синтеза политического и гражданского обществ (гегемония, предполагающая "этико-политическое" руководство, основанное на согласии, облекается в "броню принуждения"). Достижение государством данной ступени своего развития предполагает коренную "интеллектуально-моральную реформу" общества, т.е. преобразования в области культуры, воспитания, образования. Всякое отношение гегемонии - это, по необходимости, отношение педагогическое, отмечает Г. Отсюда его концепция "активной созидательной школы", ориентированная на организацию самообучения людей. Таким образом, Г. создал собственную оригинальную философскую концепцию, многие положения которой созвучны и во многом предвосхищают идеи неомарксизма и других направлений философской мысли второй половины 20 в.

В.Л. Абушенко

ГРОЦИЙ Гуго де Гроот (Grotius, de Groot) (1583- 1645) - голландский гуманист, теоретик права, государственный деятель. В своем наиболее известном сочинении "О праве войны и мира" (1625) Г. исследует вопросы международного, гражданского, уголовного права, войны и мира, власти и государственного устройства. Решая вопрос о том, что такое право вообще, Г. анализирует правила, возникшие "путем установления", и правила, вытекающие из "самой природы", соответственно - "право воле-установленное" и "естественное право". Право волеустановленное "изменяется во времени и различно в разных местах", его источником может быть либо воля Бога (право божественное), либо воля людей (право человеческое). Естественное право всегда "тождественно самому себе", оно существует независимо как от произвола людей, так и от воли Бога, хотя его предписания и не расходятся с божественной волей. Вера в Бога и в особые божественные законы (изложенные в Священном Писании) сочетается у Г. с уверенностью в том, что даже если бы Бога не было, то естественное право все равно бы существовало. Источник естественного права лежит в контролируемом разумом стремлении человека к общению. Эта особенность присуща человеку как существу "высшего порядка". Принципы естественного права отвечают коренным нуждам общежития людей. В основе стремления людей к общению Г. видит чувство самосохранения. Способом противостоять насилию и организовать мирные формы общения является создание людьми государства "не по божественному велению, а добровольно". "Государство... есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы". Единая и нераздельная верховная власть выступает началом, приводящим в движение весь государственный механизм. Результатом общественного договора как акта сознательной деятельности людей может явиться не только отдельное государство, но так же и сообщество государств. Предполагая возможность такого сообщества, Г. уделяет особое внимание разработке норм международного права. Принципы права и гуманности должны регулировать отношения между народами даже в том случае, если проблема войны и мира не разрешима мирным путем. Г. выступал также против религиозных войн и отстаивал принципы религиозной и философской терпимости. Принципы естественного права (первые представления о котором содержатся в учениях софистов и стоиков), сформулированные Г., носили ярко выраженный антифеодальный характер, отвечая интересам буржуазии. Взгляды Г. оказали влияние на формирование философии права в целом и школы естественного права.

А.Р. Усманова

ГУМАНИЗМ (лат. humanitas - человечность) - мировоззрение антропоцентризма (характерного еще для мышления и социальной практики античности в версиях Цицерона, именовавшего "гуманистическим" состояние эстетически завершенной культурной и нравственной эволюции "подлинно человечного" индивида, и Гая Юлия Цезаря, осуществлявшего политику "милосердия"), перманентно подвергающегося осмыслению и рефлексии в канонах ценностных подходов Ренессанса и более поздних философских систем. (В узком смысле может трактоваться как определенное культурное движение Ренессанса.) Термин "Г." был введен в научно-просветительский оборот немецким педагогом Ф.Нитхаммером в 1808. Постулирует высшую, самодостаточную и самоосознающую значимость человека; провозглашает вне- и античеловеческим все, что способствует его отчуждению и самоотчуждению; отвергает идею приоритета идей и истин

"сверхчеловеческого" происхождения в ряду феноменов посюстороннего мира. Теоретики Г. в эпоху средневековья противостояли схоластам по вопросам содержания и направленности "чисто человеческого" образования, опираясь на авторитет мыслителей Древней Греции и Древнего Рима. К представителям данного течения эпохи Возрождения и Нового времени традиционно относят Данте, Петрарку, Бокаччо, Леонардо да Винчи, Балла, Эразма Роттердамского, Бруно, Бодена, Монтеня, Рабле, Ф. Бэкона, Мора, Агриколу, фон Гуттена, Цвингли и др. Церковная реформация в Западной Европе положила конец Г. (особенно в Германии) как особому направлению философствования и сопряженной интеллектуальной традиции. В дальнейшем усилиями представителей школы романтизма, а также таких самодостаточных философских фигур, как Шиллер, Гете, Лессинг, Гердер - Г. был вновь легитимизирован в контексте реконструкции идеалов античного миропредставления. По Канту, человек может быть для другого человека только целью, но никогда не средством. Г., исповедуемый идеологами индустриализма и Просвещения, основывался на идее естественного прогресса общества в контексте линейных представлений о развитии и истории. Кризис этой разновидности Г., связанный с экономическими кризисами и античеловеческой общественной практикой большевизма и фашизма в 20 в., был в ряде случаев интерпретирован как крушение ценностей европейской цивилизации и культуры, да и самой Европы в целом (Ницше, Шпенглер, Фромм и др.). Вступление авангардных либеральных государств 20 в. в стадию развития, близкую канонам "постиндустриального", "информационного" общества, актуализировала проблему оптимизации функционирования человеческого фактора в социальной жизни. Г. приобрел праксеологический срез "очеловечивания" и сопряженной тематизации всей совокупности общекультурных, образовательных, просветительских и "социализаторских" стандартов (идеи и гипотезы "общечеловеческих ценностей", "человеческих качеств" и т.д.). Наряду с этим, в 20 в. идеология и теория прагматизма, центрируясь в конечном счете на идее многомерной (по целям, мотивам, потенциально достижимому объему и процедурам интерпретации) обусловленности нашего познания природой человека, также выступает как одна из версий философского (в данном случае - методологического) Г. В концепции экзистенциализма Сартра Г. трактуется как "обреченность человека на свободу". Люди, будучи заброшенными однажды в мир, всегда отвечают за все свои действия. Высокогуманистичную абсолютность свободы Сартр дополняет тотальностью ответственности. Г., по Сартру, - это интенция человека на уяснение, своеобычную декодировку своего подлинного потенциала и, тем самым, воссоздание самого себя. Достаточно нетрадиционную трактовку Г. осуществила постмодернистская философия в рамках концепции "сверхчеловека". (См. Сверхчеловек.)

А.А. Грицанов

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм фон (1767-1835) - немецкий философ, языковед, государственный деятель, дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810). Ведущий представитель гуманизма и идей гуманности в немецком идеализме. Мировоззрение Г. органично соединяло в себе такие базовые основания, как тотальность (в художественном изображении жизни) и универсальность. Идеи Гердера о целостности всемирно-исторического процесса, о народах как живых организмах, о включенности деятельности отдельного человека в бесконечное поступательное развитие общества как предпосылке исследования

истории были творчески переработаны Г. наряду с эстетическими концепциями Гете и Шиллера, ориентированными на классическую Грецию как воплощение идеала. Историк, по Г., должен проникать во внутренние содержание и смысл истории, дабы избежать опасности быть простым регистратором исторических результатов. Работы Г. 1790-1800-х о древнегреческой культуре соединили проблематику истории и эстетики. В философии истории Г. перерабатывал опыт Великой французской революции, раннее его сочинение "Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства" (частично опубликована в 1792, полностью в 1851) являет собой рассуждение о политических условиях, призванных обеспечить свободное развитие индивида и народа. По Г., задачами государства являются защита внешних рубежей и обеспечение правопорядка в стране при условии предоставления всех возможностей для свободного и раскрепощенного национального и индивидуального развития. Надежда Г. на достижение идеала с помощью социальных реформ, воспитания, самосовершенствования обусловили возрастающую роль педагогических мотивов в его творчестве. Как результат инициированной Г. реформы образования, была создана гуманистическая гимназия в ее классическом облике. Г. стремился преодолеть дуализм материи и идеи, материала и формы; из их слияния возникает, по Г., "организация" - в мире физическом, "характер" - в мире интеллектуальном и моральном. "Тайна всего бытия" заключена, по Г., в индивидуальности (личности, народа). Принимая философское учение Канта, Г. стремился конкретизировать и развить его на материале общественной истории. Согласно теории исторического познания Г., всемирная история есть результат деятельности духовной силы, лежащей за пределами познания, поэтому она не может быть понята с причинной точки зрения. Историю как науку в известной степени может заменить эстетика. Вся философия Г. может рассматриваться как характерология форм культуры, выражающих самобытную внутреннюю форму "духа народа". Моментом такой сравнительной характерологии (сам Г. понимал ее как "антропологию") оказалось и "сравнительное языкознание", одним из родоначальников которого стал Г. ("О сравнительном изучении языков...", 1820). В трактате "О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества" (опубликован как введение к работе "О языке кави на острове Ява", тт. 1-3, 1836-1839) подчеркивается творческая природа языка: язык - не столько продукт деятельности, нечто созданное, сколько сама деятельность, т.е. непрестанно совершающийся процесс порождения смысла, "орган, образующий мысль", продукт "языкового сознания нации": в самой структуре языка (его "внутренней форме") воплощено определенное воззрение на мир ("мировидение") того или иного народа. Языковед, по Г., должен постичь язык как самодостаточный продукт творчества народного духа: "В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку - в отличие от всего уже познанного и продуманного им - как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое, чувство - всегда по-новому ощутить непрочувствованное". "Обособив" язык как предмет исследования, Г. явился, по существу, основоположником философии языка как самостоятельной дисциплины и оказал огромное влияние на развитие языкознания в 19-20 вв. В своем учении о языке Г. предложил оказавшийся весьма ценным метод сравнительно-исторического исследования языков. Эволюция в 19-20 вв. философии языка и научного языкознания в качестве новых "изданий" философского номинализма, как правило, происходила в границах конструктивного преодоления полюсов идеи Г. о: а) языке как органе и орудии мысли; б) языке как органе, образующем мысль (перевод Потебни); в) языке как о той "духовной силе, которая в своем существе не позволяет вполне проникнуть в себя" (перевод В.В.Бибихина).

А.А. Грицанов

ГУМИЛЁВ Лев Николаевич (1912-1992) - русский историк-этнолог, философ, автор оригинальной концепции исторического процесса. Сын поэтов Анны Ахматовой и Николая Гумилева. Арестовывался в 1933 и 1935. В заключении на Беломорканале и в Норильске (1938- 1943). В 1948 Г. защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук (тема: "Подробная политическая история первого тюркского каганата"), но, не успев получить документы ВАК, арестовывается. Вновь в заключении - до 1956. Доктор исторических наук (1961, тема: "Древние тюрки 6-8 вв."). Доктор географических наук (тема диссертации: "Этногенез и биосфера Земли", депонирована во ВНИИНТИ в 1979). Основные сочинения: "Хунну" (1960), "Иакинф (Бичурин). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Срединной Азии" (1960), "Подвиг Бахрама Чубины" (1962), "Открытие Хазарии" (1966), "Древние тюрки" (1967), "Поиски вымышленного царства" (1970), "Хунны в Китае" (1974), "Этногенез и биосфера Земли. Вып. 1-3" (1979, 1989), "Древняя Русь и Великая Степь" (1989), "География этноса в исторический период" (1990), "Закон Божий" (1990), "Тысячелетие вокруг Каспия" (1991), "От Руси к России: Очерки этнической истории" (1992), "Этносфера: История людей и история природы" (1993), "Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации" (1993), "Из истории Евразии" (1993), "Черная легенда. Друзья и недруги Великой Степи" (1994) и др. Парадоксальная по содержанию и подчеркнуто неакадемическая по способу изложения, философско-историческая концепция Г. в основаниях своих излагается в трактате "Этногенез и биосфера Земли". Своеобразие концепции Г. определяется прежде всего ее исходными установками: 1) преодолеть понимание исторического как "надприродного" посредством рассмотрения истории в контексте географических процессов; сфера историко-географических закономерностей связывается Г. с феноменом этноса; 2) подчеркнуть принципиальную "мозаичность" человечества, лишающую оснований европоцентристское разделение народов на исторические и неисторические, передовые и отсталые; исторические свершения связываются Г. не с прогрессом единой человеческой цивилизации, а с активностью дискретных образований - этносов; 3) акцентируя неоднородность исторического времени, сосредоточить внимание на экстраординарных всплесках человеческой активности, имеющих огромные исторические последствия (например, завоевания Александра Македонского или Наполеона), но загадочных по своим источникам и до сих пор не нашедших вразумительного объяснения; 4) свести различие между гуманитарным и естественнонаучным знанием к различию в степени достоверности, ориентироваться на исследовательские стандарты и понятийный аппарат естественных наук; этнос трактуется Г. как природное (хотя и не биологическое) явление. Отношение Г. к историческому материализму напоминает позднесредневековую концепцию "двух истин": поступательное развитие общественно-экономических формаций не отрицается, но фактически относится к разряду "истин веры", тогда как строго научное "эмпирическое обобщение" представляет историю как сеть природных процессов этногенеза. Этнология, разработанная Г., подчеркнуто и последовательно еретична - им отвергаются все выделяемые традиционной наукой признаки этноса: язык, особенности культуры, этноним, самосознание, единство происхождения. Единственным реальным этнодифференцирующим признаком Г. считает этнический стереотип поведения, за

которым стоит гипотетическое "этническое поле". Этнос трактуется Г. как энергетический феномен, связанный с биохимической энергией живого вещества, открытой Вернадским. Способность этноса к совершению работы (в физическом смысле - походам, строительству, преобразованию ландшафта и т.п.) прямо пропорциональна уровню "пассионарного" напряжения. "Пассионарность" определяется Г. как способность и стремление к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Проявления пассионарности легко отличимы от обыденных поступков, продиктованных инстинктом самосохранения, - они стихийны и могут быть саморазрушительными. Индивиды-пассионарии (в просторечии - "великие люди") посредством пассионарной индукции "заражают" своих соплеменников, обеспечивая высокий уровень пассионарного напряжения этноса в целом. Универсальная схема этногенеза включает в себя пассионарный толчок, рождающий новую этническую систему, и инерционное движение растраты полученного энергетического импульса - к состоянию гомеостаза (равновесия с окружающей средой). Анализ географии процессов этногенеза (зоны этногенеза представляют собой сплошные полосы на земной поверхности, ограниченные кривизной земного шара) приводит Г. к гипотезе о внепланетном происхождении пассионарных толчков. В этнологии Г. различаются этногенез и этническая история. Этногенез обусловлен внеземным пассионарным импульсом, рождающим в определенном регионе суперэтнос (комплекс родственных этносов, аналог "локальных цивилизаций" Тойнби). Этническая история - история отдельного этноса, обусловленная не только ритмом этногенеза, но и особенностями ландшафта, культурными традициями, контактами с соседями и т.п. Именно эти особенности обусловливают внутреннее своеобразие суперэтносов. Этнология Г., представляющая собой необычное сочетание богатейшей фактологии, сверхсмелых гипотез и визионерской убежденности, значительна прежде всего как радикальная постановка проблемы выработки нового понимания истории, вписывающего ее в контекст глобальных природных процессов.

В.Н. Фурс

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1859-1938) - немецкий философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии 20 в. Проблема науки и научности составляла центральную тему ранней феноменологии. В отличие от тех философов, которые противопоставляли философию науке и рациональному мышлению в принципе (иррационализм, философия жизни, мистицизм), Г. выступал с идеей "философии как строгой науки". Создаваемая им феноменология была призвана воплотить в жизнь этот принцип строгой научности, который, по мнению Г., до сих пор еще не был по-настоящему реализован. Продолжая традицию Р.Декарта и Г.Лейбница, Г. видит в науке высшую ценность и важнейшее достояние человечества. Рассматривая логику и математику как наиболее достоверные науки, Г. продолжает линию философского рационализма Б.Больцано, Г. Лотце, Брентано. Задача философии, как Г. сформулировал ее в первом томе "Логических исследований" (1900), заключается в том, чтобы дать теоретическое обоснование конкретных наук, науки вообще (почему есть наука), и в этом отношении Г. является продолжателем идей не только Больцано и Лотце, но и Декарта, И.Канта и Г.Фихте. Опасность для науки Г. видит в релятивизме и скептицизме, источником которых являются субъективизм и психологизм. Гуманитарная наука того времени была озабочена стремлением обязательно

придать философии и гуманитаристики вообще внешнюю научную форму - за счет терминологии, классификации, внешней простоты и строгости, ссылок на факты и опыт, обращения к логике науки и т.д. При этом моделью научного знания как такового признавалась естественная или вообще точная наука. Наукообразная форма философских исследований стала настолько общепринятой, что даже противоположная сциентизму тенденция, ориентированная в принципе на критику науки, также выступала зачастую в сциентистской форме. На такой волне позитивистского культа факта и эксперимента и возник психологизм в форме "логического психологизма". У философов того времени было настойчивое стремление связать философию с какой-либо преуспевающей дисциплиной, областью конкретного научного исследования и, тем самым, закрепить или подтвердить научность философии. Такой дисциплиной вполне могла стать экспериментальная психология, о которой заговорили в конце 19 в. Успех ее вызывался не столько позитивными результатами, достигнутыми ею, сколько открывавшейся захватывающей перспективой: поставить исследование психических, духовных процессов на твердую почву эксперимента, перевести его на язык строгих формул, проверяемых количественных характеристик. На этом фоне возник и логический психологизм, притязавший на роль абсолютно точной, связанной с экспериментом логической теории. Господство психологизма было обусловлено стремлением восстановить авторитет философии за счет ориентации на науку (биологию, психологию). Все это породило огромные надежды на то, что будто бы появилась возможность на строгом математическом языке выразить духовные процессы сознания, формализовать их. Наиболее чистое выражение психологизма Г. видит в той линии, которая идет от Дж.Локка и Д.Юма через Дж.С.Милля и Г.Спенсера к В.Вундту. В логике психологизм был представлен немецким философом и логиком Т.Липпсом, истоки и основные идеи его можно было обнаружить уже в работах Милля, Вундта, Маха, Авенариуса и др. Психологисты считали логику частью психологии, наукой, основанной на психологии; в силу своего происхождения и по форме своего непосредственного существования законы и принципы логики должны быть связаны с реальным, "естественным" мышлением человека, т.е. с психологией. Психологизм отождествлял всеобщие принципы логики с закономерными формами поведения людей, с типичными формами разрешения индивидуальной жизненной ситуации. Истина вообще и принципы логики подвергались субъективистской и релятивисткой интерпретации. Свой вопрос относительно психологизма Г. ставит особенно остро и резко. Он пишет, что "существуют собственно только две партии. Логика есть дисциплина теоретическая, от психологии независимая и в то же время формальная и демонстративная - так утверждает одна из них. Для другой же логика является зависимым от психологии учением о мышлении, причем само собой исключается возможность того, чтобы логика носила характер формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, являющейся образцом в глазах представительной первой партии". Г. причисляет себя к первой партии и всецело отвергает позиции другой партии. При этом Г. отвергает психологизм не только в виде учения Милля, который считал логику учением об искусстве мышления, и утверждал, что она "поскольку вообще есть наука, является частью психологической дисциплины", "отдельной психологической дисциплиной", "ничем иным, как психологией мышления", "практической психологией очевидности". Г. идет дальше и отвергает все попытки построить логику как непсихологическую, нормативную дисциплину "должного" мышления, если для такого построения необходимо выбрать первоначальным фундаментом психологическое исследование. Таким образом, Г. понимает субъективизм не только как индивидуалистический субъективизм, характерный, в частности, для античных софистов и скептиков, но и как

субъективизм, опирающийся на "общечеловеческое сознание", свойственный Канту и неокантианцам. Если понятие субъективистского релятивизма очерчено формулой Протагора: "Человек есть мера всех вещей" (мера всякой истины есть индивидуальный человек), то формулой родового субъективизма, по Г., служит кантовское "потому что мы, люди, так устроены". Основная ошибка психологизма любого вида в том, что он не допускает никакого содержания знания, не зависящего от субъективной организации познающего. Г. выдвигает идею объективности человеческого мышления: содержание познавательных актов, если они истинны, не зависит ни от человека, ни от человечества, то есть, что истина не может быть субъективной. "Что истинно, то абсолютно, истинно "само по себе"; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги". Г. формулирует такую аргументацию против психологизма: 1. Признание логики частью психологии или основание и обоснование логики на психологии является смешением двух совершенно чуждых друг другу сфер познания. Психология и логика различаются по "предмету". Психология исследует факты, совершающиеся во времени, явления, которые изменяются и эволюционируют, логика же имеет своим предметом смысл познавательных актов, внутренние связи смыслов друг с другом и их единство, то есть предмет логики не само мышление, а то, что мыслится - "мнимое" в мышлении. Предмет психологии есть нечто реальное; предмет логики - идеальное, в себе неизменное и безвременное. Необходимо проводить строгое различие между суждением, как происходящим душевным переживанием, и тем смыслом, который в этом суждении переживается. Так, сумма операций, производящих умножение двух на два, не одно и то же с самим положением 2x2=4. Первая представляет собой связь познавательных переживаний, в которых наука осуществляется субъективно, в которых протекает деятельность математического исчисления, при помощи которых выявляется эта истина 2x2=4. Само же положение 2x2=4 есть логическая связь, то есть своеобразная связь теоретических идей, внутреннее единство самих чисел. 2. Точно такое же различие существует между психологическим законом и логическим законом. Первый регулирует явления, получается из наблюдений над фактами и по своей природе эмпиричен, индуктивен, и имеет характер вероятностный (например, закон ассоциации). Логический же закон регулирует связи положений друг с другом, управляет идеальным единством познавательных содержаний. Логический закон не имеет никакого отношения ни к каким фактам, логические связи не фактичны, а идеальны. По своей природе логический закон априорен и познается не индуктивно, а непосредственным усмотрением (например, закон тождества, который и нечего доказывать, индуцировать, он ручается сам за себя). 3. Таким же образом различаются между собой признание чего-то за истинное и сама истина, как таковая. Признание истины может осуществляться и не осуществляться: оно может быть интенсивнее и слабее, оно может изменить свою природу. Истина же вечна, неизменна по самому своему смыслу. 2x2=4 не может перестать быть тем, что оно есть, ни при каких условиях. Если бы истина зависела от нашего обычного мышления, от нашего психологического склада, то она возникала бы и исчезала бы вместе с движениями нашего ума, а если даже и не вместе с отдельными индивидуумами, то с человеческим родом вообще. А это бы означало, что оно и не истина вовсе, ибо по своей природе истина лежит вне сферы понятий возникновения и исчезновения, вне сферы времени: истина "значит" (gelten), истина представляет собой некоторое единство значимости во вневременном и абсолютном царстве идей. Г. пишет: "Мы постигаем истину не как эмпирическое содержание, которое обнаруживается и снова исчезает в потоке психических переживаний; она не является феноменом среди феноменов, но она является переживанием в ином смысле - в каком переживании будет общее, идея". Итак,

утверждать, что логика основывается на психологии, согласно Г., - полный абсурд. Чтобы избежать подобных заявлений, необходимо четко понимать, что акт познания и содержание познания не одно и то же, что логика (как и математика) имеют дело только с содержанием нашего познания. Именно такого различия между самим психологическим актом познания и чисто логическим содержанием познания и не проводят психологисты. Признание логики частью психологии или наукой, основанной на психологии, приводит и к чисто эмпирическому истолкованию логической очевидности. Психологисты низводят очевидность на степень какого-то добавочного чувства, которое случайно или с естественной необходимостью сопровождает определенные суждения. Г. решительно возражает: это неправильно прежде всего потому, что логическое познание не эмпирично, не индуктивно и не ограничено простой вероятностью, как те познания, которые сопровождаются вышеобозначенным чувством. "Не через индукцию, а через аподиктическую очевидность получают логические законы обоснование и оправдание. Проникновенно оправдывается не простая вероятность их значения, а само это значение или сама истина... Мы постигаем непосредственно не простую вероятность, а самую истинность логических законов". И эта истинность и переживается нами именно как очевидность, а не как эмпирическая и психологическая вероятность. Более того, очевидными могут быть и такие утверждения, которые эмпирически или психологически совершенно невозможны (например, операции с огромными числами, или ряд учений высшей математики). Очевидность здесь имеет чисто идеальный характер, она совсем не равна некоему "добавочному чувству", а является непосредственным следствием самих логических законов. Это у Г. - чисто логическая очевидность. Г. пишет: "Очевидность... есть не что иное, как "переживание" истины. Истина... переживается только в том смысле, в каком вообще может быть пережито идеальное в реальном акте... То, о чем судят как об очевидном, не только обсуждается (то есть мыслится в суждении, высказывании, утверждении), но и присутствует в самом переживании суждения... Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится - между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей - есть очевидность, а идея этого совпадения - истина". Итак, истина должна быть общезначимой, трансцендентной, не зависеть от мнения, от действительности и социальности. Истина не есть факт о каких-то предметах, истина не есть нечто определенное во времени. Истина выше временного, ей нельзя приписывать ни возникновения, ни уничтожения. Г. подчеркивает в истине очевидность, уверенность, непосредственное усмотрение ее, ее способность самораскрываться вопреки, вне какого-либо дискурсивного мышления. Логические истины - сфера идеального, они не имеют "человеческого" характера. Идеальное не обладает статусом существования, это мир чистых сущностей. Идеальность истины заключается в ее единстве. Истина - всегда есть абсолютная истина. Логические истины, их идеальное бытие означает всеобщность, абсолютную обязательность в самих себе, единство их значений. Истина обладает обязательностью в себе. "Каждая истина сама по себе остается такою, какова она есть, сохраняет свое идеальное бытие. Она не находится "где-то в пустом пространстве", а есть единство значения в надвременном царстве истины. Она принадлежит к области абсолютно обязательного, куда мы относим все, обязательность чего для нас достоверна или, по меньшей мере, представляет обоснованную догадку, а также и весь смутный для нашего представления круг косвенных и неопределенных догадок о существовании, стало быть, круг всего того, что обязательно, хотя мы этого еще не познали, и, может быть, никогда не познаем". В конце первого тома "Логических исследований" Г. формулирует основные идеи для построения проекта чистой логики. На психологической базе логика не может вырасти как строгая, соответствующая своим

собственным принципам и предмету, наука. Не может она оставаться и чисто нормативным учением о искусстве мыслить. Уже Лейбниц, Кант, а за ними Гербарт и Больцано стремились построить логику, прежде всего, как теоретическую, чисто формальную науку. Это должна быть наука, на которой бы базировалось, основывалось здание всех остальных как теоретических, так и практических дисциплин. Г., следуя заветам Больцано, разрабатывает программу будущей чистой логики. Чистая логика есть "наука о науке", "теория теории": она задается вопросом об условиях возможности науки или теории вообще. Под наукой Г. понимает не субъективную связь познавательных актов, суждений и методов, а объективную, идеальную связь истинных положений, причем эта связь является коррелятом связи самих вещей: это такая связь, которая создает объективное единство науки или теории. Эта связь характеризуется как необходимая и абсолютно значимая, именно ею осуществляется закономерное познание из оснований. Именно эта связь истин, единство связи обоснования и создает единство науки. Чистая логика ставит перед собой следующие задачи: 1. Чистая логика должна установить первичные понятия, которые конструируют идею теоретического единства познания, теории вообще. Это простейшие и первичные категории смысла, принадлежащие к двум классам: а) элементарные формы соединения (формы гипотетического, дизъюнктивного соединения положений в новые положения, различные формы подлежащего, сказуемого); б) формально-предметные категории: понятия предмета, содержания, единства, множества, числа, отношения, связи. 2. Чистая логика должна установить законы, которые имеют свое основание в указанных категориальных понятиях. Эти законы касаются объективной значимости, создаваемых из них теоретических единств. На основе этих законов и строятся теории: теории умозаключений, силлогистики, теория множества, чистого числа и т.д. Эти законы образуют как бы тот идеальный фонд, из которого каждая определенная теория заимствует идеальные основания своей сущности. 3. Чистая логика должна установить априорные существенные виды (формы) теорий и соответствующие законы их связи. Это высшая и последняя цель теоретической науки о теории или о науке вообще: она сообщает ей некоторую целостность и законченность. Чтобы построить чистую логику по только что набросанной программе, необходима длительная и напряженная предварительная работа. Логическое - не дано непосредственно, как таковое, во всей своей чистоте и своеобразности. Логические элементы и образования даны непосредственно в тесном сплетении и переплетении с целым рядом иных явлений и феноменов, прежде всего, психических феноменов. Задачу выявить в чистоте логическое с его элементами и взаимоотношениями и отделить от логического ему постороннее, должна взять на себя феноменология. Феноменология, таким образом, должна стать тем фундаментом, на котором и должно вырасти здание "чистой логики". Феноменология предшествует построению "чистой логики". Феноменология оказывается чужда всякой теории, она знаменует собою дотеоретический момент исследования. И в этом смысле феноменология предшествует не только логике как теории логического, но и психологии как теории психического. Феноменология должна описывать чистое сознание как таковое, не руководствуясь в своей работе никакими иными мотивами, кроме мотивов самой непосредственной данности. Только с помощью феноменологии может чистая логика, а вместе с нею и теории познания, достигнуть принципиальной беспредпосылочности. Смысл этой беспредпосылочности состоит в следующем: "исключение всех тех предположений, которые не могут быть всецело осуществлены феноменологическим путем". Для этого теория познания должна держаться вдали от всяких метафизических вопросов и решений. Опираясь на феноменологию, теория знания, собственно говоря, не является даже теорией или наукой в смысле "объяснения из оснований". Она дает лишь "общее разъяснение

насчет идеальной сущности или смысла познающего мышления". Она стремится не объяснить познание во времени, в психологическом или психофизическом смысле, а выявить идею познания со стороны его конститутивных элементов или законов; уразуметь идеальный смысл специфических связей, в которых выражается объективность познания. Таким образом, феноменология предшествует гносеологии. Феноменология является фундаментом, обязательной предпосылкой не только чистой логики, гносеологии и психологии, но и всей философии вообще. Чистая феноменология как наука... может быть только исследованием сущности, а не исследованием существования; какое бы то ни было "самонаблюдение" и всякое суждение, основывающееся на таком "опыте", лежит за ее пределами. Предметом феноменологии является нечто постоянно совершающееся, постоянно направляющееся восприятие, воспоминание и т.п., что выражено лишь в строгих понятиях сущности. Феноменология исследует, таким образом, психически-непосредственно-наличное. "Феноменология сознания", анализ первично-данного есть единственный путь построения строго научной философии. Только на феноменологии и именно на феноменологии и можно построить единую философию как строгую науку. Феноменологическая философия Г. стремится обосновать себя в качестве научной философии при категорическом отказе от заданных точек зрения и направлений; она намерена достичь беспредпосылочности своего философского познания. Этот принцип беспредпосылочности феноменологии формулируется в исследовательской максиме феноменологии: "К самим вещам!". "Мы намерены обратиться к самим вещам, - пишет Г., - высказываться о вещах разумно или научно означает сообразовываться с самими вещами, соответственно от речей и мнений возвращаться к самим вещам, опрашиваемым в своей самоданности, оставляя в стороне все, не относящиеся к ним предрассудки". В "Логических исследованиях" (т. 1.) Г. формулируется первый методический принцип феноменологии - принцип эвиденции (достоверности, очевидности). В ходе всех своих философских исследований "я не должен выносить суждение или полагать значимость, если они почерпнуты мной не из эвиденции, не из опытов, в которых существующие вещи и положения вещей присутствуют для меня как они сами". Выяснением этой эвиденции, то есть изначальной достоверности, очевидности, и надо заняться, считает Г., прежде всего. Г. занят обособлением, очищением анализируемой им области, он стремится отбросить все внешние по отношению к ней элементы. Именно эта идея очищения, обособления сознания и пронизывает всю феноменологию на всех этапах ее эволюции, хотя на разных этапах это очищение осуществляется по-разному. Все обычные люди (включая и философа в его обычной повседневной жизни) в своей реальной деятельности, в своей реальной жизни исходят из того, что Г. называет "естественной установкой". Г. пишет: "...для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром; он, без всякого сомнения, наличен, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению". Естественная установка сознания объединяет не только предметы и явления природы, не только вещи и живые существа, но включает также и факторы социально-исторического характера. Мир на основе естественной установки принимается в качестве единственно подлинной реальности, в его существовании не сомневаются. На естественной установке покоится не только повседневная жизнь людей, но даже наука. В естественной установке сознания мы живем в наших актах, мы их проживаем нетематически, не рефлексируем их, мы растворяемся в них и сознание наше направлено не на сами акты сознания, а лишь на подразумеваемые в этих актах предметы. Чтобы перейти от наивного взгляда на мир, к трансцендентальному, собственно

феноменологическому и собственно философскому, необходимо встать на "противоестественную" точку зрения. На этом пути может помочь процедура, чем-то напоминающая радикальное сомнение Декарта, основоположника трансцендентальной философии. Декарт кладет в основу своей философии принцип ego cogito, ergo sum. Это возвращение к ego cogito означает, по мнению Г., переворот во всей философии. Декарт изменяет весь стиль философствования, делает радикальнейший поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму. Согласно радикальному сомнению Декарта, ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано с сознанием полной очевидности, то есть если оно не может быть удостоверено в изначальном опыте и усмотрении. Декарт, как затем и Г., задается вопросом: можем ли мы указать непосредственные, аподиктические очевидности, первые очевидности, которые с необходимостью должны предшествовать всем прочим очевидностям? Существование окружающего мира не может выступать такой изначальной очевидностью, ибо мир может являться чувственной видимостью. Но если и признать реальность мира, то он дается нам лишь благодаря нашему чувственному восприятию, посредством нашего сознания. Таким образом, только Я, сознание, только ego cogito и выступает аподиктически достоверной и последней почвой для суждения, на которой и должна быть основана радикальная философия. Эго обнаруживает себя как единственное аподиктически достоверное сущее. Г. для последовательного осуществления операции "обособления", "очищения" сознания, на пути к "чистому сознанию" проходит два этапа редуцирования. Суть феноменологической редукции состоит в том, чтобы последовательно искоренить "естественную установку" сознания и направить все внимание на само же сознание, на его "чистую" структуру, освободив сознание от всего эмпирического. Феноменологическая редукция включает в себя два этапа: 1. "Эйдетическая редукция: мы "заключаем в скобки" весь реальный мир, а также имеющееся знание о нем, в особенности научное знание. Феноменолог "воздерживается" от всяких суждений о мире, о реальном. Это воздержание Г. обозначает термином "эпохе" (от греч. - удерживание, самообладание). Осуществляя эпохе, субъект исключает из поля зрения все накопленные историей научного и ненаучного мышления мнения, все суждения, оценки предмета и стремится занять позицию "абсолютного наблюдателя", и с этой позиции "чистого наблюдателя" сделать доступной саму сущность этого предмета. Поясняя смысл эйдетической редукции, Г. особо настаивает на методическом характере феноменологического воздержания (эпохе). Процедура "заключения в скобки" не затрагивает самого мира - она относится исключительно к действиям феноменолога, который просто оставляет в стороне все утверждения, высказываемые в духе естественной установки. Г. пишет: "Когда я осуществляю это, - а я вполне свободен поступать таким образом, - то я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом; я даже не сомневаюсь в том, что он наличен, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохе, которое совершенно освобождает меня от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространственно-временного существования (Dasein)". Результат первого этапа феноменологической редукции - переход феноменолога от "естественной" установки к "трансцендентальной" позиции - к последовательному выделению сознания (или "субъективности" или "Я") как единственного объекта анализа. В результате Г. получает субъективность в виде Субъекта, в виде "Я". Но понимание сознания нуждается, считает Гуссерль, и в дальнейшем очищении, так как оно, как правило, оказывается захваченным "натуральным", естественно-научным, культурно-историческим и философским истолкованием. Отсюда Гуссерль выводит необходимость второго этапа феноменологической редукции - собственно

"феноменологической", или "трансцендентально-феноменологической" редукции. 2. На этом этапе в скобки должны быть заключены все суждения и мысли обычного человека о сознании, о духовных процессах как феноменах человеческой культуры: процедура "эпохе" распространяется на выводы и методы исследования соответствующих наук (психологии, наук об обществе, наук о культуре и т.д.). То есть происходит очищение самого эго, самого субъекта, происходит лишение его (субъекта) "мирового характера". В результате таким образом проведенной собственно феноменологической редукции оказывается, пишет Г., что "для меня нет никакого Я и никаких психических актов, психических феноменов в смысле психологии, как нет для меня и меня самого в качестве человека, нет моих собственных когитаций как составных частей некоего психофизического мира. Феноменологическое эпохе вместе с безусловно аподиктическим "Я есть" открыло нам новую бесконечную сферу бытия как сферу нового трансцендентального опыта. И вместе с ним также и возможность трансцендентального опытного познания и трансцендентальной науки. Именно в процедуре трансцендентального эпохе, по Г., осуществляется движение к "чистому потоку сознания как таковому". "Чистый поток сознания как таковой" и есть искомый объект анализа: процесс переживания истины в его внутренней логике, в его "чистой структуре". Это "чистый" поток сознания: в нем нет ничего эмпирического, психологического, субъективного; это "поток" сознания: здесь нет ничего субстанциального, формального, косного, ставшего. Г. отказывается от интерпретации сознания как субстанции. Специфические особенности "чистого" сознания: 1. Это сознание как совокупность, как набор чистых сущностей, чистых возможностей, всеобщих структур, представляющих результат свободного мыслительного конструирования; в таком смысле речь идет о чисто "идеальном" царстве недействительного, сфере "как если бы", которая открывается лишь постольку, поскольку ее вычленяет, "создает", "выдумывает" сам феноменолог. Подобная сущность (или "эйдос" - тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая феноменологом при анализе сознания, представляет собой, по Г., нечто более важное, первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием. Подобная самостоятельность и изначальность сущностных структур сознания по отношению к сфере фактов и составляет содержание понятия априори у Г. Первичность ("априорность") сущности по отношению к фактическому означает, что каждый субъект, когда бы и где бы он ни осуществлял мыслительную деятельность, сразу же (сознательно или бессознательно) подчиняется ее сущностным структурам как непререкаемым объективным законам. 2. Сознание рассматривается не просто как набор чистых сущностей, чистых возможностей; в феноменологическом анализе сущности берутся вместе с сознанием, как "потоком", как нерушимой целостностью. Самая главная задача для феноменолога - научиться работать с сознанием как бесконечным потоком: таким образом входить в поток, чтобы "вычленить" чистые сущности сознания как сущности самого целостного потока переживаний. Элементами потока переживаний являются, по Г., феномены (отсюда - учение о структуре потока переживаний - феноменология). В каждом феномене как элементе потока сознания Г. видит также своеобразную целостность, наделенную самостоятельной и сложной структурой. 3. Рассмотреть феномен как целостность можно только в том случае, если "схватить" его в интуитивном акте (причем, эта интуиция подобна декартовской интеллектуальной интуиции). Для этого надо не описывать феномен извне, его надо "переживать". "Брать феномены следует так, как они даются, то есть как вот это текучее осознавание, мнение, обнаружение - чем и являются феномены, будучи взяты как вот это данное осознавание переднего и заднего плана осознавания; как вот это данное осознавание чего-либо, как настоящего, так и пред-настоящего; как вымышленного и символического или отображенного; как наглядно или ненаглядно представляемого

и т.д.". Основной метод "обнаружения" сущности и структуры сознания есть метод "непосредственного вхождения" в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чисто умозрительного "усмотрения сущности". Феноменологический метод - метод непосредственного слияния с потоком сознания, естественно, что он в принципе противоположен дедуктивно-расчленяющему методу естествознания. Особенность потока сознания заключается в том, что в сфере психического нет никакого различия между явлением и бытием. Для потока переживаний все выступает в виде феноменов. Причем, природа феномена, по мысли Г., определяется следующими особенностями: В феномене есть момент непререкаемой и непосредственной "очевидности", непосредственное единство с истиной, с сущностью. Это единство отнюдь не является плодом рассуждения, вывода, рационального познания. Истина, сущность присутствует в феномене не в форме осознанной и расчлененной истины, но именно как некой достоверности, непосредственной очевидности. Рассматривая структуру "феномена", Г. выделяет в нем следующие элементы, или "слои": А) Словесная, языковая оболочка, взятая в смысле физическо-материальных процессов речи, письма, обозначения и т.д. Это словесное обозначение распадается на физическое явление звука и мышечных движений и психическое явление самого акта означивания; эти процессы сколь угодно многочисленны и многоразличны. Б) Психические переживания самого познающего субъекта, например, эмоции познающего, сопровождающие процессы первого рода и также получающие ту или иную внешнюю форму выражения и фиксирования. И они многообразны, индивидуальны, случайны. В) Акт оценки, "мнения", который и возникает на почве данных психических переживаний какого-либо смысла. Г) Сами "смысл" и "значение" выражения и познавательного переживания; то есть сам "смысл", который непосредственно подразумевается в познавательном переживании и выражается в данном словесном обозначении. Д) Полагаемый через значение "предмет". Если же познавательное переживание по своему содержанию носит при этом созерцательный, не номинальный или чисто мысленный характер, то к этому присоединяются еще: 1) Акт созерцательного осуществления смысла; 2) Само осуществление смысла в созерцании, то есть приведение его к очевидности при помощи какой-либо действительной или придуманной иллюстрации. Однако в принципе эти семь уровней, слоев феномена Г. сводит к четырем уровням: I) Словесная, языковая оболочка; II) Психические переживания самого познающего субъекта; III) Сами "смысл" и "значение" выражения и познавательного переживания; IV) Полагаемый через значение "предмет". В "Логических исследованиях" Г. заявляет, что первые два слоя "феноменологического единства" (выражения и переживания) совершенно не интересуют логика и феноменолога. Только третий и четвертый слои подвергаются феноменологическому анализу. В свою очередь центральное место в феноменологическом анализе знанимает элемент "смысла" выражения, так как именно в "смысле" находит свое выражение чисто-логическая природа познания. Этот "смысл" должен быть строго отличаем от всех видов психических переживаний, ему предшествующих, за ним следующих и с ним связанных. Этот смысл представляет собой всегда тождественное "интенциональное единство", в то время, как сопровождающие его писхические явления множественны, изменчивы и индивидуальны. Сознание, по Г., обладает имманентным основополагающим свойством, кот. Г. называет интенциональностью. Еще в средние века схоласты оперировали этим термином "интенциональность", под которым они подразумевали то, что всякий психический феномен содержит в себе внутреннюю наличность предмета, некую направленность на объект, содержит в себе нечто как объект. В современную философию учение об интенциональности сознания было введено Брентано. Затем эту тему подхватил и развил Г. Интенциональность приписывает

феноменам сознания имманентную предметность и таким образом решается очень важная для феноменологии проблема соотношения бытия и сознания, проблема установления соответствия знания внешней реальности. Вслед за Кантом Г. отказывается от всяких суждений о внешней реальности и показывает, что мир конституируется прежде всего в нашем сознании. Для Г. сознание и бытие (вещность) - одно целое. С одной стороны, пишет Г., вещь трансцендентна по отношению к сознанию, независима от сознания: в сознании вещь имманентна, в бытии трансцендентна. С другой стороны, по Г., на самом деле, ничего трансцендентного сознанию не существует. Мир сомнителен, он всегда дан мне в сознании. Мир возможен только как коррелят сознания. Мир - всегда "мой мир", как я его представляю в сознании. Мир опыта дан мне только как "мой мир". Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания. Между трансцендентным и имманентным нет различия. "Вещи в себе", сферы трансцендентности, полагает Г., не существует. Если и говорить о трансцендентности, то только об имманентной. Г. так описывает фундаментальное свойство сознания: все феномены "по своей природе должны быть "сознанием-о" их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет". Сознание всегда характеризуется предметностью, направленностью на предмет. Сознание всегда есть "сознание-о": "Отношение к предметности - наихарактернейшая черта сознания, определяющая специфическое отличие духовных, психических феноменов как элементов сознания. В восприятии всегда нечто воспринимают, в суждении о чем-то судят, при ненависти - нечто ненавидят". Самой важной особенностью интенциональности сознания является то, что гуссерлевский подход порывает с традицией понимания сознания как образного представления предметов. Концепция образного представления предметов заставляет нас мыслить истину как совпадение или соответствие образа и предмета. Для того, чтобы установить такое соответствие мы должны иметь в одной руке предмет, а в другой образ и посмотреть на них со стороны. Но это невозможно. Кроме того образная теория навязывает нам допущение о реальном существовании предметов до каких-либо исследований на этот счет. Учение об интенциональности позволяет отделаться от всех затруднений теории соответствия, вызванных удвоением объекта на образный и реальный. При феноменологическом подходе мир образов исчезает и остается только один мир интенциональных объектов. Г. в своей теории интенциональности совершенно порывает с традиционным представлением о сознании как о чем-то "внутреннем", соотносимым с внешней реальностью. Сознание всегда направлено на предмет, всегда есть сознание о чем-то, а не замкнутая в себе субъективность. Субъект и объект, таким образом, оказываются неразрывно связанными друг с другом, коррелятивны, они не существуют друг без друга. Непредметное сознание невозможно. Но, с другой стороны, не существует и не зависимых от сознания предметов. Сознание есть о-сознание, переживание предмета, а предмет есть то, что обнаруживается лишь в акте сознания, высвечивающем, конституирующем его бытие. Интенциональность утверждает неразрывность мира и сознания, при которой открывается возможность познания мира путем проникновения в смысл, значение, которые выражают собой все богатство оттенков действительности и которые всегда уже присутствуют до акта познания. И одновременно интенциональность показывает несводимость друг к другу мира и сознания. Мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания, но и само сознание не есть чистое мышление, мыслящее само себя, а есть мышление о мире. Сознание не может быть "мышлением мышления", замкнутым, оторванным от жизни мира, сознание - всегда сознание-о чем-то, отличном от самого себя. Сознание всегда находится вне себя, в мире, поэтому не может быть никакой субъект-объектной познавательной ситуации, так как мир существует для нас постольку, поскольку он является в сознании, а сознание -

постольку, поскольку оно есть сознание об этом мире. Г. критикует расхожее понимание интенциональности и разрабатывает структуру интенционального акта. В любом интенциональном переживании необходимо выделить два момента: 1. Предметный момент ("что" сознания) - ноэма (от греч. "мысль") сознания, не тождественный самому реальному предмету. Г. так показывает отличие предметного момента сознания (ноэмы) от реального предмета: "Само дерево, вещь природы, не имеет ничего общего с воспринятостью дерева как таковой, каковая как смысл восприятия совершенно неотделима от соответствующего восприятия. Само дерево может сгореть, разложиться на свои химические элементы и т.д. Смысл же - смысл этого восприятия, нечто неотделимое от его сущности, - не может сгореть, в нем нет химических элементов, нет сил, нет реальных свойств". Ноэматический аспект характеризуется следующими моментами: когда мы воспринимаем "это дерево", то сознание обеспечивает нам восприятие этого дерева в разных и совершенно определенных ракурсах, и дает возможность определить и опознать именно это дерево, в отличие от, допустим, других деревьев. 2. Кроме того, акцент можно сделать и на характер акта сознания (воспринимаем ли мы предмет, переживаем его или судим о нем и т.д.), т.е. на ноэзис (от греч. - "мышление"), который фиксирует определенность акта сознания. Аспекты Noema и Noesis отличаются как от реального предмета, так и друг от друга. Но одновременно ноэсис и ноэма взаимосвязаны, одно без другого не существуют, они коррелятивны. Особенность актов сознания, например, восприятия состоит в том, что единичный акт сознания оказывается невозможен; по существу всегда имеет место "серия актов восприятия", следующих друг за другом. Поэтому, предупреждает Г., при анализе восприятия нельзя отключаться от потока сознания. Именно благодаря активной синтезирующей деятельности сознания осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности. Г. показывает различные возможные акценты, "повороты" ин-тенционального анализа: 1. Рассмотрение сознания, "Я", в качестве прямо направленного на предмет, изучение всех оттенков в различии предметностей, в различии способов их бытия. Г. пытается исследовать различные характеристики предметного момента, этого "что" сознания", ноэмы. 2. Внимание к самому сознанию, к его сменяющимся формам и способам, к ноэсису. При подобном "повороте" возможно выделить различные модусы самого сознания: восприятие, предикативное высказывание, ожидание, предвосхищение, фантазирование, воспоминание, желание, "задерживание в сознании - после восприятия". 3. Исследование самого субъекта, ego как центрального полюса всех познавательных актов. Таким образом в любом акте сознания обнаруживается расщепление Cogito на трехчленную структуру: ego-cogito-cogitatum, происходит как бы поляризация "субъектного" и "объектного" полюсов акта. Причем, сами эти полюса связаны между собой конститутивным центром чистых когитаций. Каждый акт сознания направленности на объект (cogitatio) предполагает предметный аспект или интенциональный объект сознания (cogitatum). Переживание идентичности cogitatio и cogitatum свидетельствует о том, что это переживание есть очевидность. Истина есть тождество cogitatio и cogitatum, соответствие интенции и коррелятивного ей предмета. Сами Cogitationes изменчивы и текучи, они постоянно сменяются, рождаются и умирают в потоке переживаний. Но по отношению к ним сохраняется неизменный тождественный полюс интенционального акта - чистое ego. Чистое ego "принадлежит каждому переживанию, появляющемуся и исчезающему в прошлое, его "взгляд" "пронизывает" каждое актуальное cogito и направлен на объект. Благодаря ego хаотический опыт структурируется, обретает смысл. Но ego не предстает как первичный импульс и единственный источник этой упорядоченности. Оно как предельное основание трансцендентального всегда уже соотнесено с

противоположным полюсом - трансцендентным cogitatum. Чистое ego является необходимым в принципе и, как таковое, остается абсолютно самотождественным во всех действительных и возможных изменениях опыта. В аспекте интенциональности решается и такой важнейший вопрос, как вопрос синтеза. В разрозненных cogitationes предмет предстает всегда односторонне, в своей направленности на него мы имеем всегда разрозненные восприятия. Эти cogitationes, составляющие реальное содержание сознания (reell), не дают нам предмет в его целостности. И тем не менее в различных модусах интенциональности - воображении, восприятии, оценке, суждении и т.д. - мы имеем идентичность того же самого предмета. Это единство, интенциональный предмет или cogitatum, есть интенциональное, идеальное содержание сознания (ideell). "Один и тот же видимый гексаэдр, - пишет Г., - есть один и тот же интенционально; то, что дано как пространственно-реальное есть идеально-идентичное, идентичное интенции в многообразных восприниманиях, имманентное модусам сознания; Я - актам; но не как реальное данное, а как предметный смысл". Предмет в восприятии и любом другом модусе интенциональности дан нам односторонне - это составляет актуальность сознания. Но восприятие вот этой передней стороны куба невозможно без осознания куба как целостности, как совокупности всех возможных восприятий боковой, задней сторон в иных модусах сознания. Эта целостность составляет потенциальность сознания, или его горизонт. "В каждом cogito мы находим, как говорят в феноменологии, горизонты, причем в разном смысле. Восприятие поступательно разворачивается и намечает горизонт ожиданий как горизонт интенциональности, указывая на грядущее как воспринятое таким образом на будущие ряды восприятий". Итак, в каждом отдельном акте сознания предмет дан не частично, а как определенная целостность, которая сохраняет свою идентичность в потоке различных познавательных актов. Все феномены сознания переплетены, связаны между собой. Единичный акт сознания оказывается принципиально невозможным, ибо каждое восприятие, воспоминание и суждение предполагают огромный потенциальный слой априорного синтеза, который Г. называет горизонтом. Всякая актуальность, то есть данность предмета в сознании, невозможна без отнесения ее к потенциальности, горизонту, смысловому контексту. Сознание это не tabula rasa, но cogito, которое всегда уже относится к предметам на основании априорного синтеза. Всякий интенциональный акт является актом наделения предметности смыслом. Сознание изначально находится в мире, постоянно создает смысловой слой чистого синтеза. Сознание всегда уже обнаруживает само себя погруженным, вовлеченным в эти структуры обнаружения смысла. Трансцендентальная субъективность поступательно развертывает все новые и новые горизонты предметности, она выражает идею Разума. Сама эта идея телеологии Разума заключается в приведении к очевидности каждого интенционального акта. А в результате такого приведения к очевидности, по мнению Г., телеологически осуществляется, таким образом, и идея самой универсальной рациональности. Г. пытается создать новую "первую философию" - эгологию, которая отвечает на вопрос: как происходит акт узрения общего, идеи, эйдоса, смысла? Схватывание общего опирается на множество единичных актов и интенций, но принципиально не сводимо к ним. Г., вслед за Кантом, полагает, что акт схватывания общего, смысла носит характер априорности, обладает специфическим отпечатком "врожденности". Г. пишет, что "эго имеет колоссальное врожденное априори, и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного априори в его бесконечном многообразии". Однако понятие "врожденности" в феноменологии ни в коем случае не тождественно старой метафизической концепции "врожденных идей". Оно означает лишь то, что поле возможных смыслов и возможного опыта

является всегда уже достоянием эго-монады; более того, это поле бесконечного количества возможных смыслов и есть само эго. Именно поэтому трансцендентальная субъективность является тем предельным основанием бытийной значимости, тем слоем, далее которого философское вопрошание оказывается невозможным. Г. отмечает, что "...множественные модусы имеют точку тождества, центрированы, и это проявляется в том, что Я, одно и то же Я сначала осуществляет акт "Я мыслю", затем - акт "Я оцениваю как видимость" и т.д.". Понятие эго выполняет здесь сходные с кантовским понятием трансцендентальной апперцепции функции. Акт "Я мыслю" призван поддерживать единство сознания во всех представлениях. Но у Г. чистое Я выполняет ряд новых по отношению к кантовским понятием Я задач. Чистое Я у Г. не только осуществляет функцию "я мыслю" по отношению к переживаниям, но и участвует в формировании каждого переживания, обеспечивая тем самым единство каждого интенционального акта. Чистое эго является источником любой объективации, опыта и поэтому естественно не может быть схвачено и опредмечено. Оно реализует себя как чистая "направленность на..." в конкретных актах сознания. Эго постоянно осуществляет самоконституирование, которое является фундаментом для любого иного конституирования. Трансцендентальное Я оказывается центральным звеном всех представлений, оставаясь нетождественным самим представлениям. Устанавливая свою оппозицию по отношению к Канту, Г. пишет, что "центрирующее не есть некая пустая точка или полюс, но, благодаря закономерности генезиса, вместе с каждым исходящим от него актом обретает некоторую устойчивую определенность". Трансцендентальное эго предстает как постоянное и устойчивое Я оставшихся убеждений, привычек, которое конституирует личностный характер Я и единство личности, это хабитуальное Я. Г. наполняет Я многообразным синтетическим содержанием. Эго-полюс является ядром монады, которое определяет ее своеобразность и уникальность. Конкретное трансцендентальное Я с его специфическим априори конституирует эмпирически-психологическое Я душевной жизни. Г. неоднократно подчеркивает, что сознание не содержит в себе двух отдельных Я, трансцендентального и психологического. Это тождественные друг другу Я, а различие их создается только путем смены установки от трансцендентально-феноменологической к естественной и наоборот. Эго включает в себя и alter ego, чужие монады. Г. отмечает, что "некоторым образом в эго становится множественной и Я-поляризация, благодаря его вчувствованиям как появляющемуся в эго в качестве приведения к временному соприсутствию, "отражению чужих монад с чужими Я-полюсами". Каждая монада, каждое трансцендентальное эго, является замкнутой, у нее нет "окон", как писал Лейбниц, поэтому трансляция фундаментальных смыслов от монады к монаде оказывается невозможной. Поэтому не может быть и речи о каких-то реальных вещных связях между монадами. Понятие интерсубъективности, которое вводит Г. в "Картезианских медитациях" для обозначения трансцендентального сообщества монад, призвано разорвать изначально солипсическое философствование эгологии и обосновать существование общезначимого знания о мире. Интерсубъективность заключена в самой структуре трансцендентального субъекта. Интерсубъективность говорит о факте множественности субъектов и выступает основой их общности и коммуникации. Только потому, что в структуре субъективности заложена такая черта, как интерсубъективность, мы можем не только отличить себя от Другого, но и понять Другого. Вводя временную структуру трансцендентальной субъективности и понятие интенциональности, Г. из критика историцизма как новейшей формы релятивизма становится сторонником историцизма. Понимание историчности у Г. прослеживается в его работе "Кризис европейских наук", в которой подводится итог всей его многолетней работы и где наука - прежде всего математика и

естествознание - снова оказываются в центре внимания Г. "Кризис европейских наук" впервые вышел в свет в 1954 и сразу же получил громадный резонанс не только среди философов, но и в среде историков, социологов. Тексты, вошедшие в это исследование, были написаны Г. в 1936-1937, а идеи, изложенные в нем, были по существу итогом всего предшествующего развития трансцендентальной феноменологии. Непосредственным началом работы над "Кризисом" является доклад, который Г. прочел в Вене в мае 1935, куда он приехал по приглашению "Венского культурного общества". Этот доклад назывался "Философия и кризис европейского человечества". Понятно, что в тех политических и идеологических условиях, когда к власти в Германии пришли национал-социалисты, а в Италии - фашисты, в условиях политического, идеологического, социального и духовного кризиса, доклад Г., который и ставил вопросы об истоках этого кризиса и о способах его преодоления, имел большой успех и даже был прочитан дважды - 7, а затем 10 мая. Проблемы, изложенные Г. в докладе, выходили за пределы только политической сферы: Г. ставил вопросы о сущности философии и конкретных наук, об историческом характере и о развитии человеческого познания, вопросы об укоренности "универсального научного разума" в окружающем жизненном мире и осмысловой структуре этого жизненного мира. В центре поздней философии Г. вновь стоит проблема науки, ее предмет, ее характерный метод исследования, а также отношения между новоевропейской наукой и философией, с одной стороны, и наукой и повседневной жизнью, с другой. В "Кризисе" Г. критикует инструментальную интерпретацию разума, характерную для позитивистски-технического направления в философии. Согласно Г., разум не допускает разделения "на теоретический, практический, эстетический и какой бы то ни было еще", разум составляет глубинную сущность самого человека. Только выяснение оснований западноевропейской рациональности позволит преодолеть тот кризис науки, философии и человечества вообще, который распространился по Европе. Единственный выход для преодоления кризиса современного ему европейского рационального сознания - это "генезис" этого кризиса. Задача состоит в том, чтобы показать - как и почему возник кризис науки, философии и всей рациональности вообще. С одной стороны, отмечает Г., о каком кризисе может идти речь при обращении к тем отраслям естествознания, которые продолжают служить образцом строгой научности и не перестают удивлять нас своими впечатляющими успехами? Физика, например, несмотря на свою постоянную изменчивость, навсегда останется точной наукой, независимо от того, будут ли иметься в виду теории Ньютона, Планка, Эйнштейна или какого-нибудь другого ученого. Не вызывают сомнения "строгость научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений". Но, тем не менее, становится все более ощутимым тот факт, что на рубеже столетий произошел сильнейший поворот в оценке наук. "Он касается не их научности, но того, что они, что наука вообще значила и может значить для человеческого бытия". Наука забыла о человеке. Это произошло главным образом потому, что вера в универсальную философию потеряла свое значение. А "кризис философии означает кризис всех наук нового времени - сначала скрытый, но затем со все большей силой обнаруживающийся кризис самого европейского человечества во всей совокупной значимости его культурной жизни, во всем его "существовании". Была разрушена "вера в "абсолютный" разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества, в его свободу - в силу и способность человека придать своему индивидуальному и всеобщему человеческому бытию разумный смысл". Человек, теряя эту веру, перестает верить "в самого себя". Итак, причиной кризиса науки и философии, всей западной культуры является, согласно Г., крушение веры в разум. Причины кризиса, который обнаружил себя только в начале 20 в., на самом деле лежат глубоко в истории

Европы. Г. обнаруживает эти причины еще в эпоху Ренессанса, когда зарождалось и формировалось математическое естествознание Нового времени, с его методологизмом и массой технических достижений. Именно новое естествознание - могильщик разума. В Новое время намечается разрыв между "жизненным самосознанием" человека и научным объяснением места человека в мире. Математическое естествознание, особенно в лице Галилея, осуществило идею математизации природы, причем оторвало, вырвало саму природу и, соответственно, и человека, как часть природы, из того базиса, из той основы, которая составляла смысл природы и человека, и одухотворяла их. Г. отмечает, что начиная с Галилея естествознание и наука вообще полностью отделились от философии и превратились "в исследовательскую практику без предшествующего систематического осмысления принципиальных возможностей, существенных предпосылок математической объективации...". Наука все более становится безосновной, она пытается исключить все философские основания. Для современного естествознания полностью исчезает всякий смысл того, что оно исследует. Страшнее то, считает Г., что подобное отношение существует не только в естественных науках, но относится и к наукам о духе, которые призваны изучать духовное бытие самого человека. И здесь, в науках о духе, существует требование исключить все возможные оценочные моменты, суждения о смысле. Объективизм, по Г., полностью элиминирует всякую субъективность, признавая за реальность только вещественный универсум с его механическими законами; так объективистски настроенная наука теряет всякую связь с человеком, человеческой жизнью, ее смыслом и ценностями. Спасение от техницизма и натуралистического субъективизма Г. видит в восстановлении утраченной связи науки с субъектом. Кризис философии и науки должен быть разрешен не средствами традиционной философии, а средствами новой "науки о духе", которую Г. назовет наукой о "жизненном мире". Жизненный мир является смысловым фундаментом всякого человеческого знания, в том числе и знания естественнонаучного. В отличие от мира науки, который искусственно создан, сконструирован, идеализирован, жизненный мир не создается искусственно. Для его обнаружения не нужна какая-то особая теоретическая установка, жизненный мир дан непосредственно, с полнейшей очевидностью всякому человеку. Жизненный мир - это дорефлексивная данность, он является той почвой, на которой вырастают все науки. Научное познание зависит от более значимого, более высокого способа донаучного, точнее, вненаучного сознания, которое состоит из некоторой "суммы очевидностей". Жизненный мир первичен в смысле познания. Жизненный мир - это сфера "известного всем, непосредственно очевидного", это тот "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием. Основные характеристики жизненного мира: 1. Жизненный мир является основанием всех научных идеализаций. С этой точки зрения теоретическая установка является не его противоположностью, а одной из разновидностей: способы выбора объектов, их обработка - все это диктует мир, он истолковывает рациональность науки. 2. Жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Жизненный мир насквозь и сплошь субъективен и релятивен. Он дан человеку в модусе практики, в виде практических целей, это жизненный мир каждого конкретного человека. 3. Жизненный мир - это культурно-исторический мир, точнее, культурно-исторически обусловленный образ мира, как он выступает в сознании социальной группы, класса, цивилизации на определенном этапе ее развития. 4. Именно потому, что жизненный мир релятивен и субъективен, он имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотнесены с целеполагающей деятельностью человека. В жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. 5. Однако сам жизненный мир не становится

предметом, темой исследования, не "тематизируется" ни естественной установкой, ни установкой объективистской философии. 6. Если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. 7. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно, мы его понимаем. Жизненный мир нетематизируемый, не-рефлексируемый, он просто дан, он просто есть. Именно поэтому Г. не определяет жизненный мир, он просто его упоминает. Г. пишет: "Жизненный мир неизменно является пред-данным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. Всякая цель, в том числе и универсальная, уже предполагает его, и в процессе работы он все вновь предполагается как сущий...". Одновременно жизненный мир обладает и следующим свойством: априорными структурными характеристиками, инвариантами, которые дают возможность формирования на их основе научных абстракций, идеализаций и т.д. Такими инвариантами являются: пространство, временность, каузальность, вещность, интерсубъективность, которые даны в любом опыте, не сконструированы; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт трансцендентальной субъективности. Г. оказал большое влияние на формирование таких течений как экзистенциализм (Сартр), структурализм (Деррида), неотомизм; кроме того, феноменология была воспринята многими школами социологии и психологии. Среди тех, кто были учениками Г., - такие фигуры, как Хайдеггер, Левинас, Шелер, Ингарден. В последние десятилетия интерес к наследию Г. неизменно возрастает; феноменология получила распространение в США, Великобритании, Японии и других странах.

В.Н. Семенова

DEJA-VU (фр. "уже виденное") - 1) В психологии - ложное воспоминание (обман памяти, парамнезия). 2) В модернизме (см. Модернизм): художественный прием, построенный на ассоциативной связи некоторого феномена (по тому или иному, но чаще всего - визуально-гештальтному критерию) с феноменом, имевшим место в прошлом (классическим образцом D.-V. в кинематографии, например, считается повтор в силуэте ночных небоскребов силуэта горного массива в "Кинг-Конге"). 3) В постмодернизме (см. Постмодернизм) парадигмальная установка на переживание наличного культурного состояния в качестве исключающего какую бы то ни было претензию на новизну (принцип "всегда уже", в терминологии Деррида). По вопросу восприятия и оценки прошлого, таким образом, постмодернизм аксиологически оппозиционен модернизму. - Последний артикулирует себя как авангардизм и решительно отсекает саму идею какой бы то ни было (не только детерминационной, но даже любой, пусть и не являющейся содержательной) связи с прошлым [негативное отношение к классике демонстрируют программные концепции практически всех направлений модернизма: в диапазоне от простого неприятия ее традиций в экспрессионизме и кубизме - до агрессивно-эпатажных форм борьбы с традициями в футуризме (см. Футуризм), дадаизме (см. Дадаизм), "авангарде новой волны", искусстве pop-art]. Типичной в этом отношении является эстетическая концепция дадаизма, чьи манифесты провозглашают: "Дада - это революция и отсутствие начала... Стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка" (Х.Балль); "Нет! Нет! Нет!.. Дадаизм не противостоит жизни эстетически, но рвет на части все понятия этики, культуры и внутренней жизни"

(Р.Хюльзенбек) и т.д. Таким образом, согласно оценке Эко, "авангардизм... пытается рассчитаться с прошлым... Авангард разрушает прошлое". В отличие от этого, позиция постмодернизма в отношении прошлого - радикально иная. И в основе ее лежит эксплицитно высказанная констатация: все уже было, - было в смысле онтологической событийности (знаменитое "ничто не ново под луной" в новой аранжировке), было в смысле спекулятивном (обо всем уже сказано, написано, спето и снято), было, наконец, в смысле программно-методологическом (обо всем не только сказано, но - после модернистских инновационных изысков - сказано всеми возможными способами). - По саркастическому замечанию Г.Гросса (и в данном случае важно иметь в виду его не пост-, но модернистскую ориентацию), "у неоклассиков есть только "Три яблока" Сезанна, которыми - видит Бог - уже питалось все предшествующее поколение". Итак, постмодерн, по собственной рефлексивной оценке, попадает под власть прошлого: "прошлое ставит нам условия, не отпускает, шантажирует нас" (Эко). Не случайно в одной из ранних концептуальных работ по постмодернизму Б.О'Догерти характеризует последний посредством идиомы Katzenjammer, которая в немецком языке означает утренний синдром похмелья post-factum. - Таким образом, фигура D.-V. в культурной ситуации постмодерна обретает не только универсальный, но и парадигмальный статус. Однако, если в модернизме подобная ситуация означала бы тупик, конец традиции, ибо под вопрос была поставлена сама возможность творчества, чьим непременным условием были новаторство и оригинальность (ср. у В.Полякова в России: "Песни спеты, перепеты - // Сердце бедное, молчи..."), то для постмодернизма здесь открывается радикально иная перспектива. Позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания и способа творчества в условиях невозможности сказать то, что еще не было сказано [процесс творчества как перманентное сталкивание автора с ситуацией D.-V. зафиксирован уже у Борхеса (см. Борхес): "взялся переделывать... Посещало странное чувство, что все это уже было"]. - Способ этот заключается в эксплицитном, программном признании того факта, что новация в традиционном (абсолютном) ее понимании в принципе невозможна, - однако само это признание своей неоригинальности, фундированное иронией как парадигмальной презумпцией, может стать базисом и актом творчества. Как пишет Эко, "ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь мы тогда доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть - иронично, без наивности" (см. Ирония). (См. также Постмодернистская чувствительность, Ирония, Коллаж, Пастиш, Переоткрытие времени.)

М.А. Можейко

DIFFERANCE - понятие философии постмодернизма, являющее собой "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" (Деррида). В качестве единого означающего для любых (выступающих в качестве бинарной оппозиции) парных смыслов метафизического порядка (например: "присутствие" - "след"), введено Деррида с целью преодоления ряда традиционных оснований метафизики - идей "присутствия", "тождества", "логоса" и т.п. (По мнению Деррида, "ничто - никакое присутствующее и безразличное сущее - не предшествует разнесению и размещению. Нет никакого субъекта, который был бы агентом, автором и хозяином разнесения и с которым разнесение случалось бы время от

времени и эмпирически".) Как компонент процесса и как результат философски ориентированных языковых игр D. - неографизм: по Деррида, "... буква а в differance, разнесении, напоминает, что размещение есть овременение, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отнесение к присутствующей реальности, к сущему всегда разнесено". Словоформа D., будучи центрированной на франц. корне differe - "различать", благодаря иному правописанию (вместо традиционного differance), не воспринимаемому на слух, оказывается в состоянии конституировать сопряженную конфигурацию понятий, не обязательно производных от исходной основы. Деррида отмечает, что D. "не выступает ни под рубрикой концепта, ни даже просто под рубрикой "слова"... Это не мешает ему продуцировать концептуальные следствия и словесные или именные образования. Которые, впрочем, - это не сразу замечают, - одновременно и отчеканены и взломаны штампом этой "буквы", непрестанной работой ее странной логики". Как термин, приобретающий категориальный статус в постмодернистской философии, D. осмысливается в ряде концептуально перспективных версий: 1) как то, что осуществляет процедуру разнесения, различия вещи, понятия, явления. Согласно рассуждениям Деррида, их самотождественность задается не только отношением с иным понятием, вещью, явлением (в смысле "различать", "отличать"), но и отношением любого из них - к самому себе: конституирование присутствия изначально инфицировано различием. Самотождественность вещи, понятия, явления есть результат его различия от других "элементов", несамотождественных вне игры дифференциальных отношений. Любая же самотождественность немыслима сама по себе: фиксация самотождественности вещи, понятия, явления требует в качестве непременного условия возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Так, согласно Деррида, прежде чем сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, что есть А, в чем именно заключается самотождественность А. Кроме этого, из данной схемы следует, что, например, число "5" существует постольку, поскольку есть числа "6", "7" и т.д. - они своим "торможением" как разновидностью D. допускают появление "5". (По мнению Деррида, D. - "возможность концептуальности, ее процесса и концептуальной системы вообще".) 2) В рамках традиционно реконструируемой этимологической связи с лат. differre трактуется как "движение", заключающееся в "задержке путем возвращения, замедления, делегирования, откладывания, отклонения, отсрочки выводов": тем самым уже в собственно лингвистическом контексте прописывается гипотеза о D. как об условии возможности присутствия как такового - либо замедляющем, либо инициирующем последнее; D. выступает тем самым "первородным", исходным пространственно-временным движением, будучи более первичным, нежели присутствие любого элемента в структуре. "Differance - это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый "наличным" и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам; хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее и силу самого отношения к тому, чем он сам не является" (Деррида). 3) Как собственно производство различий, диакритичности: как условие возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Согласно Деррида, не существуют и не могут мыслиться какие-либо фундаментальные принципы либо понятия, которые бы не производились D. Так, оппозиция "структуры" и "генезиса" также маркируется "эффектом D.": конституирование различия как такового предпослано, согласно мнению Деррида, продуцированию всяких внутрисемиотических и внутрилингвистических оппозиций.

(По версии Деррида, субъект: а) "становится говорящим субъектом, только вступая в отношения с системой языковых различений"; б) "становится означающим - через слово или другой знак - только вписываясь в систему различений".) 4) В качестве одного из концептов - продуктов эволюции хайдеггерианского миропонимания - нередко трактуется в качестве "онтико-онтологического" различия. По мнению Деррида, D. включает в себя идею онтико-онтологического различия, но последнее уступает ему по объему: D. могло бы в первом приближении именовать и это развертывание различия, но не только или не в первую очередь именно его. Принимая идею Хайдеггера об изначальности онтико-онтологического различия как "предельной" детерминации различия, Деррида стремится преодолеть его ввиду его метафизичности. Согласно Деррида, в качестве "различия" такового порядка онтико-онтологическое различие предшествует бытию, но у Хайдеггера, как известно, "ничто" не предшествует "бытию", т.к. последнее имеет аналогичный с ним статус "абсолютного означаемого". D. же как "еще более" изначальное, как "различие вообще" предшествует и онтико-онтологическому различию: по утверждению Деррида, "... мы должны были бы стать открытыми differance, которое больше не определяется, на языке Запада, как различие между бытием и сущим". Как полагает Деррида, онтико-онтологическое различие зависимо от собственно самой возможности и формы различия ("бытие" в истории метафизики всегда мыслилось как "присутствие"): D. же в смысле возможности формы различия обретает статус условия возможности самого бытия. Существенно значимым в контексте стремления Деррида преодолеть установки классической философии выступает следующая особенность D. как различия: оно не есть различие логическое, т.е. не есть противоречие, разрешаемое по законам гегелевской логики. У Деррида D. не позволяет гетерогенности различия обрести степень противоречия: отношение между противоречием и различием сохраняется как "отношение без какого-либо отношения": противоречие в данной оппозиции смыслов сохраняется, не будучи им. При этом разрешение "не-противоречия" D. в принципе осуществляется не посредством "схватывания" понятия, в собственной имманентности снимающего свою негативность: D. выносится Деррида по "ту сторону" гегелевской логики (см. Гегель). По мысли Деррида, "я пытался развести Differance... и гегелевское различие и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противоречие, только лишь для того, чтобы разрешить его, интериоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического синтеза. Differance (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой Aufhebung /снятия - А.Г./ и со спекулятивной диалектикой". Противопоставляя в работе "Колодец и пирамида. Введение в гегелевскую семиологию" (1968) дискурс логоса, извлекающий истину (сплошь ословесненную) из глубины колодца, - письму, оставляющему свою мету, более древнюю, чем истина, на лице памятника, Деррида утверждает: "Разнесение дает о себе знать немым знаком, молчащим монументом, я сказал бы даже - некой пирамидой, думая при этом не только о форме этой буквы, когда она как прописная или заглавная, но и том тексте гегелевской "Энциклопедии", где тело знака сравнивается с египетской пирамидой". В традиции американской постаналитической философии - идея D., трактуемого как "разнообразие" или (в соответствующем контексте) как "социальное различие", дал начало становлению новых дисциплин: теории гомосексуализма и лесбиянства, теории перформан-са, программе гендерных и феминистских исследований, проблематике черных американцев. Рефлексия над нетрадиционными социальными объектами любых типов неосуществима сегодня вне рамок подхода, обусловливаемого разнообразными интерпретациями D.

А.А. Грицанов

ДАДАИЗМ - направление в модернизме, культивируемое в период с 1916 по 1921 и связанное с именами таких авторов, как Т.Тцара (основоположник Д.), Х.Балль, Р.Хюльзенбек, Г.Арп, М.Янко, Г.Прайс, Р.Хаусман, В.Меринг, О'Люти, Ф.Глаузер, П.А.Биро, М.д'Арецо, Дж.Канторелли, Р.ванРеез, Г.Тойбер, А.Морозини, Ф.Момбелло-Пасквати, Ф.Пикабия, К.Швиттерс и др. Д. был поддержан А.Бретоном, Ф.Супо (см. Сюрреализм), П.Реверди, П.Элюаром, Л.Арагоном и др. В определенный период своего творчества к нему примыкали Г.Гросс, М.Дюшан, М.Эрнст. Название течения связано с центральным для Д. термином "дада", характеризующимся предельной плюральностью и в силу этого принципиальной неопределенностью значения: по формулировке Т.Тцары, "из газет можно узнать, что негры племени Кру называют хвост священной коровы: ДАДА. Кубик и мать в определенной местности Италии: ДАДА. Деревянная лошадка, кормилица, двойное согласие по-русски и по-румынски: ДАДА...". За нарочито педалированной внешней эпатаж-ностью Д. (танцы в мешках "под урчание молодых медведей", вечера "гимнастической" и "химической" поэзии с неизменным вмешательством полиции и т.п.) стоит программный отказ Д. от традиционных ценностей разума, религии, морали и красоты, фундированный глубинным идеалом свободы. И если на уровне эксплицитных самоопределений этот идеал выглядит сугубо негативным (классический лозунг Д. "дадаисты не представляют собой ничего, ничего, ничего; несомненно, они не достигнут ничего, ничего, ничего"; тезис Тцары о том, что "дада ничего не означает"; ретроспектива Г. Гросса: "Мы с легкостью издевались надо всем, ничего не было для нас святого, мы все оплевывали... мы представляли собой чистый нигилизм, и нашим символом являлось Ничто, Пустота, Дыра" и т.п.), то на уровне основополагающих идей Д. обнаруживается серьезная постановка фундаментальной проблемы соотношения устремленности сознания к свободе (по формулировке Т.Тцары, "дада - из потребности в независимости") и его принципиальной несвободы в контексте культуры, - несвободы, которая проявляется посредством диктата рациональной логики и языка над спонтанностью мысли. В этом плане Д. может быть оценен как раннее и нашедшее далеко не все адекватные средства для своего выражения предвосхищение оформившихся много позднее в рамках постмодернизма идей власти языка (Барт) и "власти-знания" (Фуко), программной стратегии отказа от жестко линейной логики (см. Ризома) и перехода к принципиально плюральным (свободным) нарративным практикам (см. Нарратив), реализующихся не посредством подчиненных диктату рациональной логики и жесткой определенности собственного объема и содержания понятий, но посредством схватывающих чувственную сиюминутность спонтанности симулякров (см. Симулякр). Вместе с тем, если структурный психоанализ зиждется на изначальном признании неустранимости языковой артикулированности (а значит, и социальной ангажированности и - соответственно - несвободы) сознания (Лакан о вербальной артикуляции бессознательного), на базе чего впоследствии оформляется такая презумция постмодерна, как "смерть субъекта", то Д., напротив, пытается утвердить индивидуальную свободу сознания путем освобождения от языка и дискурса: "я читаю стихи, которые ставят перед собой целью ни много ни мало, как отказ от языка" (Х.Балль). По оценке Тцары, "логика - это всегда некое осложнение. Логика всегда ложна. Она дергает за ниточки понятия, слова, взятые со стороны своей формальной внешней оболочки, чтобы сдвинуть их по направлению к иллюзорным краям и центрам. Ее цепи убивают, это тысяченогое огромное

существо, душащее всякую независимость" (ср. с идеей Лакана о "цепочках означающих", очерчивающих индивидуальную судьбу, и тезисом Дерриды о необходимости де-центрации текста, ибо наличие фиксированного центра было бы ограничением того, "что мы можем назвать свободной игрой структуры" и что лежит в основании деконструктивистской стратегии по отношению к тексту). Отсюда идеи Д. о безумии как о внедискурсивном, внеязыковом, внелогическом и - следовательно - свободном способе бытия: "есть огромная разрушительная негативная работа, которую нужно осуществить. Нужно вымести все, вычистить. Чистота индивида утверждается после состояния безумия" (Тцара). Аналогично, в "Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе": "Как достигают вечного блаженства? Произнося: дада. Как становятся знаменитыми? Произнося: дада. С благородным жестом и изящными манерами. До умопомрачения, до бессознательности. Как сбросить с себя все змеиное, склизское, все рутинное, борзописское? Все нарядное и приглядное, все примерное и манерное, благоверное, изуверное? Произнося: дада", т.е. артикулируя принципиально внедискурсивную бессмыслицу (Х.Балль). И если бытие - это изначально бытие несвободы, "если жизнь - это дурной фарс, лишенный цели и изначального порождения, и раз уж мы полагаем, что должны выбраться из всей этой истории чистыми, как омытые росой хризантемы, мы провозглашаем единственное основание для понимания: искусство" ("Манифест дада 1918 года", Тцара). В этой связи программным постулатом Д. является постулат отсутствия позитивной политической программы ("У нас не было никакой политической программы" - Г.Гросс); практически все дадаисты выступили против Берлинской группы Д., провозгласившей требование "международного революционного объединения всех творческих и думающих людей во всем мире на основе радикального коммунизма" (Манифест "Что такое дадаизм и какие цели он ставит себе в Германии" - Хаусман, Хюльзенбек, Голишефф, 1919). Генеральная стратегия и credo Д. локализуются в принципиально иной сфере: "Уважать все индивидуальности в их безумии данного момента" (Тцара), - снятие языкового и логического диктата возможно только в художественном творчестве, и именно последнее, с точки зрения Д., должно освободить неповторимую индивидуальность бессознательного: "я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные" (Балль). В этом контексте Д. постулирует спонтанность ("мысль рождается на устах", по словам Тцары) как единственно адекватный способ творческого самовыражения: "можно стать свидетелем возникновения членораздельной речи. Я просто произвожу звуки. Всплывают слова, плечи слов, ноги, руки, ладони слов. Стих - это повод по возможности обойтись без слов и языка. Этого проклятого языка, липкого от грязных рук маклеров, от прикосновений которых стираются монеты. Я хочу владеть словом в тот момент, когда оно изчезает и когда оно начинается" (Балль). Собственно, самое дада и есть не что иное, как "траектория слова, брошенного как звучащий диск крика" (Тцара). В идеале акт творчества есть акт творения собственного, личного, не претендующего на общечеловеческую универсальность (авторского), равно как и не претендующего на хронологическую универсальность (одноразового) языка: "У каждого дела свое слово; здесь слово само стало делом. Почему дерево после дождя не могло бы называться плюплюшем или плюплюбашем? И почему оно вообще должно как-то называться? И вообще, во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... - общественная проблема первостепенной важности" (Балль). - Горизонт Д. неизбежно сдвигается: идеалом выступает уже не просто вышедшая из-под дискурсивного контроля спонтанность, порождающая собственный (ситуативный и сиюминутный) язык, но спонтанность внеязыковая, обнаружившая под сброшенной рациональностью

первозданность ("активную простоту", по Тцаре), понятую в Д. как подлинность: "слово "Дада" символизирует примитивнейшее отношение к окружающей действительности, вместе с дадаизмом в свои права вступает новая реальность. Жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни, которая без колебаний берется на вооружение дадаистским искусством" (Р.Хюльзенбек). В силу данных презумпций Д. ретроспективно оценивается постмодернизмом как предвосхитивший постмодернистский отказ от концепции языковой референции и идеи означивания (Кристева о "гетерогенности по отношению к значению и означиванию" в творческих "экспериментах дадаистов"). Игровое начало и спонтанность Д., реализующиеся в пространстве языковых жанров в переориентации с жесткой линейной логики на свободную ассоциативность ("рифмы льются созвучно звону монет, а флексии скользят вниз по линии живота" - Тцара), в невербальных художественных жанрах реализуют себя в технике коллажа (например, "автоматические рисунки" Г.Арпа или "мерцизм" К.Швиттерса, произвольно объединяющий в объемных конструкциях газетные полосы, деревянные фигуры, пучки волос, трамвайные билеты, драпировки из ткани, детские игрушки, предметы женского белья и др., руководствуясь единственно принципом спонтанности свободных ассоциаций). Осуществленное в рамках постмодерна конституирование коллажа в качестве фундаментального принципа организации как художественного произведения (конструкции), так и культуры в целом, во многом восходит к дадаистскому пониманию коллажа как пространства содержательно-ассоциативной свободы в задающем принципиальную несвободу от ассоциаций поле культурных смыслов (см. Нарратив). (См. также Украденный объект, Коллаж, Анти-психологизм.)

М.А. Можейко

ДАНТЕ Алигьери (Dante Alighieri) (1265-1321) - итальянский поэт общеевропейского и мирового масштаба, мыслитель и политический деятель позднего средневековья, гуманист, основоположник итальянского литературного языка. Перу Д. принадлежат: грандиозная философская поэма "Божественная комедия", фактически представляющая собою обзор всей предшествующей культурной традиции (как в проблемном, так и персональном планах); трактат "Пир" - первый прецедент ученой прозы на итальянском языке (volgare) и первое предренессансное произведение просветительской направленности, посвященное проблемам физики, астрономии, этики; трактат "О народном красноречии", написанный по-латыни и разрабатывающий поэтику и риторику романских языков (в первую очередь итальянского и провансальского); социально-философский трактат "Монархия", представляющий собою политико-утопическую модель общественного устройства; лирическое поэтико-прозаическое произведение "Новая жизнь"; многочисленные письма, канцоны, секстины, баллаты, эклоги и сонеты, отличающиеся изысканной строфикой. Родился во Флоренции в семье, происходящей, согласно преданию, из римского рода Элизеев, участвовавшем в основании Флоренции; праправнук Каччагвидо, участвовашего в Крестовом походе Конрада III, внук знаменитого гвельфа Беллинчоне. Вырос при мачехе, в 18 лет лишился отца, став старшим в семье, состоящей из двух сестер и брата. Ученик Брунетто Латини, юриста, писателя и переводчика (Аристотель, Вергилий, Овидий, Цезарь, Ювенал). Был женат (по решению родителей) на дочери своего политического врага Манетто Донати, отец четырех детей. Принадлежал к партии

Белых гвельфов, начиная с 1295 активно участвует в политической жизни Флоренции, играя значительную роль в Особом народном совещании при Капитане народа (Consiglio della Capitudino; ноябрь 1295 - апрель 1296); был избран одним из шести сави (ит. savi - мудрец) района Флоренции Сан-Петро; в 1296 был членом Совета Ста (главный финансовый орган республики); в 1300 - одним из семи приоров Флоренции. После падения белой сеньории Д. был наряду с другими лидерами Белых обвинен в baratteria, т.е. в злоупотреблении властью, и изгнан (январь 1302), в марте 1302 было вынесено дополнительное постановление относительно Д.: при его попытке вернуться во Флоренцию, пусть его "жгут огнем, пока не умрет". Д. является одним из организаторов 1-й муджеланской войны (в союзе с гиб-белинами), позднее жил в изгнании (Верона, Болонья, Равенна и др.), продолжая участвовать в политической деятельности. В 1313 посещает Париж с образовательными целями ("для усовершенствования знаний"). Приветствовал объединительные тенденции в политической жизни Италии и, в частности, избрание Генриха Люксембургского итальянским императором и его тезис о неразличении гиббелинов и гвельфов. Нежелавшая признать императора, Флоренция подверглась столь резкому осуждению Д. (письмо "злодеям-флорентийцам" от 01.03.1311), что Д. и его сыновья были исключены из Флорентийской амнистии. После соответствующего декрета Д. мог бы вернуться на родину, пройдя публичный обряд покаяния, но отказался от унизительной процедуры, предпочтя изгнание; в 1315 вновь был осужден на смерть сеньорией Флоренции вместе с сыновьями. В качестве посла правителя Равенны Гвидо де Полента в Венеции участвовал в заключении мира с республикой Сен-Марко. Возвращаясь из Венеции, заболел малярией и умер. Похоронен в Равенне (даже после объединения Италии в 19 в. Равенна не согласилась вернуть прах Д. во Флоренцию). В сфере философской мысли испытал влияние Аристотеля, схоластического аристотелизма и аверроизма, а также - отчасти - неоплатонизма, стоицизма и арабской философии. Специально изучал тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Скота Эриугены, а также Бернара Клервоского, Алана Лилльского и Сигера Брабантского. Аксиологическая система поэтики Д. генетически восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту (заключительная часть "Божественной комедии") и перипатетизму ("Пир"). Политическим идеалом Д., сформировавшимся в условиях перманентной гражданской войны, было единое светское государство - гарант мира и воплощение законности, - где будут ликвидированы сепаратизм и частная собственность на землю. Управление этим государством мыслится Д. согласно платоновской модели: решения монарха должны быть фундированы советами философа ("О вы, несчастные, ныне правящие! О вы, несчастнейшие, которыми управляют! Ибо нет философского авторитета, который сочетался бы с вашим правлением"). Оптимальное, с точки зрения Д., политическое устройство, с одной стороны, основано на презумпции мирового единства, а с другой - предполагает сохранение местного самоуправления и обеспечение свободы. Развитие этих двух тенденций должно, по Д., привести к "полноте времен", т.е. всеобщему благоденствию. Отрицание Д. так называемого "константинового дара" (т.е. передачи в свое время императором Константином большой территории Италии под юрисдикцию папы) вызвало острую реакцию со стороны церкви; по свидетельству Дж. Бокаччо, кардинал Бельтрандо дель Подисетто приказал сжечь рукопись "Монархии"; позднее, в 1329, он же призывал подвергнуть аутодафе останки Д. Доминиканским монахом Гвидо Ве-риани из Римини было написано сочинение против "Монархии", что в свою очередь, вызвало ответную реакцию со стороны Чино де Пистойя, Бартоло де Сассоферрато, Марсилио Падуанского, дав новый импульс развитию идей о гармоничном государственном устройстве. "Монархия" Д. вызывает острые споры вплоть до сегодняшнего дня; ее идеи подвергались толкованию с

романтических (объединение Италии в этнических границах), экстремистски националистических (мировая итальянская гегемония) и утопико-коммунистических (всеобщее государство всеобщего счастья) позиций; семантически социальная модель Д. открыта для трактовки с позиций идеала глобальной цивилизации с его презумпцией этнического полицентризма. Поэтическое творчество Д. ориентировано на полисемантический символизм (см. идеи "Пира" о наличии первого, т.е. исторического или буквального значения текста, служащего основой конституирования аллегорического и анагогического его значений). Вводимая Д. система персонификаций различных качеств личности и проявлений душевной жизни ("Я говорю об Аморе так, как если бы он обладал самостоятельным бытием... Амор не является субстанцией, но качеством в субстанции"), задает в культуре вслед за соответствующей системой персонификаций позднесредневековой галантной культуры (прежде всего "Романа о розе") вектор оформления интерсубъективного языка, посредством которого возможен предметный разговор о чувственной сфере. Центральным смыслообразом поэтики Д. является фигура Беатриче (итал. beatrice - дарующая блаженство; в "Новой жизни" прохожие с первого взгляда усматривали ее божественную красоту и достоинство: "не зная, как ее зовут, - именовали Беатриче"), чей реальный прообраз - дочь Фалько Портинари и жена банкира Симоне де'Барди, троюродная сестра мачехи Бокаччо. Семантика образа Беатриче восходит к семантике Донны в dolce stil nuovo и в куртуазной лирике: поэтика Д. конституирует образ Беатриче как воплощение абсолютной красоты и женственности, которые есть основа красоты, светящейся в других женских ликах (идея прекрасно передана иллюстрациями Эрнста Неизвестного к "Новой жизни"). Фактически красота Беатриче мыслится Д. в качестве красоты как таковой в субстанциальном ее выражении ("в ее красе предел природных сил"), - такая красота способна обновить природу тех, кто ею любуется, "ибо она чудесна" (отсюда - "Новая жизнь"), и причастность к ней означает моральное совершенствование и духовный взлет: "Прекрасна власть Амора, ибо от всего низкого обращает она намерения верного". Потому, характеризуя красоту Беатриче, Д. интерпретирует ее в куртуазной парадигме как импульс к божественному восхождению, аксиологически эквивалентному откровению: "Пусть воздадут Творцу благодаренье // Все, сопричастные ее путям". Это отражено и в цветовой символике поэтики Д.: во время первой встречи Беатриче, девятилетняя девочка, одета в пурпурно-красное - цвет грядущей страсти; во время второй встречи Беатриче в расцвете своей женской красоты, в ослепительно белых одеждах - символе невинности и чистоты ("Новая жизнь"); во время третьей, финальной встречи Беатриче, царица мира, предстает перед Д. в сияющем огненном одеянии ("Божественная комедия"), что в рамках восходящей к неоплатоникам световой символики христианства означает мудрость, славу Божью и совершенство. Семантика любви в этом контексте конституируется как семантика очищения и восхождения к Абсолюту (см. программную для Д. канцону "Мое три дамы сердце окружили...", где персонифицированные верховные добродетели - Справедливость, Правда и Законность, - гонимые и отверженные всеми, находят единственного друга в лице Амора). Значительным символом выступает у Д. и персонификация "сострадательной дамы", которая является "достойнейшей дочерью Повелителя Вселенной, которую Пифагор именовал Философией". Именно "Мадонна Философия" выступает у Д. вдохновительницей его духовных и интеллектуальных исканий, и в этом смысле образы "Мадонны Беатриче" и "Мадонны Философии" оказываются семантически эквивалентными: "За сферою предельного движенья // Мой вздох летит в сияющий чертог. // И в сердце скорбь любви лелеет Бог // Для нового Вселенной разуменья". Поэзия Д. сыграла большую роль в оформлении ренессансного гуманизма и в разворачивании европейской культурной традиции в

целом, оказав значительное воздействие не только на поэтико-художественную, но и на философскую сферы культуры (от лирики Петрарки и поэтов Плеяды до софиологии В.С. Соловьева). Исследование творчества Д. оформилось в настоящее время в специальную отрасль медиевистики - дантологию, изучению и популяризации его наследия посвящена деятельность специальных институтов и фондов (Итальянское Дантовское общество, например).

М.А. Можейко

ДАО (кит. - Бог, слово, логос, путь) - понятие древнекитайской философии, обозначающее то, что: не имея ни имени, ни формы; будучи вечно единым, неизменным, непреходящим, существующим от века; являясь неслышимым, невидимым, недоступным для постижения - неопределяемым, но совершенным; находясь в состоянии покоя и неизбывного движения; выступая первопричиной всех изменений, - является "матерью всех вещей", "корнем всего". Д. - ("всеединое" по Лао-цзы) - зависит лишь от себя самого: "человек зависит от земли, земля от неба (космоса), небо - от Д., а Д. - от себя самого".

А.А. Грицанов

ДАОСИЗМ - учение о дао или "пути вещей". Как особая система философствования возникает в Китае в 6- 5 вв. до н.э. Основоположником Д. принято считать Лао-цзы (много позже, в эпоху Тан - 7-9 вв. - был канонизирован как святой). Видными представителями Д. (4-3 вв. до н.э.) являлись Ян Чжу, Инь Вэнь, Чжуан-цзы и др. Согласно постулатам ортодоксального Д., только соблюдение естественных законов (дао) жизни позволяет человеку "сохранить в целостности свою природу". Лишь на этой основе представляется возможным постижение истины и овладение мудростью. (Д. как определенную схему философствования и Д. как религиозное вероучение, сформировавшееся к началу н.э., нельзя отождествлять.) Философские аспекты "аутентичного" Д. легли в основу китайских религиозных школ "Пути истинного единства" (2 в.), "Высшей чистоты" (4 в.), "Пути совершенной истины" (13 в.) и др. Философские подходы Д. в средневековом Китае разрабатывали Гэ Хун ("Мудрец, объемлющий простоту", 4 в.); Ван Сюаньлан ("Трактат о Сокровенной жемчужине", 6 в.); Тянь Цяо (комментарии к "Книге превращений", 10 в.). Канон текстов Д. ("Дао Цан") сложился к 12 в. В границах Д. нередко конституировались также и еретические, диссидентские теоретические системы, неоднократно оказывавшиеся идеологическим обоснованием крестьянских революций и гражданских войн в Китае. (См. Дао, Лао-цзы.)

А.А. Грицанов

ДАРВИН (Darwin) Чарльз Роберт (1809-1882) - британский естествоиспытатель, автор теории происхождения видов путем естественного отбора. Закончил

Кембридж (1831). Во время путешествия на корабле "Бигл" (1831- 1836) собрал огромный материал по ботанике, зоологии, палеонтологии и антропологии. Основные сочинения: "Путешествие натуралиста вокруг света" (1839), "Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь" (1869; первый набросок в 1842); "Изменение домашних животных и культурных растений" (т. 1-2, 1868); "Происхождение человека и половой отбор" (в двух томах, 1871), "Выражение эмоций у человека и животных" (1878), а также работы по геологии (об образовании коралловых рифов), редактирование фундаментального пятитомного издания "Зоология" (1839-1843). В "Происхождении видов..." Д. сформулировал пять видов доказательств эволюционной теории: 1) доказательства относительно наследственности и культивации с учетом изменений, полученных путем одомашнивания; 2) доказательства, связанные с географическим распределением; 3) археологически обоснованные доказательства; 4) доказательства, связанные со взаимным подобием живых существ; 5) доказательства, полученные из эмбриологии и на базе исследования рудиментарных органов. По мысли Д., многие полагают, что "каждый вид был сотворен один независимо от другого. Но мой образ мыслей более согласуется с тем, что известно из законов, запечатленных в материи Творцом: появление и распространение прошлых и нынешних обитателей мира обусловлено вторичными причинами, схожими с тем, что определяют рождение и смерть индивида. Когда я рассматриваю живые существа не как особые творения, а скорее как прямых потомков немногочисленных существ, живших давно, в первые века силлурийского периода, они представляются мне облагороженными". В своем учении Д. доказал несостоятельность креационистских представлений о сотворении видов, раскрыл единство растительного и животного мира, выявил основные закономерности и механизмы эволюции в живой природе, а также механизмы естественного и искуственного отбора, заложил основы селекции как биологической дисциплины. Д. совершил подлинно научную революцию в биологическом познании. Он разработал эволюционную картину живой природы, перестроил идеалы и нормы биологического объяснения, ввел в категориальный строй биологического и научного мышления концептуальный аппарат органического детерминизма. Объект биологического познания в теории Д. предстал как сложная иерархическая система, целесообразно приспособленная к неорганическим и органическим условиям существования в результате исторического развития. В категориальный аппарат дарвинского объяснения вошли понятия случайности, вероятности, неопределенности, целесообразности. К изучению закономерностей естественного отбора Д. были широко применены методы статистики и теории вероятностей. Принципы историзма, эволюционизма, относительного характера приспособительной целесообразности задавали обобщенную схему процедур исследования биологических объектов как развивающихся систем. Не рискнув изначально постулировать генетическую общность человека и человекообразных обезьян, Д. лишь в 1871 в первой главе книги "Происхождение человека и половой отбор", озаглавленной "Доказательства происхождения человека от какой-то низшей формы", зафиксировал: "Человек способен воспринимать от низших животных, например, определенные болезни. Этот факт подтверждает сходство их тканей и крови как структурное, так и композиционное, что можно увидеть и в микроскоп, и посредством химического анализа... Лекарства производят на них то же действие, что и на нас. Многим обезьянам по вкусу чай, кофе, алкогольные напитки, более того, я сам видел, с каким наслаждением они курят табак... Трудно переоценить моменты общего структурного соответствия в строении тканей, в химическом составе и конституции между человеком и высшими животными, особенно антропоморфными обезьянами... Человек и прямоходящие животные сложены по

общей модели, прошли те же примитивные стадии развития, сохранили общие черты. Поэтому мы смело можем говорить об общем происхождении. Только естественный предрассудок и высокомерие заставляют нас искать родство с полубогами. Однако не за горами день, когда покажется странным, что натуралисты, сведущие в сравнительной истории развития человека, могли когда-то верить в то, что человек создан одним актом творения". Идеи Д. послужили основой ряда концепций в системе социального знания (социал-дарвинизм и др.). По мысли Д., "вращающаяся по своим неизменным законам гравитации планета эволюционирует, начав с простых, чтобы прийти к бесконечно прекрасным и изумительным формам".

Е.В. Петушкова

ДВИЖЕНИЕ - понятие процессуального феномена, охватывающее все типы изменений и взаимодействий. В историко-философской традиции - с самых ее истоков - конституируются альтернативные трактовки Д.: от абсолютизирующего его релятивизма (начиная с Гераклита) до тотального его отрицания (начиная с элеатов). В философских учениях, постулирующих онтологический статус Д., последнее трактуется в качестве атрибутивной и универсальной характеристики оснований бытия (по Аристотелю, "познание движения необходимо влечет за собой познание природы"). В рамках материализма Д. было понято как способ существования материи (Толанд, Дидро, Гольбах, Энгельс, Лукач, отчасти М. Борн, Х. Альвен). В философии Лейбница и Гегеля были высказаны взгляды на Д. не как на механическое перемещение, но качественное изменение, реализуемое в нелинейном механизме разрешения противоречий. Д., предполагающее качественную трансформацию движущегося объекта, может иметь двоякую направленность: накопление негэнтропийного потенциала и повышение уровня сложности системной организации движущегося объекта, усложняющее и дифференцирующее его связи со средой (прогресс), с одной стороны, и соответственно снижение негэнтропийного потенциала и упрощение внутренней и внешней структуры объекта (регресс) - с другой. В рамках современной науки Д. понято в контексте его связи с феноменами пространства, времени и энергии (специальная и общая теория относительности), выявлено онтологическое содержание сформулированных еще античной философией апорий, связанных с пониманием Д. (единство континуальности и дискретности Д., Д. элементарной частицы без траектории и др.). В контексте европейской культуры понятие Д. является аксиологически акцентированным, что находит свое выражение в его семантической дифференциации (Д. как "изменение вообще"; направленное Д. как развитие; прогресс и регресс как варианты развития и т.д.). В отличие от этого понятие покоя конституируется в европейской традиции в качестве моносемантического (ср. с альтернативной ситуацией традиционной восточной, - в частности, древнеиндийской - культуры, фиксирующей пять различных видов покоя, с одной стороны, и Д. как таковое - с другой).

М.А. Можейко

ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ теория - распространенное в средние века философское предположение о принципиальной возможности интеллектуальной ситуации, в границах которой научное положение (тезис) может одновременно выступать как истинное и как ложное (в зависимости от собственного мировоззренческого, концептуального, парадигмального и идейного контекстов). Д.И.т. сложилась в русле обоснования процедур рационального истолкования религиозных догматов. Предполагалось, что философские истины не обязательно являются таковыми с теологической точки зрения. Последняя же по определению является господствующей. Конструктивное преодоление Д.И.т. началось после ее переосмысления в учении П. Помпонацци.

А.А. Грицанов

ДЕИЗМ (лат. deus - Бог) - философская парадигма синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога. Конституируется в контексте классической культуры западного типа, фундированной метафизической презумпцией логоцентризма (см. Логоцентризм, Логос, Метафизика), предполагающей, в свою очередь, опору на презумпцию наличия субъекта, сознательное целеполагание которого стоит за любыми феноменами внешней упорядоченности (см. Автор). В этом отношении в рамках западной культурной традиции (на протяжении всей истории ее эволюции - вплоть до 20 в.) Д. сохраняет свои позиции как парадигма религиозной веры (см. Вера), типичная для естествоиспытателей: если 19 в. репрезентирован в этом отношении позицией Ч.Дарвина ("Мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума - это указание на его Творца"), то 20 в. - позицией А.Эйнштейна ("Основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя"). Согласно Д., Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного "первотолчка"), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам. Соответственно в качестве семантически акцентированных доказательств бытия Божьего в Д. выступают, в первую очередь, космологическое и, отчасти, телеологическое, актуализируя в Д. идею предустановленной гармонии. Д. противостоит - в плане осознанной оппозиции - теизму как основанному на презумпции предельной персонификации Бога, концепции диалогичности отношений человека с Богом (концепция откровения) и идее теургии (лат. theourgyia - боготворчество) как чудодейственного вмешательства Бога в мир, а также - объективно - пантеизму и атеизму. Семантическим центром и исходным пафосом Д. выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику ("разумное начало") эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно Д., познавательный процесс также фундирован изначально заложенным в человека Богом и - применительно к индивиду - врожденным "разумным началом" и ориентирован на постижение четырех ступеней истины: 1) онтологически трактуемая истина как самотождественность объекта ("истина вещи"); 2) феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности ("истина явления"); 3) логически

трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату ("истина понятия"); 4) гносеологически трактуемая истина как "правильное рассуждение о вещах" ("истина разума"). Как оформленное и рефлексивно осознающее свои основания направление философской мысли Д. возникает в контексте европейской традиции Просвещения. Основоположник - английский философ и политик - дипломатический деятель - лорд Х.Ч. Чербери (1583-1648), сформулировавший в "Трактате об истине" (1624) основные принципы Д. как "естественной религии" ("религии разума"): существует Абсолют как трансцендентный миру и безличный, и существует воздаяние за земную жизнь в загробном мире (онтологические принципы); Абсолют должно чтить, и лучшим способом сделать это является праведная жизнь ("добродетель и благочестие"), а в качестве искупления грехов выступает раскаяние (этические принципы). Максимальное влияние и распространение Д. относится к 18 в. Возник и был популярен в Англии (Дж. Пристли, Толанд, А. Коллинз, М. Тиндаль, А. Шефтсбери, Болинброк и др.), Франции (Вольтер, отчасти Руссо), Германии (Лейбниц, Лессинг и др.), а также США (Т. Джефферсон, Б. Франклин, И. Аллен и др.) и России (М.В. Ломоносов и некоторые декабристы: И.Д. Якушкин, А.П. Барятинский, П.И. Борисов, Н.А. Крюков и др.). Рефлексивному мета-анализу феномена Д. посвящены специальные работы Юма ("Диалоги о естественной религии", 1779) и Канта ("Религия в пределах только разума", 1793). Традиционно связываясь с идеологией Просвещения, семантическая парадигма Д., однако, имеет глубокие корни в европейской традиции и может быть обнаружена - в различных своих модификациях - уже в средневековой культуре, где типологическим коррелятом гносеологической установки Д. (вне проблемы интерпретации бытия Божьего) выступает концепция "двойственной истины" (см. Схоластика). Практически изоморфная Д. семантическая структура может быть зафиксирована и в традиции древнегреческой философии, а именно в рамках натурфилософских моделей космогенеза, мыслящих творческое мировое начало (Логос у Гераклита, Нус у Анаксагора и др.) в качестве инициирующего космический процесс и не оказывающего на него в дальнейшем детерминационного влияния (см. раздел "Техноморфная модель космического процесса" в статье Античная философия). Внутренняя парадоксальность Д., вдохновленного в своем возникновении когнитивным пафосом сциентизма, заключается в том, что при последовательно логическом движении внутри своей системы координат Д. приходит к идее об ограниченности познавательных возможностей разума и необходимости - при постижении Абсолюта - подкрепления рациональных усилий интуитивным "одобрением сердца" ("Д. чувства" Руссо). Несмотря на эту противоречивость, Д. оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма (см. Дуализм), то по крайней мере конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма: по оценкам Руссо, вне системы Д. "я буду жить без утешения /т.е. вне открываемой Д. перспективы когнитивного оптимизма - М.М./ и умру без надежды /т.е. вне открываемой Д. перспективы вечной жизни - М.М./ ...Я стану несчастнейшим созданием". Парадигма Д., доминируя в религиозном сознании интеллектуалов первой половины 20 в., во второй его половине оказывается серьезно потесненной благодаря идеям неодетерминизма и спонтанной самоорганизации (см. Синергетика, Неодетерминизм), что находит свое концептуальное выражение в оформляющейся в современной постмодернистской философии парадигмальной фигуре "смерти Бога" (см. "Смерть Бога", Постмодернизм). (См. Демиург.)

М.А. Можейко

ДЕЙК (van Dijk) Тойн А.ван (р. в 1943) - голландский ученый, специалист по исследованиям дискурса (см. Дискурс). Профессор амстердамского университета, в настоящее время работает на должности профессора в университете Помпо Фабра, Барселона, Испания. Почетный доктор университетов Буэнос-Айреса и Тукума, Аргентина. В 1967 получил диплом об окончании Открытого университета г. Амстердам по специальности "французский язык и литература", в 1968 - амстердамского университета по специальности "литературная теория". В 1972 защитил в амстердамском университете докторскую диссертацию по теме "Некоторые аспекты грамматики текста". После непродолжительной работы в области литературной теории начал работать над развитием идей грамматики текста, утверждая, что в качестве фундаментальной единицы функционирования языка и грамматики следует рассматривать не предложение, а текст как целостное образование. В рамках этой работы Д. разработал теорию внутритекстовой связи, а также осмыслил понятие "макроструктура", имеющее непосредственное отношение к глобальному значению (содержанию) и основной теме текста. Книга Д. "Текст и контекст" (Лондон, 1977) содержит его основные идеи по грамматике текста. Уделяя большое внимание изучению семантики дискурса, Д. внес значительный вклад в изучение прагматики дискурса, введя в исследовательский оборот понятие "макроуровневый речевой акт". Часть работ Д. по дискурс-прагматике были впоследствии опубликованы в его книге "Прагматика дискурса" (Берлин, 1981). С 1974 фокус внимания Д. перемещается на проблемы психологии текстового воспроизводства. Данные исследования Д. осуществляет в сотрудничестве с В.Кинчем (W.Kintsch) из университета Колорадо, Булдер, США. В своей совместной книге "Стратегии понимания дискурса" (Нью-Йорк, 1983) авторы предложили "стратегический" подход к ментальным процессам и репрезентациям, вовлекаемым в речепроизводство и восприятие. В данной книге было также уделено внимание понятию "модель ситуации", определяемому как ментальная репрезентация событий, о которых ведется речь в тексте: понимание текста изначально означает, что рецепиент создает ментальную модель событий, о которых повествует текст. В 1980 Д. начинает работу над долгосрочным исследовательским проектом, посвященным дискурсу и расизму. Целью этого проекта явилось описание того, как говорит, пишет и думает о других (иммигрантах, национальных меньшинствах и беженцах из неевропейских стран) белый европеец. В данном проекте было уделено внимание изучению каждодневных бесед и повествованию соответствующих историй, газетным новостям, учебникам среднеобразовательных школ, научной речи, политическому дискурсу (особенно парламентским дебатам) и корпоративному дискурсу. Основными книгами, опубликованными в рамках этого проекта, явились: "Предрассудки в дискурсе" (Амстердам, 1984), "Коммуницирование расизма" (Лондон, 1987), "Расизм и печать" (Лондон, 1991), "Дискурс элиты и расизм" (Лондон, 1993). Вместе с Р.Водак (R.Wodak) Д. редактировал книгу о роли известных европейских политиков в воспроизводстве (анти-) расизма: "Расизм наверху" (Клагенфурт, 2000). Наиболее часто изучаемый Д. жанр - новости печатных СМИ. В своих книгах "Новость как дискурс" (Нью-Йорк, 1988) и "Анализ новостей" (Нью-Йорк, 1988) он предлагает теорию глобальных структур новостных репортажей, а также исследование области понимания и запоминания новостных репортажей. В вышеупомянутой книге "Расизм и печать" демонстрируется то, как средства коммуникации становятся частью воспроизводства тех или иных идеологий. С середины 1990-х Д. принимает участие

в новом проекте: изучение отношения между дискурсом и идеологиями. Основной тезис первой из четырех задуманных книг - "Идеология" (Лондон, 1998) - заключается в том, что идеологии суть фундаментальные (аксиоматические) верования группы. В 2000 Д. начал работу над следующей книгой этой серии с рабочим названием "Социальное познание и идеология". Для того чтобы пропагандировать изучение дискурса, Д. выступил главным редактором четырехтомного издания "Справочник по дискурс-анализу" (Лондон, 1985), а позднее - двухтомного издания "Изучение дискурса" (Лондон, 1997). В последние годы (после 1995) Д. присоединился к интеллектуальному движению, получившему название "Критический дискурс-анализ". Д. явился также основателем и редактором нескольких научных газет: "Поэтика", "Текст, дискурс и общество", "Дискурс-исследования". Д. часто выступает с докладами во многих странах (особенно Латинской Америки и в Испании). Книги Д. в большинстве своем переведены на испанский язык, а также часть книг переведена на русский, китайский, португальский и др.

Teun A. Van Dijk (пер. И.Ф. Ухвановой-Шмыговой)

ДЕКАДЕНТСТВО (франц. decadence - разложение, упадок) - понятие исторической, историко-философской и историко-культурной традиций, используемое при описаниях циклических процессов жизни цивилизаций. Стало распространенным и получило определенную научную респектабельность после выхода в свет работы Монтескье "Рассуждения о причинах величия и падения римлян". Выступая как распространенная характеристика периодов "заката" политических, эстетических, нравственных и др. явлений, понятие "Д." подразумевает неизбежную смену данного состояния общества периодом революционных потрясений, ведущим к его саморазрушению. Дискурс художественного творчества эпох Д., как правило, обращен к личности, к трагизму ее бытия, к ее предощущениям социальных катаклизмов.

А.А. Грицанов

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя - Картезий; Renatus Cartesius) (1596-1650) - французский философ, математик, физик, физиолог. Автор многих открытий в математике и естествознании. После окончания одного из лучших учебных заведений тогдашней Франции - основанной иезуитами коллегии Ла Флеш, служил вольнонаемным офицером, в 1629-1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: "Рассуждение о методе" (1637), "Метафизические размышления" ("Размышления о первой философии...") (1641), "Начала философии" (1644), "Страсти души" (1649). Д. - один из основоположников "новой философии" и новой науки, "архитектор" интеллектуальной революции 17 в., расшатавшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Не только конкретные положения декартовской метафизики и научные открытия Д. оказали влияние на развитие философии и науки: сам освобождающий дух декартовской философии с ее опорой на собственный разум, требованием

очевидности и достоверности, стремлением к истине и призывом брать за нее ответственность на себя (вместо того чтобы некритически полагаться на обычай, традицию, авторитет) был воспринят философами и учеными разных стран и поколений. Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Д., истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, Д. решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: "не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира". Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, Д. ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым следует руководствоваться для достижения истины. Придавая большое значение опыту, Д. понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важнейшие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (напр., свободу воли), мы, по Д., постигаем именно "на опыте". Как раз на такого рода опыт, к-рый каждый может испытать на себе, Д. часто указывает как на конечную точку отсчета, где непосредственной достоверностью собственного опыта обрубаются ненужные дискуссии и вербальные затруднения. А призыв обратиться к "книге мира", в противоположность "книжной учености", отнюдь не призыв обращаться к непосредственному восприятию, случайному опыту и основывать знание на нем. Получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предваряться радикальной работой сознания, разума над самим собой. Это признавал и безусловный сторонник опытного познания Ф. Бэкон: "не в самих вещах, которые вне нашей власти, возникает трудность, но в человеческом разуме, в его применении и приложении, а это допускает лекарство и лечение". Д. предлагает "лечить" разум с помощью радикального сомнения. Открыв явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Д. принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т.д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептично (не довольствуется указанием на недостоверность знаний), оно является методическим приемом, направленным на пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде знаемое под вопрос, Д. ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто, столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самим образцом истины. Проведенное до конца радикальное сомнение (обрезавшее все обусловливания, все внешние отсылки), оказывается самореферентным, упирающимся в несомненность самого себя и существования того, кто это сомнение осуществляет. Факт сомнения открывается в своей необходимой связи с фактом существования сомневающегося, здесь проявляется со всей наличной очевидностью цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта: сомневающийся (мыслящий), в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать. И абсолютно несомненным началом, моделью истины для Д. оказывается положение "я мыслю, следовательно, я существую" (cogito ergo sum). Так как "я" в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Д. здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов "субстанций": "мыслящей", факт существования к-рой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и "протяженной", доказательство существования которой он дает, исследуя cogito. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований - сознания (мышления) и делает его доступным для анализа и

реконструкции. Cogito Д. открывает рефлексивное измерение сознания в его доступной непосредственному осознанию полноте: "Под словом мышление (cogitatio) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить". Воспринимаемое, ощущаемое, чувствуемое, желаемое и т.д. фиксируются Д. на уровне рефлексивных эквивалентов и рассматриваются как принадлежащие достоверности cogito. Если видящий нечто заключает о существовании видимого, то в этом он может ошибаться, но отсюда с полной очевидностью следует, во-первых, что имеется сама идея этого видимого, а во-вторых, что видящий (осознающий, "мыслящий", что он видит) существует. Измерение cogito выявляет индивидуально-личностное присутствие мыслящего, сознающего в знании (а "знающего" в жизненной практике: "я всегда горячо желал научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни"). Уже у Д. (позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциализм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает). Однако cogito Д. принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприродной мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно домогающегося и стремящегося "к чему-то лучшему, чем я сам", постигаю, что существует Бог. Д. озабочен проблемой: как может конечное, ограниченное, несовершенное существо претендовать на объективность, необходимость и универсальность своих познаний? В этом контексте им вводится причастность человека к некоему превосходящему и усиливающему его возможности континууму сознания, в который он попадает и по законам которого движется "всегда, когда мыслит", когда он "рождается" (и "сохраняется") в качестве "мыслящей субстанции". Обоснование бытия Бога необходимо Д. для утверждения возможности истинности нашего познания: "Бог - не обманщик", поэтому то, что мы постигаем "естественным светом" нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие "врожденные идеи" и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма). При помощи "естественного света" разума мы можем актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т.д., а также признать истинными положения типа: "свершившееся не может быть несвершенным", "две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой" и т.д. Эти идеи и истины, не порожденные нами и не полученные от внешних объектов, являются теми формами, в к-рых мы воспринимаем собственные мысли и в которых нам может быть дан опыт. "Врожденные идеи" Д., как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности знания, т.е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности. Для создания своего рационалистического метода объективного познания (что являлось одной из важнейших задач декартовской философии), Д. было необходимо найти, выявить сам "материал" мысли, посредством которого сознание сегментирует, артикулирует существующее и строит упорядоченное, рационально контролируемое понимание его. Подчеркивая, что вещи по отношению к интеллекту должны рассматриваться иначе, чем по отношению к их реальному существованию, Д.,

предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуры своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Вдохновляясь строгостью математического познания, Д. вводит понятие "простых вещей", вещей "абсолютнейших", которые не могут быть далее разложимы, делимы умом. "Вещи" в этом контексте у Д. - исходные, элементарные идеи, из сочетания которых строится знание. "Говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо". Все достоверное знание, доступное человеку, заключается, по Д., в отчетливом усмотрении интуицией (или "естественным светом" разума) интеллектуальной сущности "простых вещей", а затем того, как посредством дедукции, путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более сложные и отдаленные следствия. Для того чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранялась достоверность связи всех звеньев, необходима энумерация - полный обзор и перечень всех ходов рассуждений. Декартовская методология, как эксплицированная в его "правилах", так и имплицированная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. Видимая "простота" метода опирается на сложные философские допущения, предложенные Д. Предполагается, что "материал" работы мысли, синтезов сознания может быть полностью осознан, рефлексивно обработан (возникает конструкция "я знаю, что я знаю", т.е. знание какого-либо предмета предполагает осознание этого знания и понимание того, из чего и как мысль синтезирует предмет знания). Весь процесс мышления представлен в специальных, от начала и до конца контролируемых формах, и поэтому может держать на себе непрерывность и общезначимость опыта, однозначно воспроизводиться в любой точке пространства и времени. Выраженное в таком подходе стремление исключить из мысли все случайное, стихийно сложившееся, все, могущее быть источником неясности или заблуждения, и представить ее саму в качестве полностью ответственной за себя, основывается на определенных онтологических допущениях, касающихся "я", cogito (или того, что сейчас принято называть субъектом). Здесь Д. имеет дело не с эмпирическим, а с "чистым" сознанием - сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях). Выбор истины в качестве цели, перевоссоздание себя на основе абсолютных достоверностей, удержание мышления в режиме наличной очевидности, в границах ясного и отчетливого понимания - результат свободного волеизъявления мыслящего. Все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), отмечаемые нами у себя, Д. относит "к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой - в определении волей". Воля, будучи свободной и более обширной, чем ум ("одна только воля, или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не постигаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной"), при неправильном применении способна приводить нас к заблуждениям. Учение Д. о воле, подчеркивая индивидуально-личностные основания мышления, вносит индивидуацию, авторство и ответственность в самое сердце познания, ибо любое знание, любое полагание реальности, по Д., достроено, доопределено актом воли. Достоверность, объективность, истина (хотя и имеют трансцендентные гарантии) устанавливаются и держатся только благодаря индивидуальному усилию. Именно безграничная свобода воли является у Д. метафизической основой возможности очищения сознания и перевоссоздания его в качестве автономного. Не столько с

целью утверждения реальности существования мира и человеческого тела (в чем, по выражению Д. "никогда не сомневался ни один здравомыслящий человек"), сколько для последовательного выполнения своей философской задачи: исследования различных способов данности существующего сознанию. Д. выводит доказательство реальности существования "протяженной субстанции", "материальных вещей" из анализа свойств "субстанции мыслящей" (из наличия в ней способностей представлять и чувствовать, указывающих на действительность телесных вещей). "Субстанцию" Д. определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Д., только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь "в обычном содействии Бога", могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. Строго говоря, по Д., имеются не две субстанции, поскольку он отмечает, что каждый из нас как мыслящий "реально отличается от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции", существуют два типа субстанций - "вещей", которые реально различны и которые можно рассматривать либо в качестве "мыслящих" (не постигаемых с помощью представления, нематериальных, непротяженных, неделимых), либо в качестве "протяженных в длину, ширину и глубину" (постигаемых с помощью способностей представлять и ощущать, немыслящих, делимых, имеющих фигуру, движение, определенное расположение частей). Объясняя свое различение "субстанций", Д. ссылается на наши возможности понимания: у нас имеются три рода идей, или "первичных понятий", - понятие о душе как мыслящей, о теле как протяженном и третье, особое понятие - о единстве души и тела. Вся человеческая наука, по Д., состоит в "хорошем различении" этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Декартовское различение субстанций (т. наз. дуализм) фиксирует реальность существования как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Д., требуется прежде всего "чистота" (несмешение) принципов их описания. Введение "мыслящей субстанции" (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Д. не отрицает ни наличия у человека тела (к-рое, если его понятие полностью отчленить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как "автомат"), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего нам "как животным". Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, ума), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму - на этом строится этика и "прагматика" Д. - следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизиров. имени Д.) - термин, которым обозначают учение Д., а также направление в философии и естествознании 17-18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Д. Метафизика Д. с ее строгим различением двух типов "субстанций" послужила исходным пунктом концепции окказионализма (см. Окказионализм). Идеи механико-математической физики и физиологии Д. оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Д. послужил основой для разработки А. Арно и П. Николем т.н. логики Пор-Рояля ("Логика, или Искусство мыслить", 1662). К великим "картезианцам" причисляют Спинозу и Лейбница. Учение Д. явилось одним из источников философии Просвещения. Д. принадлежит к числу тех мыслителей, к-рые являются постоянными "собеседниками" последующих поколений философов.

Многие идеи Д. в трансформированном виде продолжают жить в философии 20 в. (феноменология, экзистенциализм и др.). Его метафизика, рационализм, учение о cogito находятся в центре непрекращающейся полемики современной философии с классическим рационализмом; критически соотносясь с ними, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Хайдеггер, Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции.

Е.А. Алексеева, Т.М. Тузова

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (лат. перевод греческого слова "анализ") - направление постструктуралистского критицизма, связываемое с работами французского философа Деррида. Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западно-европейской метафизики, Д. имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового. Д. постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей инте-риоризации не случайно является для нее главной. Критика основополагающих концептов традиционной философии (в границах которой - несмотря на непосредственное влияние на становление деконструктивизма - для Деррида остаются и Ницше, и Фрейд, и Гуссерль, и Хайдеггер) - "присутствия", "действительности", "тождества", "истины" - исходит из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслью, не-мыслимым. Эта репрессивная интенция, лежащая в основании западно-европейской культуры, обозначается Деррида как логоцентризм. (Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма суть пафосная программа Д.) Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности, или присутствия, задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей "мобильной армии метафор". Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличенности онтологизированных абсолютов или трансцендентальных означаемых, но аналитика на уровне означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. (По мысли Деррида, главный вопрос Д. - это вопрос перевода.) Процедура "вслушивания" в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представленная, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается стратегией differance - "первописьма", предшествующего самому языку и культуре, отпечаток которого несет на себе "письмо" - то есть та динамика не-данного, гетерогенного, которое обнажается при разборке идеологического каркаса, тотализирующего текст. По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (мир presence) и мир человеческого существования (мир differance - мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами "истирания" Бытия и ликвидацией любых следов присутствия человека). В "письме" центризму традиции, свертыванию игр означивания в

некоторую незыблемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение "рассеяния" значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу differance, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры, она подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту. Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта "инвагинации", внедренности, привитости одного текста другому, бесконечного истолкования одного текста посредством другого. По мысли Деррида, "деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом". Практика Д. носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил "разборки". Деррида доказывает, что для нее уязвимо практически любое философское произведение - от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же время концепция "письма", по сути, ориентирована на модернистские произведения от Малларме до Батая (само понятие "письма" имеет аналогии со стилем авторов "высокого модерна") и, таким образом, деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда. Двигаясь "от апофатического к апокалиптическому и от него - к мессианизму", Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия: шесть предшествующих попыток аналогичного толка (трех мировых религий, Маркса, Беньямина и Хайдеггера) явно не удались (Ж.Капуто). К Д., выступающей одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему - "неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка"), и литературно-критическим течением, пытающейся сблизить, в пределе - слить Философию и Литературу, непосредственно примыкают направления франко-американской "новой критики" в лице П. де Мала, Х.Блума, Ф.Соллерса, Кристевой и др.

А.А. Горных, А.А. Грицанов

ДЕЛЕЗ (Deleuze) Жиль (1925-1995) - французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944-1948). Профессор в университете Париж-VIII (1969-1987). Покончил жизнь самоубийством. Основные работы: "Эмпиризм и субъективность" (1952), "Ницше и философия" (1962), "Философская критика Канта" (1963), "Пруст и знаки" (1964), "Бергсонизм" (1966), "Захер-Мазох и мазохизм" (1967), "Спиноза и проблема выражения" (1968), "Различение и повторение" (1968), "Логика смысла" (1969), "Кино-1" (1983), "Фрэнсис Бэкон: логика чувства" (1981), "Кино-2" (1985), "Фуко" (1986), "Складка: Лейбниц и барокко" (1988), "Критика и клиника" (1993) и др.; совместно с Гваттари - двухтомник "Капитализм и шизофрения": том первый - "Анти-

Эдип" (1972), том второй - "Тысячи Плато" (1980); "Кафка" (1974), "Что такое философия?" (1991). В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до И.Канта, а с другой - использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. (Последняя книга Д. должна была называться "Величие Маркса".) Согласно Д., подлинно критичная философия весьма редка: ее можно именовать "натуралистической" (как отвергающую все сверхъестественное) традицией. Подробно изучая историю философии, Д. стремится отыскать философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Гегеля. Это - Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше и Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. По духу своему Д. - посткантианец. Вслед за "трансцендентальной диалектикой" Канта он отвергает идеи души, мира и Бога: никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я, тотальности вещей и первопричины данной тотальности. Реставрация метафизики, поколебленной критикой Канта, обозначается Д. как "диалектика". Диалектика посткантианства, обожествляет человека, возвращающего себе всю полноту, ранее приписываемую Богу. Так, по мысли Д. ("Ницше и философия"), "разве, восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, то есть место?". Философия Д. представляет собой основную альтернативу другому варианту постструктурализма - "деконструкции" Деррида. В отличие от последнего, Д. уделяет гораздо меньше внимания лингвистике и вводит понятие доиндивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего. По мысли Д., мыслители, представляющие "номадическое мышление" (см. Номадология), противостоят "государственной философии", которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По Д., наиболее крупные философские работы служат порядку, власти, официальным институтам, выстраивая все и вся по ранжиру, соответствующим образом распределяя атрибуты между разнообразными субъектами. Профессиональная иерархия организована в соответствии с "первым безгипотетическим принципом": каждого тем выше, чем он сам ближе к этому принципу. "Номадическое мышление" же предлагает распределять атрибуты анархически: имеется в виду не разделение между вещами совокупности сущего, при котором за каждым закрепляется его идентичность исключительной области, а - напротив - отображение способа, посредством которого вещи рассеиваются в пространстве "однозначного и неделимого", расширительно трактуемого бытия. Именно таким образом кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир. Таковое "распределение сущности" и в пределе "безумия", по Д., неподвластно какому-либо централизованному управлению либо контролю. С точки зрения Д., номадическое мышление противостоит оседлому или седентарному распределению атрибутов, сопряженному с мышлением классического мира. Последнее Д. именует "философией представления", полагая, что ее миру - миру классическому - еще предстоит "романтический бунт". "Философия представления", по мысли Д., подчинена господству принципа тождества, меты которого обнаруживаются в итеративной приставке "re-" слова "representation" ("представление"): все наличествующее (present) должно быть представлено (re-presente), чтобы оказаться снова обнаруженным (re-trouve) в качестве того же самого (см. также Итеративность). Как подчеркнул Д., в границах такой философии неизвестное выступает не более чем еще не признанным известным; различие как

таковое в принципе располагается вне ее пределов. По мысли Д., различие между находить и снова находить суть интервал между опытом и его повторением. Проблема повторения, таким образом, оказывается для Д. одной из центральных: при совершенном повторении (серийное производство одного и того же) рационалистическая философия с большим трудом фиксирует отличие. Явления повторения оказываются ключом к пониманию различия. Поэтому, резюмирует Д., непродуктивно определять повторение посредством возврата к тому же самому, через реитерацию тождественного: повторение, по Д., есть продуцирование различия - продуцирование, дающее различию существование, а позже "выставляющее его напоказ". Д. акцентирует разницу "различия" как такового и "просто концептуального различия". Последнее, согласно мысли Д., суть различие в рамках тождества. Понятие же различия как "бытие чувственного" должно позволить мыслить не только различие в тождестве, но также и различие между тождеством и не-тождеством. Д. до определенных пор следует логике Канта: подлинное различие - это не то различие, которое можно обнаружить между двумя понятиями (как двумя идентичностями), но различие, вынуждающее мышление ввести различие в собственные тождественности, и тем самым, особенность - в общие представления, точность - в понятия. Истинное различие есть различие между понятием и интуицией (по Канту, единичным представлением), между умопостигаемым и чувственным. Тем самым, у Канта философия различия предстает как своеобразная теория чувственного, понятого в качестве разнообразного ("различное a priori", объект чистых интуиций). При этом Кант осмыслял разнообразие a priori, т.е. то, что выступает общим для всех интуиций; это, согласно Д., уже была идея не-концептуального тождества, но отнюдь не идея не-концептуального различия. Д. отмечает, что теория чувственности a priori по определению своему направлена на всякий возможный опыт: акцентированно любой опыт будет иметь место здесь и теперь. Тем не менее "Трансцендентальная эстетика" не фиксирует, по Д., внимания "на реальном опыте в его различии с просто возможным опытом". Суть дела, согласно Д., в том, что существует различие между: 1) тем, что мы заранее, еще до того как объект нам предстает, знаем о феномене, и 2) тем, что мы должны узнать о нем a posteriori, т.е. тем, что мы никаким образом не могли предвидеть a priori. "Трансцендентальная эстетика", согласно Д., описывает то знание, которым мы всегда заранее обладаем, дабы получить опыт, и которое мы снова в нем обнаруживаем. В то же время, по Д., есть различие между представлением, данным заранее, а затем вновь обретенным, и собственно представлением. Как отмечает Д., "различие не есть отличное. Отличное есть данное. Но различие - это то, через что данное есть данное". (Различие между понятием и интуицией - единичным представлением - может трактоваться как концептуальное или не-концептуальное; философия в таком контексте окажется, согласно Д., либо диалектической, или эмпиристской.) В итоге Д. выставляет рамку глубины эмпиристского вопрошания: эмпирическое в опыте - это явно a posteriori, то, что именуется "данным". Теория опыта, по мнению Д., не имеет права не затрагивать его априорных условий. По убеждению Д., "то, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями doxa /мнения - А.Г./, но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (то есть формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной "врожденной"?.. Ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом

случае мы либо получаем уже готовым и в "первичном" смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы оставляем в стороне генезис и полагание, ограничившись только сферой трансцендентальных условий... Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправдано, поскольку условия реального объекта знания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия... была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики... Но такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой нас ставит каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств - либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная форма...". По версии Д. ("Ницше и философия"), интеллектуальная критика являет собой постоянное генерирующее дифференциацию повторение мышления другого. В этой же книге Д. писал: "Философия как критика говорит о самой себе самое позитивное: труд по демистификации". Критика "по определению" противопоставляется им диалектике как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление всегда содержит в себе различие. Свою диссертацию, опубликованную в 1968, Д. начал с определения принципиальных моментов, конституирующих основание "духа времени" ("онтологическое различие", "структурализм" и т.п.). Д. отмечает: "Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различение и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия". Характеризуя собственное философское ученичество в процессе обретения официального философского образования, - по Д., "бюрократии чистого разума", находящегося "в тени деспота", т.е. государства, - Д. писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии - это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который при том оказался бы еще и чудовищем". Смысл философствования, согласно Д., - свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что "пред-даны", "пред-существуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), обозначающими то, что еще не вошло для человека в объектный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, - короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину". Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое", расчленение образов вещей и явлений, доселе трактовавшихся концептуально целостными, наряду с изобретательством (см. Возможные миры) разноаспектных образов и смыслов вещей и явлений, даже еще не ставших объектами для человека. Главное в философском творчестве, с точки зрения Д., - нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни. По мнению Д., смыслы порождаются - и порождаются Событием. (См. Событие.) Стратегию же философского преодоления парадигм трансцендентализма и феноменологии Д. усматривал в сфере языка как, в первую очередь, носителя выражения. Как полагал Д., "логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается - давно уже в открытом море, как говорил

Лейбниц". С точки зрения Д., "о характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Теория "номадических сингулярностей", предлагаемая Д. уже в "Логике смысла", была направлена против классической субъектно-репрезентативной схемы метафизики. Используя идеи стоицизма, анализируя тексты Кэррола, Арто и историю западной метафизики, Д. указывает, что последняя стремится свести свободное движение доиндивидуальных и безличностных единичностей к идеям Субъекта, Бога, Бытия, формирующих неизменные субстанциальные структуры. В силу этого единичности оказываются ограниченными рамками индивидуальных и личностных "полей", которые накладывают отпечаток психологизма и антропологизма на производство смысла. Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Последний не обладает характеристиками универсального, личностного, индивидуального и общего, а является результатом действия "номадических сингулярностей", для характеристики которых наиболее подходит понятие "воли к власти" Ницше. Смысл подлинно критической идеи состоит, по Д., в высвобождении воли. Это и есть, по убеждению Д., главный урок кантианства: "Первое, чему учит нас коперниканская революция, заключается в том, что управляем именно мы" ("Философская критика Канта"). "Воля к власти" (как нере-презентируемая свободная и неограниченная энергия ди-онисийского начала) противостоит жесткой репрезентационной структуре субъекта. Обращение Ницше к "воле к власти" Д. характеризует как "генетический и дифференцирующий момент силы", как такой - присущий воле - прицип, который и реализует отбор, отрицает отрицание, утверждает случай, продуцирует многообразие. Философию, рожденную успешным завершением кантовского критического проекта, Д. обозначает как "философию воли", призванную сменить докантовскую метафизику - "философию бытия". Радикализация критического мышления тем не менее была неосуществима без критики "истинной науки" и "истинной морали", свершенной Ницше. Смысл творчества последнего видится Д. следующим образом: "В самом общем виде проект Ницше состоит в следующем: ввести в философию понятия смысла и ценности. [...] Философия ценностей, как он ее основывает и понимает, является подлинной реализацией критики, единственным способом осуществления критики всеобщей". Такая критика, по мысли Д., должна иметь своей точкой приложения "ценности" - принципы, применяемые "ценностными суждениями"; необходимо уяснение того, как создаются такие ценности, что именно придает им значимость для людей. Согласно Д., ценности такого рода должны обладать "значимостью в себе", т.е. сами по себе (а не вследствие собственного происхождения), либо иметь ценность для нас (вследствие своеобычных общественных конвенций). Отсюда, по Д.: 1) ценности не могут быть объективно общими, ибо ценность-в-себе столь же противоречива, сколь и значение-в-себе: ценность всего значимого соотносима с оценкой; 2) ценности не могут быть субъективно общими, ибо субъективность как таковая исключает какой-либо консенсус между отдельными сознаниями. По версии Д., осуществимо и желательно именно неперсональное становление, в границах которого человек освобождается от насилия субъективации. Д. фиксирует то, что субъекту предшествует "поле неопределенности", в рамках которого развертываются доиндивидуальные и имперсональные сингулярности-события, вступающие между собой в отношения повторения и дифференции, формирующие соответствующие серии (см. Событийность) и продолжающие дифференцировать в ходе дальнейшего гетерогенеза. Собственный же философский проект Д. также определял как "генеалогию", как мышление "посередине" без истоков и начал, как акцентированно "плюралистическую интерпретацию". (Как отмечал Д., "писать - это значит быть одним из потоков, не обладающим никакой привилегией по отношению

к другим, сливающимся с другими в общее течение, либо образующим противотечение или водоворот, исток дерьма, спермы, слов, действия, эротизма, денег, политики и т.д.".) По мнению Д., повторение суть основание всех жизнеконституирующих процессов, которые являются ничем иным как дифференциацией, порождающей многообразие. Процедуры повторения, по Д., осуществляются в любом живом существе по ту сторону сознания; они - процессы "пассивного синтеза", конституирующие "микроединства" и обусловливающие шаблоны привычек и памяти. Они конституируют бессознательное как "итеративное" (см. Итеративность) и дифференцирующее. В противовес Фрейду, Д. констатирует, что повторение - не есть результат вытеснения, а напротив, мы "вытесняем потому, что повторяем". Вводя понятие "аффирмативного модуса экзистенции", Д. подчеркивает: "То, чего ты желаешь, в тебе желается потому, что ты в нем желаешь вечного возвращения". "Аффирмация" в данном контексте не сводима к разовому повторению, а выступает как перманентное высвобождение интенсивности значимых степеней. Таким образом, стремясь освободить единичности от любых концептуализаций, предлагаемых классической философией, Д. описывает их в духе апофатической теологии, как лишенные всех характеристик, накладываемых бинарными понятиями метафизики, таких как "общее - индивидуальное", "трансцендентальное - эмпирическое" и т.д. В топологии Д., которая распределяет понятия между "бездной" эмпиризма и "небесами" рационализма, единичности занимают промежуточное место - на поверхности, что позволяет им избегать детерминации как со стороны идей, так и со стороны тел. В то же время, говоря об опасности коллапса языка в шизофреническую "бездну" тел, Д. подчеркивает привилегированность тел в формировании смысла перед сферой нематериальных идей. Таким образом, хаос шизофренической "бездны" тел призван противостоять параноидальному единству сферы идей. Эта оппозиция, являющаяся фундаментальной для всего его творчества, получает развитие в двухтомнике "Капитализм и шизофрения", в котором философия Д. приобретает характер социально-политической критики. Д. распределяет все понятия культуры между двумя полюсами - шизофренией и паранойей, которые образуют два противостоящих способа мышления, причем первый рассматривается как однозначно позитивный, а второй, соответственно, воплощает в себе все негативные черты культуры. Подобная трактовка шизофрении воплощает в себе идеал революционной борьбы лево-анархических течений 1960-1970-х. Понятия "машин желания" и производства противопоставляются теориям субъекта и репрезентации как воспроизводства. По Д., в современной культуре свободные потоки единичностей, производимые "машинами желания", постоянно оказываются структурированными и ограниченными, "территориализированными" в рамках поля субъекта. Задачей "шизоанализа" является "детерриториализация" потоков сингулярностей и освобождение их из-под власти "государственного мышления" метафизики субъекта. "Государственная философия" основана на понятиях паранойи, идентичности, сходства, истины, справедливости и отрицания, которые позволяют иерархически структурировать внутренние области репрезентационного мышления - субъект, понятие, объект. Задача подобного мышления - установить сходство, симметрию между этими тремя областями и четко разграничить их с помощью негации от всего, что привносит инаковость и различие. Репрезентативной модели государственной философии Д. противопоставляет "номадическое мышление", которое основано на шизофрении, различии, а не идентичности и существует во "внешности", противостоящей "внутренности" этих трех структурированных областей. "Номадическое мышление" стремится сохранить различие и разнородность понятий там, где "государственное мышление" выстраивает иерархию и сводит все к единому центру-субъекту. Понятие,

освобожденное от структуры репрезентации, представляет собой точку воздействия различных сил, которые противопоставляются Д. власти. Последняя является продуктом репрезентации и направлена на создание иерархии, в то время как свободная игра сил разрушает любой централизованный порядок. Сила философствующего мыслителя, по мнению Д., в сопротивлении власти во всех ее ипостасях и проявлениях, власти как таковой: "отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь и смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих манеру существования, или стиль жизни (в их число входит даже самоубийство)". Понятия "номадического мышления" не являются негативными, а призваны выполнять функцию позитивного утверждения в противовес нигилистической негативности государственной теории репрезентации. Понятие, согласно Д., не должно соотноситься ни с субъектом, ни с объектом, т.к. оно представляет собой совокупность обстоятельств, вектор взаимодействия сил. Рассматривая противостояние двух видов мышления на уровне топологии, Д. указывает, что пространство номадических потоков представляет собой гладкую поверхность с возможностью движения в различных направлениях, означающей наличие множества вариантов развития. В свою очередь, пространство государственного мышления является неровным, с четко выраженным рельефом, который ограничивает движение и задает единый путь для потоков желания. Согласно Д., "в этом и состоит фундаментальная проблема: "кто говорит в философии?" или: что такое "субъект" философского дискурса?". - Ср. с мыслями Д. о субъективации: она для него - "это порождение модусов существования или стилей жизни... Несомненно, как только порождается субъективность, как только она становится "модусом", возникает необходимость в большой осторожности при обращении с этим словом. Фуко говорит: "искусство быть самим собой, которое будет полной противоположностью самого себя...". Если и есть субъект, то это субъект без личности. Субъективация как процесс - это индивидуация, личная или коллективная, сводимая к одному или нескольким. Следовательно, существует много типов индивидуации. Существуют индивидуации типа "субъект" (это ты... это я...), но существуют также индивидуации типа события, без субъекта: ветер, атмосфера, время суток, сражение...". - Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть "никакого возврата к "субъекту", т.е. к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием". Термин "себя" у Д. интерпретируется в контексте слова "они" - последние в его понимании выступают как некие гипостазированные (психические или ментальные) инстанции процедур субъективизации, как такие техники самовоспитания, которые люди примеряют к себе как маски. Принципиальная же множественность масок, по Д., - атрибут процесса субъективации. (Реконструируя произведения М.Пруста, Кэрролла, Кафки, В.Вульф, Г.Мелвилла, С.Беккета, Г.Миллера, Дж.Керуака и др., Д. отмечает, что в этих сочинениях посредством определенных текстовых процедур осуществляется десубъективация автора - см. Автор - и сопряженное с ней высвобождение процессов имперсонального становления или "Man-становление" самого себя.) Обозначая эту трансформацию термином "гетерогенез", Д. демонстрирует, каким именно образом (с помощью "трансверсальной машинерии") многомерные знаковые миры превращаются в открытую, самовоспроизводящуюся систему, автономно творящую собственные различия. Кафка у Д. поэтому - не "мыслитель закона", а "машинист письма": по Д., этот австрийский писатель сумел ввести желание в текстуру собственных повествований. В результате - тиражируются бесконечные

процессы синтаксических сдвигов, ускользающие от вяжущих фиксаций значения и - таким образом - эмансипирующиеся от тирании означаемого. В силу этого Д. видит свою задачу в создании гладкого пространства мысли, которое и называется "шизоанализом" и отнюдь не ограничивается полем философии, а обнаруживает себя в направлениях литературы, искусства, музыки, стремящихся сойти с проторенных путей западной культуры. Шизоанализ направлен на высвобождение потоков желания из строя представляющего субъкта, целостность которого обеспечивается наличием тела, обладающего органами. Для этого Д. предлагает понятие "тела без органов", воплощающее в себе идеал гладкого пространства мысли. Используя аппарат современного неофрейдизма, он критикует классический психоанализ, который рассматривается как один из основных институтов буржуазного общества, осуществляющих "территориаризацию" желания. Эдипов треугольник, по мнению Д., является еще одной попыткой редуцировать имперсональные потоки желания к жизни индивида или рода. Традиционные трактовки бессознательного заменяются своеобразной шизоаналитической физикой, описывающей функционирование либидо в обществе. Здесь опять же используется противопоставление шизофренического и параноидального: "машины желания", которые производят желание на микроуровне в виде молекулярных микромножеств, противостоят большим социальным агрегатам, или молярным структурам на макроуровне, которые стремятся подавить сингулярности, направить их по определенным каналам и интегрировать в единства. Основной задачей шизоанализа является освобождение потоков желания из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрении Д. усматривает прежде всего в искусстве, которое осуществляется силами "больных", разрушающих устоявшиеся структуры. (Ср. с пониманием Д. сути процедур историко-философских реконструкций. Будучи автором высокоэвристичных сочинений о Канте, Лейбнице, Спинозе и Бергсоне, Д. подчеркивал: "Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинные субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть "гетеронимы" философа, и имя философа - всего лишь псевдоним его персонажей. Я есмь не "я", но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкразия его концептуальных персонажей".) Очерчивая в таком контексте природу революционных трансформаций как таковых, Д. констатировал, что "любое общество... представлено всеми своими законами сразу - юридическими, религиозными, политическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно - от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции... Их возможность определена этим межсериальным зазором - зазором, провоцирующим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означению и познанию,

согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ - естественный друг диктатора... Революционность живет в зазоре, который отделяет технический прогресс от социального целого". Леворадикальный постструктурализм Д., получивший признание в 1960-1970-е, сегодня во многом утратил свое влияние и значимость, в отличие от его работ, посвященных проблематике смысла. ("Возможно, придет день, когда нынешний век назовут веком Делеза", - так Фуко охарактеризовал работы Д. "Различение и повторение" и "Логика смысла".) (См. также Нонсенс, Анти-Эдип, Шизоанализ, Машины желания, Ризома, Тело без органов, Номадология, Событие, Событийность, Складка, Складывание, "Смерть Бога", Плоскость, Поверхность, Эксперимеитация, Эон, Кэрролл.)

А.А. Грицанов

ДЕМИУРГ (греч. demiourgos - "творящий для народа", т.е. ремесленник, мастер-создатель) - субъект миро-творения в теологических, религиозно-философских и ранне-натурфилософских космогониях. В философский оборот термин "Д." был исходно введен в античной натурфилософии (Филолай, Критий и др.) для выражения творческого характера космогенеза; использован Платоном для интегрального обозначения идеальных сущностей, выступающих в качестве инициирующих факторов космогенеза, и структурирующих косную материю начал: от "нуса" у Анаксагора и "ума" у Крития до комплекса целевой и формальной причин у Аристотеля. В отличие от архаических мифологий и натурфилософии Востока, ориентированной на презумпцию спонтанности космогенеза, западная культурная традиция осмысливает становление космически оформленного мироздания не как самопроизвольный процесс, но как продукт целеполагающей деятельности, что предполагает фиксацию субъекта последнего. Это связано с тем, что если аграрная ориентация традиционных восточных обществ предполагала использование объективных результатов спонтанных процессов (см. древнекитайскую пословицу "не тяни, торопя, лук за перья"), то для ремесленной Греции, где мастер-демиургос творит вещи, напротив, характерен культурный пафос активного преобразования (при строительстве дороги мастера не "обходили" гору, но прорубали ее насквозь или делали ступеньки). Соответственно этому в восточных культурах при осмыслении структуры деятельности акцент падает на объектно-предметную ее составляющую (превращение предмета в продукт по законам природы), а в древнегреческой - на субъектную (целеполагающий субъект). (Это находит свое выражение даже в языковых структурах: в древнекитайском вэньянь основную функционально-семантическую оппозицию составляют имя и предикатив, т.е. предмет и изменение его свойств, в то время как в древнегреческом языке - имя и глагол, т.е. субъект и осуществляемое им действие.) В контексте характерной для классических когнитивных стратегий Запада апелляции к внешней причине как финальной объяснительной презумпции оформляется установка на трактовку даже внешне спонтанных процессов посредством фигуры так называемого примысленного субъекта (см. Автор), выступающего по отношению к космосу (см.) в качестве Д. В контексте античного гилеморфизма (см. Гилеморфизм) Д. выступает одновременно и как субъект космотворения, понятый в качестве привносящего в гештальтирующую форму в сырьевой материал (техно-морфная модель космогенеза - см. Античная философия), и как творец мироздания, понятый в качестве "отца мира", производящего мироздание (посредством внесения в косную

материю эйдоса) по образу и подобию своему. (В последнем случае отчетливо обнаруживает себя унаследованный античной философией от мифа антропоморфный генетизм: например, Платон, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся", полагает, что "воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а - промежуточную природу - ребенку".) Исходная этимология понятия "Д." полностью сохранена в натурфилософском контексте: творение мира понимается как его оформление (организация, космизация хаоса), где наряду с действующим субъектом необходимым компонентом процесса выступает исходный преобразуемый материал (центральная для греческой философии оппозиция материи и формы). В противоположность этому, в контексте гностицизма Д. переосмысливается как создатель материи, т.е. отягощенного злом недуховного (и, следовательно, греховного) начала. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н.э. - 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским теизмом, задавая тенденцию переосмысления полуметафорического демиургоса-ремесленника античной философии в Д.-Творца. Теистически артикулированный Д. принципиально отличается от натурфилософского демиургоса: во-первых, он творит мир из ничего, не нуждаясь для осуществления креационного акта в каком бы то ни было исходном субстрате, и, во-вторых, творение, в отличие от подчиненного определенным закономерностям - типа гераклитовского "логоса" - космоса реализуется как абсолютно свободный процесс вне какой бы то ни было внешней детерминации (вплоть до отказа схоластики от идеи творения "по разуму Божьему": согласно позиции Иоанна Дунса Скота, Господь творит мир "по воле своей", т.е. вне каких бы то ни было ограничений со стороны рациональных правил Разума). Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Богом, в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и дарується свыше (принцип "экземпляризма сотворенного" у Августина). Презумпция Д. как финального объяснительного принципа входит в фундаментальные основания культуры западного канона, задавая интенцию на понимание детерминизма в качестве внешней принудительной каузальности: наглядным примером этого может служить концептуальная матрица деизма как позволяющая сохранить презумпцию Д. в контексте атеистически ориентированного мировоззрения. Лишь в контексте неклассической и постклассической европейской культуры оформляется вектор отказа от зафиксированной в фигуре Д. имплицитной презумпции принудительной каузальности (и, соответственно, проясненности предельных основ и принципов мироздания посредством указания на Д. как его исходную "причину"): концепция "смерти Бога" в протестантском модернизме, основанная на том постулате, что человечество достигло своего рода "совершеннолетия", позволяющего ему отказаться от фигуры Д. как эвфемической замены признания непознанности исходных принципов бытия (Д.Бонхеффер); концепция "смерти Бога" в современной философии постмодернизма как фундированная новым, нелинейным, понимание детерминизма, предполагающим радикальный отказ от презумпции внешней каузальности (см. "Смерть Бога", Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория).

М.А. Можейко

ДЕМОКРИТ из Абдеры (460 - около 370 до н.э.) - древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, ученик Левкиппа. Основатель первого на Западе исторического типа философского и научного атомизма. Совершал путешествия в Египет, Вавилон, Персию, Аравию, Эфиопию, Индию. По названиям известны 70 сочинений Д. ("О природе человека", "Малый мирострой", "Об идеях", "О цели" и др.), из которых сохранились многочисленные (около 300) фрагменты. Вклад Д. в развитие философских идей весьма велик, но самым главным является, безусловно, его учение об атомах. В традиционное для античности представление о первоначале Д. ввел идею плюральности и множественности, объявляя в качестве этого первоначала предельно мелкие материальные частицы, которые нельзя непосредственно ощутить с помощью органов чувств. Этому мельчайшему первоначалу Д. устанавливает своего рода предел деления, которое на определенной стадии становится более невозможным. Именно отсюда и происходит название частицы atomos (греч.) - неделимый. Идея плюрального, множественного, бесконечно малого, не воспринимаемого органами чувств и имеющего предел деления первоначала позволила Д. разрешить целый ряд проблем науки и философии того времени: в частности, ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия вещей, единства и материальности мира, единства телесного и материального, а также объяснить суть процесса познания. Отсутствие атомов, по Д., есть пустота (небытие), бесконечное пространство, благодаря которому и в котором осуществляется хаотическое движение атомов. Атомы неделимы (из-за твердости), не имеют качеств, различаются по величине, форме, фигуре и весу, месторасположению и порядку (очертание, поворот и соприкасание), находятся в пустом пространстве и вечном движении. Вследствие их соединения и разъединения возникают и гибнут миры и вещи. (Космогония Д. аналогична взглядам Левкиппа о космических вихрях, порождающих бесчисленные миры.) Время у Д. не имеет начала. По Д., все совершается по некоей неясной и непостижимой необходимости (судьбе) и для человека фактически тождественно случайности. Познание причин явлений - смысл подлинного философского познания. Согласно Д., предпочтительнее "найти одно причинное объяснение, нежели стать персидским царем". Душа - воплощение стихии огня - состоит из особых мельчайших круглых и гладких атомов, распределенных по всему телу. Д. впервые употребил термин "микрокосм", проведя аналогию между космосом и организацией человеческого организма. Боги существуют в виде соединений огненных атомов и живут дольше людей, не будучи бессмертными. Органом мышления выступает исключительно мозг. Ощущения возникают благодаря проникновению в душу исходящих от вещей "образов" ("идолов"). От предметов, которые видят люди, считает Д., отделяются маленькие, невидимые частицы и (определенным образом соединенные) проходят через пустоту, попадая в виде отпечатка на сетчатку глаза, а затем начинается работа ума. Высшее благо - блаженство, достигаемое обузданием желаний и умеренностью образа жизни. Д., по-видимому, первым разграничил прикладные искусства, предполагающие обучение, и художественное творчество, требующее рационально не объяснимого вдохновения. Атомистическая концепция Д. оказала большое влияние на историю философской и научной мысли, сделав "атом" своего рода принципом объяснения существования, движения, рождения и гибели материальных тел.

Т.Г. Румянцева

ДЕРЕВО - фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, семантически фундированную идеей бинарных оппозиций (как космологически, так и аксиологически артикулированных). В традиционной культуре выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания ("мировое древо") и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного. В рамках архаичной культуры мифологема мирового Д. выступает важнейшим компонентом мифологических космогоний. В контексте антропоморфных моделей космогенеза, фундированных сюжетом Сакрального брака Земли и Неба (Нут и Геб в древнеегипетской мифологии, Герд и Фрейд в скандинавской, Гея и Уран в древнегреческой и т.п.), центральным моментом космизации мира является воздвижение мировой вертикали, отделяющей друг от друга Землю и Небо и обеспечивающей существование мирового пространства. Мировое Д. как космическая вертикаль, с одной стороны, традиционно является фаллическим символом и в этом плане относится к небесному (мужскому) началу (мировое древо как фаллос Урана в древнегреческой мифологии), с другой - мифологема Д. теснейшим образом связана с женским началом: дева в стволе (древнеегипетская сикомора, античные гамадриады, миф о рождении Адониса из открывающегося в стволе дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит в шумерской мифологии). Мифологема Д. оказывается семантически амбивалентной, будучи отнесенной одновременно и к земному (женскому), и к небесному (мужскому) началам. В этом смысле, разделяя Небо и Землю, Д. одновременно символизирует собою и их брачное соединение. (Одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания - путешествия шаманов или фабульных героев на небо по древесному стволу.) Благодаря данной полисе-мантичности, культурный символ Д. как "центра мира" неизменно претендует в западной культуре, согласно оценке М.Элиаде, на статус точки соприкосновения имманентного и трансцендентного. Таким образом, в архаических культурах мифологема мирового древа играла структурообразующую роль по отношению к космически артикулированному мирозданию. По вертикали посредством мирового Д. осуществляется дифференциация трех мировых зон (три шага Вишну: небо-крона как обитель богов, подземелье-корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом), а по горизонтали (тень Д.) - отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Семантическая фигура Д., таким образом, конституирована в традиционных культурах как символ упорядоченности мироздания и поддержания его космической организации. В культурах классики семиотическая фигура Д. сохраняет за собой статус символа гармонии как проявления упорядоченности бытия, фундированной глубинной презумпцией его космической организации, - любая упорядоченная среда неизменно приобретает древовидную конфигурацию, основанную на фигуре дифференциации посредством ветвления: от родовых версий генеалогического Д. в сфере повседневности - до абстрактного моделирования фигур Д. виртуальных культурных локосов ("Д. куртуазного универсума" у Матфрэ Эрменгау, например - см. "Веселая наука"). Фигура ветвления мирового Д. в рамках данной системы метафорики выступает базовым механизмом мировой дифференциации, сквозным образом фундируя собой самые различные типы моделирования процессуальности в рамках западной культурной традиции: от неоплатонизма, моделирующего мировой процесс как "жизнь огромного древа, обнимающего собою все" (Плотин), - до постструктуралистских аналитик дискурса власти как "древоподобного" (см. Постструктурализм). В контексте постмодернистской рефлексии фигура Д. оценивается как глубинным образом фундирующая собой культурную традицию западного образца. Как показывают Делез и Гваттари, "Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отвоеванные у леса поля заполнялись

растениями и зернами - цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древоподобное животное". В противоположность этому, "Восток - это абсолютно иной тип: связь со степью... это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь" (Делез, Гваттари). В этом контексте "западная бюрократия" также выступает как порождение логики Д.: "ее аграрные истоки, корни и поля, деревья и их пограничная роль" моделируют собою практически все феномены европейской истории: "великую перепись Вильгельма Завоевателя, феодализм, политику королей Франции, учреждение государства, военный передел земельных пространств, судебный процесс и супружеские отношения" (Делез, Гваттари). (По мысли Делеза и Гваттари, не случайно "короли Франции остановили свой выбор на лилии, поскольку это растение с глубокими корнями, пробивающимися на склонах".) В противоположность этому, на Востоке "государство осуществляет свою деятельность... не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот... подобен потоку, а не источнику...; дерево Будды становится ризомой" (см. Ризома). Таким образом, оппозиция Восток - Запад может быть артикулирована, согласно Делезу и Гваттари, как оппозиция "потока Мао" и "дерева Луи" (хотя, по признанию Делеза и Гваттари, "было бы слишком просто свести весь восток к... имманентности"). В контексте этого сопоставления характерной для культуры Запада фигуре Д. семантически и аксиологически противостоит характерная для культуры Востока фигура "травы" как принципиально ризоморфной. Согласно Делезу и Гваттари, развиваясь в рамках жестко иерархичных древовидных систем, "мы утратили ризому, или траву". В данном контексте Делез и Гваттари цитируют размышления Г.Миллера о Китае: "Китай - это вредная трава на капустной грядке человечества... Из всех мыслимых сущностей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наихудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни авианосцы, ни Нагорные проповеди... Но в конце концов она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству... Нет другого исхода, кроме травы. [...] Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пустоты. Она растет между и среди других. [...] ...Трава - это заполненность, вот мораль" (ср. с номадологической трактовкой ризомы как "меж-бытия, интермеццо"). Если Запад представлен метафорой "Д.", а Восток - метафорой "травы", то Америка в этом контексте выступает, согласно Делезу и Гваттари, перекрестком, местом встречи этих альтернативных традиций: с одной стороны, американская культура "не свободна от древесного господства и поиска корней" ("это видно хотя бы по литературе, по поиску национальной идентичности, а также по ее происхождению и европейской генеалогии"), с другой же стороны - "различие американской книги и книги европейской налицо, даже когда американец бросается в погоню за деревом. Различие в самом понятии книги. "Листья травы"...". В контексте сопоставления Запада и Востока как культур (соответственно - Д. и травы) "Америка представляется посредником. Ибо она развивается за счет внутреннего подавления и истребления (не только индейцев, но также и фермеров и др.) и одновременно - иммиграции извне. Столичный поток образует безграничный канал, определяет количество власти, и каждый, как умеет, перемещается в этом потоке власти и денег (здесь берет начало миф-реальность о бедняке, который становится миллиардером, чтобы вновь превратиться в бедняка); все это объединяется в Америке - дереве и канале, корне и ризоме одновременно" (Делез, Гваттари). Внутри же

североамериканской культуры, в свою очередь, могут быть выделены различно артикулированные в отношении древовидной структуры локосы: так, Восточное побережье - это "поиски древоподобного и возврат к дряхлому миру", что же касается американского Запада, то "Запад, с его безродными индейцами, с его блуждающими рубежами, подвижными и смещаемыми границами", определяется Делезом и Гваттари как отчетливо "ризоматический". В этом отношении ризоморфна сама американская культурная топография: "Америка смешала все направления, она передвинула свой Восток на Запад, как будто Земля стала круглой именно в Америке; ее Запад примкнул к Востоку". Тем не менее, американский менталитет отчетливо демонстрирует западный стиль мышления, трактуемый постмодернистской философией как "древовидный". Согласно постмодернистской ретроспективе, "дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомию, гносеологию, теологию, онтологию, всю философию" (Делез, Гваттари). Более того, "у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерствило даже пол": согласно Делезу и Гваттари, сексуальность как таковая конституируется принципиально различным способом в культурах Запада и Востока: "зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения" (см. Сексуальность). В этом контексте Делез и Гваттари цитируют А.Одрикура, который "усматривает именно здесь истоки оппозиции морали и трансцендентной философии, столь ценимой на Западе", с одной стороны, и "имманентной философии на Востоке" - с другой. По оценке Делеза и Гваттари, "трансцендентность - болезнь чисто европейская". В целом, по оценке Делеза и Гваттари, вся культурная традиция западного образца может быть оценена, с точки зрения как своего содержания, так и типа своей организации, как "древовидная", и именно в этом качестве она подвергается постмодернизмом радикальной критике, поскольку несет в себе следы влияния архаической семантики метафоры Д., и, прежде всего - следующих ее смысловых аспектов. 1). Метафора Д. привносит в европейский менталитет идею наличия сквозной - от корней до кроны - логики развития мироздания (см. Логоцентризм). 2). Важнейшим следствием фундированности европейской культуры идеей древовидных структур является развитие в их контексте идеи вертикальной организации бытия, предполагающей наличие центра (как топографического, так и командного), что задает видение реальности как кибернетически организованной: "дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая, не переставая, имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра... Древовидные системы - это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти" (Делез, Гваттари). Таким образом, "признать первенство иерархических структур равносильно тому, чтобы уступить привилегии древовидным структурам" (П.Розенталь, Ж.Петито). 3). Метафора Д., фундируя собою западные модели мира, привносит в их содержание метафизическую идею "корня" ("корень-основание, Grand, roots и fundations" у Делеза и Гваттари) как внечувственного основания феноменального мира (см. Метафизика, Корень). 4). Согласно постмодернистской оценке, само понимание процессуальности в западной культурной традиции несет в своем содержании следы влияния фигуры древесного ветвления: "Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или "диалектически" выведена из мира, мы имеем дело с самой классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью" (Делез, Гваттари). Важнейшим аспектом процедуры ветвления является конституирование в ходе ее осуществления бинарной оппозиции между разветвившимися эволюционными векторами. Типичная для европейской культуры "бинарная логика - это духовная реальность дерева-корня": по оценке постмодернизма, "бинарная логика и двузначные отношения все еще

господствуют в психоанализе (дерево мании в интерпретации З.Фрейда, П.Шребера), в лингвистике, в структурализме и даже в информатике" (Делез, Гваттари). В рамках своего номадологического проекта постмодернистская философия осуществляет последовательный отказ от всех названных семантических презумпций мышления, задаваемых в европейском менталитете фигурой Д. (см. Номадология). Прежде всего, постмодернистская парадигма в философии конституирует программу "логотомии" и "логомахии", призванных реализовать поворот философии от тотального доминирования презумпции логоса к сомнению в адекватности логоцентристского видения мира (см. Логоцентризм, Логотомия, Логомахия). Во-вторых, жестко центрированным, артикулированным в кибернетическом ключе системам номадология противопоставляет "нецентрированные системы" (Делез, Гваттари). Если "в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного-единственного активного соседа, который располагается выше его по иерархической лестнице", и в целом "древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее в строго определенном месте" (П.Розенталь, Ж.Петито), то, в противоположность этому, в нецентрированных системах, по словам Делеза и Гваттари, "коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды... определяются исключительно по их состоянию в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции" (см. Нелинейных динамик теория). (В рамках этого же подхода номадология осуществляет резкую критику психоанализа, который, по формулировке Делеза и Гваттари, "подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу", противопоставляя ему шизоаналитический метод моделирования динамики бессознательного - см. Шизоанализ, Машины желания.) В-третьих, метафизическому стилю мышления, фундированному презумпцией наличия "корня", постмодернизм противопоставляет "постметафизическое мышление", отказывающееся признавать наличие имманентно-трансцендентного смысла, скрывающегося за ноуменальным рядом событий (см. Постметафизическое мышление). В-четвертых, в аксиологической системе постмодернизма принцип бинаризма подвергается радикальной критике как пресекающий реализацию креативного потенциала системы, осуществляющийся посредством процедуры дублирования и повтора, - в этом отношении, по формулировке Делеза и Гваттари, "вся логика дерева - это логика кальки и размножения... Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархиезирует кальки, подобно листьям" (см. Бииаризм). А потому древовидная организация процессуальности, фундированная генетизмом и бинаризмом, оценивается Делезом и Гваттари в качестве не обладающей креативным оптенциалом: "каждый раз, когда желание принимает форму дерева, налицо определенные внутренние последствия, которые ведут к его смерти". Осуществленный номадологией сравнительный анализ целостностей, организованных по принципу древовидной структуры и по принципу ризомы, показал, что ризоморфные среды, по всем параметрам противостоящие структуре Д., оцениваются номадологией как более гибкие, жизнеспособные и более креативные (см. Плато). Вне жесткой детерминации со стороны оснований западной культуры, вне диктата требований "древовидной интерпретации" многие явления - в своей автохтонности - оказываются далеко не "древовидными", - так, по словам Делеза и Гваттари, "мысль не древоподобна, а мозг - не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют "дендритами", не обеспечивает связь нейронов в непрерывной ткани. Прерывность клеток, значение

аксонов, функция сближения клеток (синапсов), существование синаптических микро-трещин, "перескакивание" сообщений через эти трещины образуют мозг множественности, который погружен в собственный план консистенции... - всецело вероятностная, переменчивая, неопределенная нервная система". Таким образом, хотя устройство западного типа культуры диктует европейцу линейное видение мира ("у многих людей дерево проросло в мозгу"), но, тем не менее, "сам мозг - это трава, которая гораздо больше значит, чем дерево" (Делез и Гваттари). Аналогично, "короткая память - это тип ризомы... тогда как длинная память - древовидна и централизована" (Делез, Гваттари). Между тем, как показано в рамках постмодернистской концепции письма, "мы пишем благодаря короткой памяти... Короткая память включает в себя забвение как процесс; она отождествляется не с мгновением, а с коллективной ризомой, временной и легко возбудимой", - в то время как процедуры чтения предполагают так называемую долгосрочную (в терминологии Делеза и Гваттари - длинную) память: мы "читаем и перечитываем с длинною памятью длинные мысли... Длинная память (семьи, расы, общества или цивилизации) декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издалека, невпопад, несвоевременно, не мгновенно", - в отличие от "блеска короткой Мысли" (см. Письмо, Чтение). Вместе с тем, анализируя соотношение семантических фигур Д. и ризомы, в рамках которой "поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутывают генеалогические деревья", Делез и Гваттари фиксируют не столько их альтернативность как однопорядковых феноменов, сколько их несоизмеримость. Если на первый взгляд "дерево-корень и ризома-канал... противостоят друг другу как две модели", то на самом деле это не так: Д., действительно, "функционирует как модель и как трансцендентная калька", - ризома же "развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал". Кроме того, важно иметь в виду, что, согласно номадологическому видению ситуации, семантическая фигура ризомы не вытесняет и не замещает собою фигуру Д. Их отношения строятся как более сложные, ибо в различных средах могут быть обнаружены и различные типы организации целостностей - как структурные (древовидные), так и ризоморфные: по оценке Делеза и Гваттари, "существуют самые различные устройства - карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева или корней, и наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме. [...] в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома. Или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который инициирует производства ризомы". Но, так или иначе, в целом, согласно постмодернистской констатации, "мы устали от дерева", и в силу этого "не должны больше думать о деревьях", ориентируясь на нелинейные версии осмысления процессуальности (Делез, Гваттари). (См. Нелинейных динамик теория.)

М.Л. Можейко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. в 1930) - французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980 - 1990-е). Преподавал в Сорбонне (1960-1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор "Группы исследований в области философского образования", один из инициаторов создания Международного

философского колледжа (1983). Основные сочинения: "Нечто, относящееся к грамматологии" (1967), "Голос и явление" (1967), "Письмо и различие" (1967), "Поля философии" (1972), "Рассеивание" (1972), "Позиции" (1972), "Похоронный звон" (1974), "Шпоры. Стили Ницше" (1978), "Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее" (1980), "Психея: изобретения другого" (1987), "И подписано: Понж" (1988), "Призраки Маркса" (1993), "Хора" (1993), "Сила закона" (1994), "Монолингвизм другого" (1996), "Прощайте - Эммануил Левинас" (1997), "Местопребывание. Морис Бланшо" (1998) и др. (всего около 40 книг). В оригинальной философской концепции, известной как деконструктивизм, Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г.Гегеля, Ницше, Гуссерля, Фрейда, Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся классическая западно-европейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи "конца истории", гласившую, что философия суть внешне толерантная, жесткая имперская "идеология" западного этноса (в данном контексте критерием "идеологизма" выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д., недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке. Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и - что более важно - исторически перспективного рационализма. Д. отвергает данный проект: "Мы просто верим в абсолютное знание как в завершение, если не как в конец истории. [...] Для того, что "берет начало" в этом случае "по ту сторону" абсолютного знания, требуются неслыханные мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках". Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: "...бросить вызов против него можно лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратагеме или стратегии. [...] Будучи способной действовать лишь внутри разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства внутренних дел как раз и называют волнениями". Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо разумно критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает "молчаливый" умысел "говорящего субъекта", задумавшего заговор против Логоса. В работе "Письмо и различие" Д. замечает Левинасу следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски. Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Д., притворится, что он притворяется, - замысел удастся. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, - никогда не будучи выговоренным. Другие планы обречены на неудачу: по мысли Д., "когда Левинас говорит против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил". В статье про Батая ("Письмо и различие") Д. отмечает: "Описывая этот симулякр, немыслимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке". Стратегема Д. состоит не в "молчаливом мышлении": речь идет об отторжении однозначности философского языка за его двусмысленность. (Эта задача была сформулирована Д. уже в первом опубликованном тексте: Введении к "Началу геометрии" Гуссерля.) По мысли Д., проблема, в частности, состоит в том, что "ошибочно" отождествляют (Д. именует это "эмпиризмом") "истины факта" и "истины разумные" (истины "первоначального"

факта). Основание этих последних состоит не в способности разума постигать, познавать вещи a priori, а в отношении разума к этому "первоначальному факту", в отношении к чему-то иному. Место тождества "я=я" занимает различие: "эмпиризм", согласно Д., есть "сон чисто гетерологический в своем источнике мысли. Чистое мышление чистого различия. [...] Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка". Аристотелевское "необходимо остановиться" на уровне некоего "первоначального факта" Д. вслед за неокантианцами считает "философской безответственностью". Феноменологию, по мысли Д., необходимо "пересечь", дабы не остаться в лоне позитивизма. Философическое вопрошание, по его мнению, должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная - элиминация традиционной метафизики как "метафизики наличия". Размышления по этому спектру вопросов Д. начал еще во Введении к "Началу геометрии" в контексте проблем осуществимости феноменологии истории как определенной теории. По Гуссерлю, бытие не может не идентифицироваться со смыслом, бытие не может не являться для нас. Гуссерлианский "принцип принципов" полагает основанием истинности суждения относительно вещи интуицию вещи, наличествующей "собственной персоной"; этот принцип фундирован аксиомой постоянного отличия оригинала (интуиции, называемой "изначально дающей" самою вещь собственной персоной) и производного от нее продукта (интенции сознания, которые не были осуществлены посредством интуиции). Таким образом, "сама вещь" выступает "открывающим фактом", существующим лишь единожды. В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея "Живого Настоящего" предполагает то, что прошлое удерживается настоящим, настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно уже-прошедшее и только-наступающее; следовательно, еще-настоящее прошлое и уже-настоящее будущее конституируют: а) настоящее, которое уже-не-настоящее (прошлое людей), и б) настоящее, еще-не-наступившее (будущее людей). Вот такая своеобычная двуипостасность настоящего, его несовпадение с самим собой и продуцируют различие. Гуссерль полагал возможным ходом к осмыслению такой ситуации противопоставление "в принципе/фактически" ("en droit/en fait"). Согласно Д., возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден (у Д. "ускользает" от человека). Таковые памятники выступают наличествующими следами (см. След) прошлого, людям о них ничего не известно. Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственную бытность настоящим. Тем не менее, даже в том случае, когда нам не удается совместить: а) смысл памятника (следа) "для них" (в его собственном прошлом) и б) смысл "для нас" следа, (для нас) лишенного смысла, - мы a priori убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества (для нас) настоящего. Иное оказывается тем же самым. В итоге история оказывается "чистой историей смысла", трансляцией смысла через поколения. В русле рассуждений Гуссерля, комментируемых Д. (Введение к "Началу геометрии"), история оказывается в принципе однозначной, даже если фактически полная отрешенность смысла неосуществима: при этом данное тождество бытия (и наличного и прошлого), с одной стороны, и смысла - с другой, достижимо никак не сегодня, а лишь "в бесконечности". В "снятом" виде историческая феноменология являет собой философскую модель, демонстрирующую движение абсолюта, источника смысла (в данном контексте - Ego) к размещающемуся на бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся "телосу" (термин Гуссерля) или он же: Логос, Бог, Идея (в кантовском смысле) совершенного общества. Как отмечает Д., если в такой версии "истинное" тождественно "истинному для меня", то - как

следствие - именно "Я" (в статусе Бога) оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам заранее известно, что обретение Я такового статуса отложено в бесконечность, постольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Д., "исходное различие" смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это "исходное различие" Д. обозначит неографизмом "различание" (см. Differance). Весьма существенно, что, по мысли Д., differance содержит кроме смысла "не быть тождественным", также и смысл "откладывать на более поздний срок". (В этом контексте настоящее всегда представляет собой отличенное настоящее, ибо лишь став прошлым оно окажется "настоящим настоящим".) По мысли Д., история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы "опаздывает по отношению к самому себе". Согласно Д., без "во-вторых" не может быть "во-первых": "единственный раз" не может быть "началом" ни для чего. Вторичное не просто сменяет первичное; оно по сути конституирует его, позволяет ему быть первичным усилием собственного запаздывания. "Во-вторых" у Д. суть предварительное условие первичности того, что "во-первых": "первоначальным является именно не-начало". Д. в книге "Голос и феномен" подчеркивает то, что в начале располагаются повторение и представление: "ре-презентации", таким образом, отказывается в праве на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного "принципа не-принципа" (Д. при его помощи подвергает деконструкции "принцип принципов" Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи - то есть знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак. Следствиями такого тезиса Д. оказываются следующие его идеи: 1) язык не может рассматриваться как "выражение" (ре-презентация) молчаливого "переживаемого" (первой презентации) - см. Голос. 2) Письменность есть "знак знака", графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи: "письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово" - см. Грамматология. По мысли Д., традиционалистское подчинение письменности слову является предубеждением, и - что более важно - определение графического применимо для определения любого знака: любой знак есть обозначающее, обозначаемое которого есть другое обозначающее, но никогда "самая вещь", каковой она предстает перед нами. Д. акцентирует: "То же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного". Д. выходит из традиционалистской "логики тождества", при этом его заботит проблема: осуществимо ли выйти за пределы диалектики, не прибегая к ее инструментарию. (Свободное использование метафоры представляет для Д. горизонт гуманитарного знания; за ним /горизонтом - А.Г./ - качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком "рассеяние" смысла.) Или напротив: не является ли выход за границы диалектики неизбежно диалектическим. По мысли Д., "логика дополнительности" (см. Дополнительность) в определенной мере близка диалектике: эта логика "стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона овнутренности был бы также уже внутри изнутри". Согласно Д., настоящее может выступать настоящим лишь при том условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее) - см. Метафизика отсутствия. По Д., вводящего понятие "след" (см. След), след выступает наличествующим знаком той вещи, которая отсутствует, - знаком, оставленным этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; любое же наличествующее, с точки зрения Д., несет след

отсутствующего, его ограничивающего. Отсутствующее конституирует, придает бытие наличествующему, которое собственно само и является бытием. В этом контексте, по убеждению Д., необходимо помыслить "изначальный след", наличествующий след прошлого (по Д., "абсолютного прошлого"), никогда не имевшего места. По мысли Д., осуществляемая им деконструкция метафизики, написанной понятийными средствами гегелевской терминологии, а также введение им понятия "differance" результи-руются "одновременно незначительным и радикальным смещением", итогом которого станет "бесконечная", "не могущая никогда завершиться" дискуссия с Г.Гегелем. Д. пишет ("Голос и феномен") о полемике "между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, т.е. теорией не-присутствия как бессознательного". "Мышление не-присутствия" у Д. сосуществует с философией, которая "есть всегда" и которая выступает как мышление о наличествующем, постулирующее приоритет последнего над отсутствующим. Согласно Д., "как иначе можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из вообще теперь, которое ни один опыт не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим". Д. полагает, что для опыта элиминация настоящего невозможна: он всегда переживание, испытание настоящего. Противополагая "философию" (которая у Д. всегда есть философия наличного, настоящего - философия присутствия) и "мышление-не-присутствия" (которое предполагает соответствующий "опыт-мышления-не-присутствия"), Д. отдает предпочтение высшему "тождеству", сокрытому в опыте Текста. В любом тексте, по мысли Д., содержатся два текста: "два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно". Как утверждает Д., всегда легко отыскать первый текст - текст классический, в нем безраздельно доминирует идея присутствия, он неукоснительно соблюдает пиетет по отношению к разуму: в его рамках допустимо лишь осуждение недостаточной разумности во имя того же разума. Этот первый текст, по мысли Д., одновременно содержит некие следы иного текста - иного и того же самого. При этом совместить эти два текста, согласно Д., невозможно никоим образом: их синтез был бы осуществим как итог "преодоления" их "отличия". Второй же текст являет собой, по Д., лишь "смещенную похожесть" первого. Чтение общего текста требует, по мнению Д., особой "двойной науки" (именно так была озаглавлена статья в книге "Рассеяние"). "Мышление-не-присутствия", согласно Д., являет собой "свое-иное" традиционной метафизики: имманентная двойственность последней придает ей статус собственного симулякра (см. Симулякр). Эта "смещенная похожесть" больше похожа, по мысли Д., на "едва ощутимую завесу", легкое колыхание которой посредством языковых игр прочтения может трансформировать "мудрость" первого текста в "комедию" второго. Именно наличие двух текстов в едином тексте провоцирует, обусловливает трансгрессию (см. Трансгрессия) первого (открытого) текста в текст скрытый. Данная процедура предполагает акцентуацию двузначности таких содержащихся в тексте слов и терминов, двойной смысл которых никоим образом нельзя преодолеть. Только такая акцентуация способна, согласно Д., проявить этот второй, ранее скрытый, текст - симулякр текста исходного. Так, например (статья "Двойная наука"), Д. сопоставляет слово "гимен" в текстах Малларме и гегелевский термин "тождество": по Д., первое являет собой симулякр второго. Ибо: "гимен" есть слово для обозначения девственной плевы девственницы и - одновременно - для обозначения уз Гименея. Гимен как девственность существует, когда не существует гимена как соития; не существует гимена как девственности, когда существует гимен как брак. Таким образом, по Д., гимен в равной степени есть различие (между "снаружи" и "изнутри"

девственницы, между желанием и осуществлением желания) и уничтожение этого различия. "Гимен", согласно Д., есть уничтожение "различия между различием и не-различием". И таким образом подвергается деконструкции идея тождества Гегеля: тождество между различием и не-различием оказывается неотличимым от тождества (по Гегелю) между тождеством и не-тождеством. Немыслимо ответить на вопрос: являются ли или нет различие и диалектическое тождество одним и тем же. Различие и тождество равно переходят друг в друга, оборачиваются друг другом, подобная языковая игра бесконечна: в ней, по словам Д., проигравший выигрывает, а одержавший победу терпит поражение. По мысли Д., "помимо всех великих слов философии, которые в целом мобилизуют внимание, - разум, истина, принцип, - принцип основания говорит также о том, что основание должно быть дано. [...] Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это "нужно" и "должно быть дано". "Нужно", как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно отмечает для нас существование, долг, долженствование, требование, приказание, обязательство, закон, императив. С этого момента основание может быть дано, оно должно быть дано". Другими словами, как полагает Д., "мыслить бытие" есть задача вечная и неизбывная; поиск того, "почему" - процесс бесконечный. (См. также Голос, Рассеивание, Время в деконструкции, Грамматология, Смерть в деконструкции, Бинаризм, Деконструкция, Differance, Игра структуры, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Метафизика отсутствия, Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм, Пустой знак, След, Трансцендентальное означаемое, Хора.)

А.А. Грицанов

ДЕСТРУКЦИЯ (Destruktion) - одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Понятие "Д." используется Хайдеггером в противовес ранней философии Гуссерля и, в особенности, методу феноменологической редукции. В то время как феноменологическая редукция в том виде, в каком она употребляется Гуссерлем в "Идеях" (1913), предполагает заключение в скобки естественной установки к миру для того, чтобы сконцентрироваться на смыслоконституирующих структурах трансцендентальной субъективности, Д. Хайдеггера предполагает заключение в скобки самого характера понимания бытия. Как следствие более глубокого понимания, Д. предполагает разрушение не только традиции, олицетворяющей объектированное, научно-теоретическое понимание мира (что мы и наблюдаем у Гуссерля), но и всей философской традиции. Поскольку трансцендентальным горизонтом понимания бытия является время, вся история онтологии, т.е. все предшествующие доктрины бытия, определялись в модусе настоящего времени. Отсюда необходимая связь феноменологической Д. с проблематикой времени с целью выяснения элементарных условий, при которых продуктивно может быть поставлен вопрос о бытии. У Хайдеггера Д. предполагает три соответствующие операции: редукцию, или возвращение от сущего к бытию; конструкцию бытия; Д. традиции. Таким образом, Д. есть необходимый коррелят и редукции, и редуктивной конструкции бытия. Только посредством Д. онтология может раскрыть подлинный характер собственных понятий, что значит одновременное использование и стирание традиционно метафизических понятий. Правомерно полагать, что у Хайдеггера основной целью Д. метафизической концептуальности, унаследованной у классической традиции, состоит в обретении философией почвы изначального опыта. В историко-философском плане

хайдеггерианское понятие Д. сопоставимо с Abbau Гуссерля, с "деконструкцией" у Деррида.

В.Н. Семенова

ДЕТЕКТИВ (англ. criminal) - литературный жанр, интрига которого организована как логическая реконструкция эмпирически не наблюдавшихся событий (а именно - преступления). В силу этого внешний сюжет Д. выстраивается как история раскрытия преступления, а внутренний - как когнитивная история решения логической задачи. По оценке Эко, сюжет Д. - "всегда история догадки. В чистом виде. В сущности, основной вопрос философии (и психоанализа) - это и основной вопрос детектива: кто виноват?". Главным героем Д. выступает, таким образом, субъект решения интеллектуальной задачи (т.е. расследования), а именно - детектив (detectiv) в самом широком диапазоне его персонификационного варьирования: частный сыщик (вариант Шерлока Холмса у А.Конан-Дойла), официальный следователь-полицейский (вариант Мегрэ у Ж.Сименона), частное лицо, случайно оказавшееся на месте преступления (вариант мисс Марпл у А.Кристи) или вовсе безымянный виртуоз интерпретации сообщенных фактов ("старичок в уголке" у баронессы Оркси). Формальный статус персонажа в данном случае не является существенно важным, - всеми ими, как и первым в истории жанра великим сыщиком в романе философа-анархиста У.Годвина "Калеб Уильямс" (1794), "движет любопытство". - Подлинным героем Д., таким образом, выступает познающий субъект, трактовка которого в классическом Д. практически оказывается изоморфной сугубо гносеологической артикуляции сознания в классической философии (до традиции философии жизни - см. Философия жизни): отнюдь не случайно традиционная литературная критика, обвиняя (причем далеко не всегда справедливо) Д. в недостатке внимания к личностным характеристикам персонажей, называла многих центральных персонажей (начиная уже от кавалера С.О.Дюпена у Э.А.По и профессора Ван Дьюсена у Ж.Футрелла) "думающими машинами". Психологизм, социальная аналитика причин преступности, лирические линии и т.п., безусловно присутствуя в детективных произведениях, тем не менее, никоим образом не определяют его как жанр (как, в частности, отмечал известный теоретик детективного жанра У.С.Моэм, "я согласен признать, что любовь движет миром, но отнюдь не миром детективных романов; этот мир она движет явно не туда"), - эта презумпция Д. была сформулирована еще в 1928: детективная история "должна быть игрой в прятки, но не между влюбленными, а между детективом и преступником" (С.С.Вэн Дайн). Классически признанный основатель жанра Э.А.По сам называл свои детективные новеллы "рассказами об умозаключении". В соответствии с этим, спецификой Д. как жанра является инспирирование у читателя интереса к собственному расследованию, т.е., в итоге, к попытке собственной интеллектуальной реконструкции картины преступления, - подобно тому, как сентиментальный роман заставляет читателя моделировать психологическую сферу, "примеряя" на себя те или иные эмоциональные состояния персонажей (то, что М.Дессуар называет "эстетическим переживанием" - см. Язык искусства). Это связано с тем, что, как правило, по ходу разворачивания детективного повествования в когнитивном распоряжении читателя оказываются те же данные, что и в распоряжении следователя (как пишет Эко, "любая история следствия и догадки открывает нам что-то такое, что мы и раньше... как бы знали"): ситуация чтения моделируется для читателя как интеллектуальное состязание со

следователем, а в итоге - и с автором Д. (не случайно Д. является признанным жанровым фаворитом в рамках круга развлекательного чтения интеллектуалов). Этапы эволюции Д. как жанра могут быть обозначены как детективная классика (вплоть до середины 20 в.), детективный модернизм (1950-1970-е) и детективный постмодернизм (начиная с середины 1970-х) - см. Модернизм, Постмодернизм. Классический Д. строится по законам классической философской метафизики (см. Метафизика), фундированной презумпцией наличия онтологического смысла бытия, объективирующегося в феномене логоса, открытого реконструирующему его когнитивному усилию (см. Логос, Логоцентризм). Применительно к Д. это означает, что повествование неукоснительно базируется на имплицитной презумпции того, что существует объективная (или, в терминологии Д., "истинная" - см. Истина) картина преступления, в основе которой лежат определенные действия субъекта-преступника. Собственно, последний выступает своего рода демиургом детективного универсума, ибо задает логику свершившихся событий и предписывает им определенный смысл, который сыщик должен расшифровать (см. Демиург): как пишет Эко, в Д., чтобы прийти к разгадке, "надо начать с догадки, будто все вещи объединены единой логикой, той логикой, которую предписал им виноватый". То обстоятельство, что эта логика не известна ни читателю, ни сыщику как главному интеллектуальному герою Д., ничуть не ставит под сомнение ее онтологической достоверности, - речь идет лишь о полноте ее реконструкции по следам, уликам, свидетельствам (которые в системе отсчета Д. выполняют функцию, конгруэнтную функции эмпирических фактов в научном познании: задавая эмпирический базис исследования, они, тем не менее, не являются достаточными для построения теории, - факты нуждаются в интерпретации - см. Интерпретация, Факт, Теория). Коллизия Д. разворачивается именно в интеллектуальном пространстве познавательного процесса: драматизм следствия в том, что ключевые факты до поры остаются неизвестными (детективная традиция М.Р.Райнхарт, получившая название по ключевой фразе каждой из ее новелл: "Если бы знать тогда...") либо неверно интерпретируются (доминирующая традиция в диапазоне от А.Конан-Дойла до А.Кристи). Наряду с презумпцией наличия объективной картины преступления, задающей обстоятельствам единый смысл и объединяющей их общей логикой, второй незыблемой презумпцией Д. является презумпция справедливости: последняя неизменно торжествует в финале Д. Юридически артикулированный Закон выступает в данном случае не только как феномен правовой сферы, но (и, возможно, в первую очередь) также как гарант нравственного и - в самом широком смысле слова - социального порядка, ибо только в упорядоченном пространстве социального космоса возможно нарушение порядка, квалифицируемое как преступление. Закон в данном случае есть та критериальная матрица, на основе которой вообще можно отличить социальный хаос от космической упорядоченности и обосновать тем самым правомерность наказания за преступление. В случае так называемого "зеркального Д.", в рамках которого симпатии автора и, соответственно, читателя, моделируются как направленные на героя, преступающего закон, действует та же норма, - меняется лишь адресат ее аппликации, а закон моральный, если он приходит в противоречие с правом, ставится выше закона юридического (например, в произведениях Э.У.Хорнунга и др.). Таким образом, в классическом Д. "всегда в конце концов торжествует норма - интеллектуальная, социальная, юридическая и моральная" (Эко). Именно имманентно логичная и космически упорядоченная структура классического Д. делает возможным создание своего рода мета-закона построения жанра: история Д. знает многочисленные своды эксплицитно сформулированных правил, согласно которым надлежит создавать детективные произведения: "Двадцать правил детективных историй" американского прозаика и критика С.С.Вэн

Дайна (У.Х.Райт), "Десять заповедей детектива" монсеньора Р.Нокса и т.п. Наиболее ранним из них является "правило А.Конан-Дойла", согласно которому преступника нельзя делать героем Д. (несмотря на то, что это требование было выдвинуто задолго до оформления жанра "зеркального Д.", тем не менее, после опубликования романа "Убийство Роджера Экройда", где повествование ведется от лица милейшего доктора, в итоге и оказывающегося убийцей, А.Кристи едва не исключили из британского "Клуба детективистов"). В отличие от классического Д., Д. модернистский ставит под сомнение презумпцию незыблемости социокосмического порядка (пусть и не в таких остро эпатажных формах, как другие виды и жанры искусства), фиксируя тем самым свой антитрадиционализм и антинормативизм (см. Модернизм). Идеал классической культуры (гармония человека и мира - см. Гармония) в условиях культуры неклассической не просто подвергается сомнению, - в фокусе внимания искусства оказываются условия возможности выживания человека в условиях его конфликта с бытием: в парадоксальной гармонии с дисгармонией мира оказывается имманентная дисгармония разорванного сознания. В этом культурном контексте Д. эпохи модерна утрачивает незыблемость своих исходных классических презумпций: типичной экземплификацией детективного модернизма могут служить романы С.Жапризо, П.Буало, Т.Нарсежака и др. Следуя модернистской презумпции поиска новых (и непременно плюральных) языков культуры, способных выразить новые способы организации социокультурного пространства, модернистский Д. постулирует радикально альтернативную детективной классике презумпцию невозможности исчерпывающе обоснованного (а потому - и гарантированно адекватного) познания свершенного событийного ряда, абсолютно точной реконструкции картины преступления. А поскольку (опять-таки в силу общих установок модернистской культуры) субъект повествования оказывается растворенным в потоке событийности (ср. с литературой "потока сознания", художественными произведениями экзистенциалистской традиции - см. Экзистенциализм), онтологическая недостоверность бытия оборачивается субъективной недостоверностью собственного существования: не имея возможности восстановить правильную картину преступления, героиня "Ловушки для Золушки", например, может с равным успехом идентифицировать себя и с жертвой, и с преступницей, утрачивая подлинность имени, судьбы и личности (С.Жапризо); аналогично, не понимая подлинного смысла происходящего, герой "Волчиц" не может определить, преступник он или жертва преступления (П.Буало, Т.Нарсежак); не зная подоплеки событий, Дани Лонго ("Дама в очках и с ружьем в автомобиле") утрачивает чувство реальности и едва не теряет рассудок (С.Жапризо); сделав целью своей жизни месть и обнаружив ошибочность своих подозрений и преследования "не тех" людей, героиня "Убийственного лета" лишается цели и смысла существования: жизнь оказывается выстроенной неправильно и прожитой напрасно (С.Жапризо). Если в рамках классического Д. интерпретация фактов в качестве неотъемлемого элемента расследования непосредственно включалась в контекст повествования, то детективный модернизм помещает ее в центральный фокус интеллектуальной интриги, делая интерпретационный процесс едва ли не главным содержанием детективного сюжета (см. Сюжет). В то время как классический Д. представлял собой своего рода puzzl, где модули мозаики достаточно было только верно разместить друг относительно друга, чтобы сложилась правильная картина событий, то в рамках модернистского Д., в отличие от этого, детали общей картины не только разрознены и перемешаны, но еще и каждая и них изначально дана читателю и героям в неправильном фокусе, деформирующем истинные контуры событий и смещающем аксиологические акценты. Строясь, в соответствии с основоположениями модернизма, в качестве "открытого произведения", Д. подобного рода включает читателя в творческий

процесс, делает его субъектом финального принятия решения о том, что же произошло "на самом деле". И, однако, незыблемой остается для модернистской версии детективного жанра презумпция наличия (за всеми возможными интерпретационными наслоениями - на дне понимания) подлинной картины событий: проблема лишь в невозможности ее реконструкции, из которой и проистекают все экзистенциальные утраты героев, для читателя же всегда остается открытой возможность принять ту или иную версию свершившихся событий (подчас автор даже делает едва уловимый, подобно едва уловимому аромату мужского одеколона в "Ловушке для Золушки", но все же вполне определенный намек на правильную их трактовку). Что же касается постмодернистской версии детективного жанра, то, согласно ее презумпциям, Д. строится как коллаж интерпретаций (см. Коллаж), каждая из которых в равной степени может претендовать на онтологизацию, - при условии программного отказа от исходно заданной онтологии событий. Так, например, фабула детективных романов П.Модиано ("Площадь Звезды", "Утраченный мир", "Августовские воскресенья", "Улица Темных Лавок", "Смягчение приговора" и др.) принципиально отличается от фабулы как классического, так и модернистского Д., поскольку движущее главным героем стремление обрести какую бы то ни было картину событий атрибутивно бесплодно, а поиск истины изначально обречен на неудачу. Безуспешность восстановить правильный ход событий не связана в данном случае с субъективной ментальной неспособностью героя решить предложенную ему жизнью интеллектуальную головоломку, но обусловлена самой природой событийности. Более того, понятие правильности в данном контексте также оказывается радикально переосмысленным: под "правильной" конфигурацией событий имеется в виду не единственно имевшая место в действительности (таковой вообще отказано в праве не только на существование, но и на любые претензии подобного рода), но лишь придающая в интерпретативном усилии некий интегральный смысл разрозненным событиям, каждое из которых само по себе этого смысла лишено. Подобный подход может быть оценен как практически изоморфный общей постмодернистской установке на отказ от метафизической презумпции наличия пронизывающего бытие универсального смысла (см. Метафизика отсутствия): в контексте отказа от логоцентризма (см. Логоцентризм, Логотомия) философия постмодернизма трактует событие как обретающее свой смысл в процессе его интерпретации (см. Событийность, Событие, Эон). Трагизм постмодернистского Д., в отличие от драматизма Д. модернистского, заключается не в невозможности правильно выбрать адекватную версию трактовки событий из нескольких возможных, но в абсолютном отсутствии так называемой "правильной" версии как таковой (см. Трансцендентальное означаемое). Так называемые "факты" (события) есть не более чем повод для упражнения автора и читателя в "интерпретативном своеволии" (Деррида), заключающемся в бесконечном умножении истолкований того, что в принципе не существует как данность (ср. с постмодернистской концепцией симулякра как копии отсутствующего оригинала - см. Симулякр, Симуляция), а само расследование превращается в деятельность по приданию событиям той или иной (и еще, и еще иной) целостности, таящей в себе семантическую определенность, что фактически изоморфно деятельности означивания в ее постмодернистском истолковании (см. Означивание). В условиях своего рода "смерти этики" в контексте постмодернистской культуры (см. Этика) в Д. данного типа оказывается размытой и исходно присущая детективному жанру ориентация на торжество справедливости и нормы, ибо постмодернистская культура характеризуется отказом от идеи выделенности, предпочтительности какой бы то ни было "эстетики существования" (см. Фуко, Хюбрис) в качестве универсально принятой и потому общеобязательной нормы (см. Ацентризм). Столь

же значимой оказывается для трансформаций детективного жанра в контексте современной культуры и постмодернистская презумпция "смерти субъекта" (см. "Смерть субъекта"): собственно, детективный сюжет зачастую аксиологически сдвигается в сферу поисков героем самого себя, реконструкции своей биографии и личностной идентичности. Типичным примером может служить в данном контексте Ги Ролан из романа П.Модиано "Улица темных лавок", имя которого может рассматриваться как классический случай "пустого знака" (см. Пустой знак), ибо за ним не стоит никакой достоверности: оно дано ему, утратившему память, лишь для операционального употребления, не неся в себе ни грана экзистенциального содержания. Ги Ролан пытается воссоздать свою судьбу, проникнув в прошлое (см. Судьба), но в итоге оказывается ни с чем, ибо в равной мере может оказаться и русским князем-эмигрантом, и доверенным лицом американского актера, и сотрудником латиноамериканского посольства - и так до бесконечности, до полной невозможности каким бы то образом укорениться в реальности: воссоздаваемое содержание прожитой жизни не складывается в целостную судьбу, за которой просматривается целостная личность, но, напротив, предстает "хаотичным и раздробленным... Какие-то лоскутки, обрывки чего-то..." (П.Модиано). "Смерть субъекта" как такового оказывается финальным итогом детективного поиска самости: "кто знает? Может, в конце концов, мы... только капельки влаги, липкая сырость, которую не удается стереть рукой с запотевшего окна" (П.Модиано). Таким образом, постмодернистские Д. не завершаются традиционным открытием тайны (как оно было "на самом деле"), - искомый продукт оказывается растворенным в самой процессуальности поиска. (Подобное построение постмодернистского Д. реализует и одну из важнейших программных задач постмодернизма, а именно - задачу освобождения подлинной сущности человека от насилия со стороны его интерпретации, диктуемой культурной и языковой нормами - см. Интерпретация, Экспериментация, Власть.) Современный Д., таким образом, не просто несет на себе печать специфики культуры постмодерна, но и выступает специальным жанрово-семантическим полем реализации его программных посылок. В этом отношении известную фразу У.С.Моэма, констатирующую "упадок и разрушение" Д., следует относить не к Д. как жанру в целом, но лишь к классической его версии.

М.А. Можейко

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. determino - определяю) - учение классической философии о закономерной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений объективной действительности, результат обобщения конкретно-исторических и конкретно-научных концепций Д. Понятие "Д." возникло в средневековье как вид логического определения понятия, противостоящий генерализации (обобщению). В 16-17 вв. понятие Д. начинает приобретать новый смысл - смысл обусловленности - и употребляется в этике для выражения позиции, противостоящей "свободе воли". В 17 в. в период выработки элементарных понятий механики происходит сближение понятия Д. и причинности, устанавливается тесная связь категории закономерности и причинности, закладываются основы механистического Д. Успехи механики закрепляют представления об исключительно динамическом характере закономерностей, об универсальности причинной обусловленности. Причинность становится формой выражения законов науки, содержанием детерминистской формы объяснения явлений. Полное и гармоническое слияние механической причинности и Д. происходит в концепции Д. Лапласа. Центральной становится идея

о том, что всякое состояние Вселенной есть следствие предыдущих и причина последующих ее состояний. Сформированное им понятие причинно-следственных цепей, последующее отождествление этого понятия с понятием связи состояний и теоретико-механическим представлением о движении окончательно утверждают универсальный объяснительный статус лапласовского Д. Одновременно с этим процессом в концепции лапласовского Д. наметился выход за рамки механистической методологии в силу немеханистического, но статистического, вероятностного характера закономерностей, которые исследовались Лапласом. Он обосновывал эвристическую ценность новых математических вероятностных методов, но в рамках господствующих в то время механистических идеалов и норм научного исследования. Переход науки к исследованию в начале - середине 19 в. системных природных и социальных объектов обусловил изменение идеалов аналитического, поэлементного характера познания; расхождение принципа причинности и принципа Д.; обнаружилась сложная по структуре абстрактно-теоретическая форма принципа Д. в научном исследовании. Современное философское и методологическое осмысление Д. раскрывает взаимосвязь философского и естественно-научного статусов (аспектов) этого принципа. Философский Д. фиксирует разнообразные формы взаимосвязей и взаимоотношений явлений объективной реальности: генетические (причинно-следственные) и статистические, пространственные и временные, связи состояний и коррелятивные связи, функциональные и целевые зависимости и т.д. Все они выражаются через систему таких философских детерминистических категорий, как необходимость и случайность, возможность, действительность, закономерность, причинность и пр. Методологическая природа принципа Д. проявляется в том, что он выступает не только как философское учение, но и конкретно-научный норматив описания и объяснения универсальной закономерной связи и обусловленности развития и функционирования определенным образом системно-организованных объектов в процессе их взаимодействия. Принципиальная историчность этого учения обусловлена необходимостью формирования новых естественно-научных форм Д. при переходе науки к изучению объектов с новыми системно-структурными характеристиками. Переход науки от изучения простых динамических систем к вероятностным, эволюционирующим объектам сопровождался кризисом концепции лапласовского Д. и формированием статистического вероятностного Д. в учении Дарвина. Соответственно менялся категориальный каркас детерминистических естественно-научных концепций, структура теоретических построений, идеалы и нормы научного исследования. В свою очередь, освоение наукой саморегулирующихся систем кибернетического типа, различного рода социальных систем обусловливает формирование новых категорий - цель, самоорганизация, саморазвитие, прямые и обратные связи, отражение и др., а также соответствующих конкретно-научных форм принципа Д. (кибернетических, экологических, социальных) и новых методологических регулятивов. В изменении структуры познавательной деятельности участвуют новые категориальные детерминистские схемы. Исследование вероятностных процессов микромира в физике, целесообразного характера развития живых систем в биологии, явлений социального порядка обнаружило ограниченность причинного типа объяснений, привело на рубеже 19-20 вв. к формированию философского и естественнонаучного индетерминизма. Индетерминизм полностью или частично отрицает существование причинно-следственных связей и возможность их детерминистского объяснения. В биологии индетерминизм оформился в учении витализма, в физике опирался на открытые квантовой механикой объективные непричинные типы взаимосвязей в микромире. Как показывает научная практика, эффективность научного творчества связана с дальнейшим углублением философской и методологической оснащенности науки, а

не с отказом от ее фундаментальных принципов. Принцип Д. является одним из наиболее выраженных интенций научного познания, явно или косвенно участвующим в регуляции научного поиска. Фундаментальным идеалом Д. в естествознании является объяснение исследуемого предмета (в отличие от гуманитарного познания, ориентированного на такую когнитивную процедуру как понимание). В современной философии традиционные презумпции Д. подвергаются радикальному переосмыслению в контексте парадигмы неодетерминизма (см. Неодетерминизм).

И.А. Медведева

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ - 1) одно из фундаментальных понятий классической философской традиции, фиксирующее в своем содержании акт столкновения целеполагающей свободной воли субъекта, с одной стороны, и объективных закономерностей бытия - с другой.

Соответственно этому в структуре Д. традиционно выделяются субъектная (целеполагающий субъект) и объектная (предмет Д., орудия Д. и ее продукт) компоненты. Связи внутриобъектной компоненты Д. (изменение свойств предмета Д., трансформирующее его в продукт) осмысливаются как выражающие собой фундаментальные закономерности мироздания (взаимодействие предмета и орудий Д., равно как и превращение предмета Д. в ее продукт - по законам природы или общества, что, собственно, и заставляет человечество отказаться от поисков философского камня). В зависимости от масштаба конкретного подхода, в системе Д. могут также выделяться и более дробные элементы, представляющие собой, как правило, результат дифференциации субъектной ее компоненты: так, в различных подходах фиксируются такие ее элементы, как знание субъектом программ Д., его потребности и интересы, мотивы Д. и т.п.

В зависимости от того, каким образом соотносятся между собой субъектная и объектная компоненты Д. (т.е. как именно конфигурирована структура Д.), Д. может быть дифференцирована на различные типы (соответственно могут быть выделены различные варианты протекания Д.): уже в древнегреческой традиции различались между "noietis" как Д. по реализации, привнесенной извне программы (приказа) и "chretis" как Д. субъекта, выступающего одновременно и субъектом целеполагания, и субъектом реализации данной цели (творческая разновидность "chretis" осмысливалась как "praxis" - см. Свобода).

В рамках традиционных форм философствования также принята дифференциация Д. по предметному критерию: материальная Д. как реализуемая в процедурах взаимодействия человека и природы в контексте производства (так называемая орудийная Д.); социальная Д. как разворачивающаяся в процессе влияния человека на социальные процессы и организацию общественной жизни; духовная Д. как реализуемая в интеллектуальном или художественном творческом усилии.

Синтетизм понятия "Д." в отношении к субъект-объектной оппозиции обусловил то обстоятельство, что категория "Д." традиционно конституировалась в качестве базисной при попытках создания универсальной философской методологии.

Так, в контексте противостояния историцизма и социологизма как альтернативных версий осмысления исторического процесса (см. Историцизм, Социальный реализм, Идиографизм) были предложены версии метода, претендующего на универсальность, - как со стороны историцизма (см. Вебер М.,

Идеальный тип), так и со стороны социологизма (см. Структурно-функциональный анализ), - и обе эти версии фундировались понятием "Д." ("действие"): для М.Вебера, если понятие "поведение" выступало всеобщей категорией активности как таковой, то понятие "действие" предполагало наличие связываемого субъектом с этой активностью смысла, который в ситуации "социального действия" оказывался сопряженным с Д. другого человека и ориентировался на него, что позволяло историцизму учесть - наряду с традиционной ориентацией на целеполагающую волю субъекта - и объективные социальные параметры контекста осуществления "действия"; аналогично для Парсонса ситуация Д. выступает как позволяющая зафиксировать не только "деятеля", с одной стороны, и объективную "ситуацию" - с другой, но также и различные виды "ориентации субъекта на ситуацию", что радикально отличает метод Парсонса от типичного для социологизма дюркгеймовского типа метода непосредственного и однозначного "выведения" осуществленной субъектом поведенческой стратегии из сложившихся социальных условий (что послужило основой обвинения Дюркгейма современниками в попытке создания "религии без Бога" - см. Дюркгейм).

В силу указанного синтетизма (амбивалентности) содержания категории "Д." данное понятие фундировало собою (в качестве исходного) построение понятийного аппарата универсальных философских моделей при различной их методологической и аксиологической ориентации (в диапазоне от марксизма до СМД-методологии - см.: Марксизм, "Праксис").

2) - универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии). При универсальной ее представленности в категориальном строе любой человеческой культуры тем не менее в различных традициях осмысливается (в зависимости от конкретных социокультурных условий и предпосылок) по-разному: акцент может делаться как на объектной компоненте Д. (понимание изменения свойств предмета в качестве спонтанного процесса в традиционных восточных культурах, основанных на земледелии, предполагающем, наряду с вмешательством человека в природные циклы, и спонтанные процессы роста и созревания сельскохозяйственных культур), так и на компоненте субъектной (феномен примысленного субъекта в активистских культурах западного образца: например, трактовка спонтанных процессов в качестве продукта Д. - см. Автор). В данном контексте деятельностный подход к феноменам культуры предполагает фундирование их аналитики выявлением детерминационной зависимости сущностной специфики того или иного феномена со стороны особенностей осмысления Д. в соответствующей культуре.

Например, для древневосточной философии характерна ориентация на концепцию спонтанности: все "вещи", обладающие одной и той же самостью ("жань"), образуют род ("лэй") и посредством универсальной связи и "взаиморезонирования" между элементами этого рода каждая вещь оказывается детерминированной, в конечном итоге, своей собственной "жань", - "жань" как "самость" трактуется в этом контексте как автохтонная, т.е. "цзы-жань" в отличие от "чжи-жань" как навязанной извне; возможность последней хотя и фиксируется (причем именно в контексте активной человеческой Д.: неизменными примерами возникновения "чжи-жань" выступают в даосизме процедуры воспитания ребенка и вываривания индиго в синюю краску), но аксиологически центральную позицию занимает в древневосточной культуре концепция спонтанности. В противоположность этому, основанная на ремесленном производстве античная культура как культура активизма (см. Демиург) делает при трактовке Д. очевидный (но изнутри данной культуры не подвергаемый рефлексивному осмыслению) акцент на субъектной ее компоненте, - соответственно, древнегреческая философия ориентирована на натурфилософские модели, трактующие акт космогенеза в

качестве целеположенного со стороны ментально артикулированных сущностей (нус, логос и т.п.) акта (см. подробно: Античная философия). В качестве классического образца построения философской картины космогенеза в контексте культуры, ориентированной на осмысление Д. с акцентом на субъектной ее компоненте, может быть рассмотрен деизм (см. Деизм). (См. также Автор, Бинаризм, Творчество.)

М.А. Можейко, В.А. Можейко

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) Фредрик (р. в 1934) - американский философ, автор неомарксистской концепции постмодернистской культуры, разрабатываемой в широком интердисциплинарном поле (литературоведение, теория визуальных искусств, психоанализ, культурная антропология, критическая социальная теория). Основные сочинения: "Сартр: источники стиля" (1961), "Марксизм и форма; диалектические теории литературы 20 в." (1971), "Тюрьма языка: критическая оценка структурализма и русского формализма" (1972), "Мифы агрессии: Уиндхэм Левис, модернист как фашист" (1979), "Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт" (1981), "Идеологии теории: эссе 1971-1986" (1988), "Поздний марксизм: Адорно, Или жизнеспособность диалектики" (1990), "Меты очевидного" (1990), "Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма" (1991), "Геополитическая эстетика: кино и пространство в системе мира" (1992), "Источники времени" (1994), "Брехт и метод" (1998), "Культурный поворот: Избранные труды по постмодернизму, 1983-1998" (1998) и др. Среди наиболее существенных влияний на творчество Д. - неомарксистская традиция (Адорно, Альтюссер) и структуралистская методология (Леви-Стросс, А.Греймас). Научная биография Д. начинается в 1957 с преподавания французской литературы и сравнительного литературоведения и продолжается как обычная университетская карьера до конца 1960-х. Основная черта этого этапа - поиск альтернативы традиции позитивизма, господствовавшей в американской гуманитаристике. Первой фигурой, ориентирующей на целостный ("тотализирующий"), социально-критический анализ субъекта и социума в отличие от либерального рационально-эмпиристского подхода к культуре, для Д. становится Сартр. Два переплетающихся "биографических мотива" инициируют работы Д. - утопическое стремление выйти за пределы современного западного опыта субъективности (буржуазного эго) и воспроизводящей его массовой, потребительской культуры; особая чувствительность к новому (уже не-"модернистскому"), "иному" (будь то архаические сообщества или советский кинематограф). Способность перевести эти мотивы в план теории, а в экзистенциальной ситуации "бытия-в-мире" (воплощенного в очень широкой культурной перспективе - от повседневности, архитектурного опыта или экономической жизни до со-переживания "великим стилям" литературы) открыть трансцендирующее ее социально-историческое измерение - характерная особенность того, что можно назвать "феноменом Д.". Первый опыт в направлении разработки собственной концепции современной культуры (культуры "после модерна") - статья "Метакомментарий" (1971). В опубликованной в том же году книге "Марксизм и форма" Д. предлагает основные тезисы своей интерпретативной модели культуры. Этапными в разработке данной модели можно считать работы "Политическое бессознательное" и "Постмодернизм". "Всегда историизируй!" - таков общий пафос концепции Д. "Историизировать", в первом приближении, - значит рассматривать текст в его исторической перспективе, что является необходимым

условием его адекватного понимания. Первоначально для Д. объектом интерпретации выступало литературное произведение. По мере разработки концепции в предметное поле анализа вовлекаются и другие "тексты" культуры - архитектурные, живописные, кинематографические. Интерпретация текста в связи с его историческим контекстом, по Д., не является вариантом социологии литературы, выявляющей то, каким образом социальные факторы и типы представлены в том или ином произведении искусства. Д. называет диалектическим такой подход к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, с другой, эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту. Диалектическое мышление, для Д., также заключается в том, чтобы описать "место" предельно конкретного ("экзистенциального") не как невыразимое ядро индивидуальности, но как медиативную функцию между измерениями реальности различной общности - структурой литературного произведения, организацией социальной группы, отношения языка к своим объектам, способом разделения труда и т.д. Историческая перспектива, в которую Д. помещает интерпретируемые им тексты, - перспектива развития капиталистического общества, подразделяемая им на три этапа: национальный капитализм (17 - середина 19 в.), монополистический капитализм (конец 19 в. - 1960-е), мультинациональный капитализм (с 1960-х). Соответственно этим трем этапам в эстетическом аспекте выделяются три больших стиля - реализм, модернизм и постмодернизм. Реализм, по Д., - время целостной, единственно возможной Картины мира. Искусство реализма подчиняется требованию эпистемологической истины, стремясь быть способом познания мира. Модернизм - время картин мира, когда право считаться целостной аутентичной картиной мира оспаривается в напряжении ряда "систем видения" (экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т.д.). Искусство модернизма (или "разнообразные модернизмы" Ш.Бодлера, Э.Мане, Г.Малера, М.Пруста и др.) отрицает эпистемологические притязания реалистического искусства. Ведущим его принципом, по Д., становится требование "выразительности", выражения в искусстве авторского видения мира. Доминирующие категории модернистского искусства - стиль, индивидуальный субъект, автономность искусства и автора. Постмодернизм характеризуется непредставимостью Картины мира как таковой, невозможностью целостного видения мира и авторского стиля. Для интерпретативных операций в этой перспективе Д. предлагает терминологический комплекс, узловым пунктом которого становятся следующие понятия (находящиеся у Д. в постоянном взаимодополнении): история, текст, повествование, тотальность, репрезентация. История это, прежде всего, прошлое. Бытие в настоящем прошлого культуры - это та "мистерия", ключ к пониманию которой, по мнению Д., дает нам марксизм. История в марксистских терминах - последовательность способов производства и соответствующих ей социальных формаций. Драматическим нервом этой истории является "единственная фундаментальная тема", "единственный необъятный неоконченный сюжет" обретения коллективного единства и свободы в борьбе со слепой внешней силой (природой, угнетателем). История - это и смысловое измерение настоящего, непрямым способом схватываемый смысл настоящего, в той мере, в которой настоящее выявляется как форма восприятия Истории (с позиций "метакомментария" бартовское видение "Сарацина" Бальзака как дробного множества отдельных кодов свидетельствует скорее о фрагментированности мира, к которому принадлежит позиция наблюдения самого комментатора-критика). Таким

образом, понятие Истории предстает как единство двух содержательных уровней: истории как внешнего социально-экономического бытия людей в смене своих типов во времени и как внутренней формы опыта (обыденного, эстетического, философского и т.д.) обитателей данного времени. История - эта та субстанция социальности, которая одновременно является формой организации опыта индивида. В этом двуединстве история становится парадоксальным, непредставимым концептом. История - это мыслимость мыслимого, горизонт нашего знания - форма нашего мышления. Подобно понятию Реального у Лакана, она определяется Д. существенно негативно: история это то, что не в состоянии мыслить индивид, находящийся в рамке истории, ибо это есть то, как он мыслит. Мыслить исторически ("историизировать") - это, согласно Д., такая попытка заглянуть за изнанку понятия, попытка мышления мыслить против самого себя, которая приводит не к неограниченному иррационализму (как ошибочно, по мнению Д., полагает Хабермас), а к подлинной диалектике. Текст в самом общем плане - феномен, который нужно объяснить (произведение искусства par exellance). В более специальном смысле - структуралистский феномен, продукт "текстуальной", "антиэмпирицистской" революции, совершенной структурализмом. Понятие "текста" смещает анализ с эмпирического, изолированного объекта на его конституирование в качестве такового в отношениях к другим подобным объектам (таким "социальным текстом", например, являются классы). Текст, в другой ипостаси, это артикулированная История. В этом значении понятие "текст" синонимично понятию "повествования" (narrative). Повествование это способ приведения реальности, состоящей из различных измерений, "темпоральностей" (природно-биологические микро- и макроритмы, время повседневности, экономические циклы, большие ритмы социальной истории) к единой форме. Гетерогенные временные порядки сводятся синтаксическими структурами, сюжетными схемами, жанровыми конвенциями в связное, интеллигибельное целое. Политическая сфера, индивидуальное желание, социальная текстура, уникальность художественного акта - все эти различные измерения человеческого бытия в повествовании "непредставимым образом" сосуществуют. Интерпретация как анализ конкретного текста, по мысли Д., неявно стыкуется с историографией как рефлексией над повествованием вообще. Повествование рассматривается Д. как "главная функция или инстанция" человеческого мышления, конститутивный для всей культуры процесс. Оно служит местом взаимоконвертации Истории и текста, удерживая в себе значения и Истории как совокупной событийности, Реального (History), и истории как частной последовательности событий (story), и истории как формы описания событий (сюжетный текст). История не есть текст. Но, с другой стороны, по Д., история доступна для нас только в "текстуальной форме". История подвергается "предварительной текстуализации" или "нарративизации" - и это единственный путь доступа к ней. Реальное, История не существует в качестве автономной инертной субстанции, дистанцированной от текста, она вплетается в текстуру произведения искусства, приобретая тем самым актуальность для нас. Мы проживаем историю в форме повествования, асимптотически приближаясь к Истории, но не касаясь ее непосредственно. При разработке соотношения "история-текст" Д. опирается, в частности, на критику гегелевской (и "вульгарно марксистской") модели культурной детерминации ("экспрессивной каузальности") со стороны Альтюссера. Исходя из этой критики, Д. считает, что тексты культуры не являются производными некой детерминирующей, предсуществующей инстанции ("духа времени" или "базиса"). Культурная детерминация, по Д., имеет логическую форму "структурной каузальности", в которой структура - это такая комбинация элементов, где нет ничего внешнего ее эффектам. Структура целиком присутствует в своих эффектах. "Структурная причина" является отсутствующей в том смысле, что она оказывается

имманентной своим следствиям. "Отсутствующая причина", по Д., - это еще одно определение Истории как целостной синхронной системы социальных отношений или "социальной тотальности". Феномены культуры должны интерпретироваться не в свете детерминированности каким-либо культурным уровнем или областью, но как эффекты системы взаимоотношений между всеми культурными стратами (экономической, политической, эстетической и т.д.). Представление о "социальной тотальности" вводит еще один смежный термин концепции Д. - понятие репрезентации. Для Д. репрезентация это отношение не столько между опытом и его идеальным отражением, присутствующим и отсутствующим, субъектом и объектом. Логическая структура репрезентации это отношение между всеобщим и единичным. В социологической перспективе абстрактная диалектика всеобщего и особенного переписывается в терминах общества и индивидов. Базовым в интерпретативной модели Д. является то, каким образом феномены индивидуального порядка репрезентируются на уровне "социальной тотальности". Индивидуальное обретает смысл, свое бытие, будучи репрезентированным в форме всеобщего, занимая свою структурную позицию в системе социальных отношений. Органическая коллективность или модус дис-танцированности от нее выступает фундаментальным смыслопорождающим фактором культуры. Репрезентативный критерий обозначает глубинную логику исторического развития западной культуры. Репрезентация не является принципиальной проблемой в реалистическую эпоху, когда степень включенности индивидов в коллективные формы жизни делает возможным для последних более или менее интенсивный опыт социальной тотальности. Ранний капитализм в этом смысле лишь удерживает в себе уходящие черты по настоящему реалистических традиционных, архаических сообществ. На стадии модернизма процессы "рационализации" общества (специализации экономических и социальных функций, автономизации "эго") развиваются до степени фундаментальной проблематизации, кризиса репрезентации, когда индивид не видит себя в качестве элемента органической целостности и воспринимает социум как аморфную, внешнюю, враждебную стихию. Проявления этого кризиса, - по Д., различные "формализмы" (соссюрианская лингвистика, русская формальная школа, структурализм), автономизирующие язык и элиминирующие из него измерение истории (диахронии); экзистенциально-эстетическая драма великих стилей "высокого модерна" (середина 20 в.), с их опытом трагического одиночества, отчуждения и а-коммуникативности. Постмодернизм характеризуется негативным снятием самой проблемы репрезентации (модернистского нарастающего напряжения и расхождения между индивидом и социальной тотальностью) за счет окончательного разрыва социального и индивидуального, краха репрезентации (вместе с распадом, фрагментаризацией как социума, так и субъекта). Драма репрезентации разрешается иронией в отношении любых форм всеобщности, игровым перебиранием индивидуального ("скольжения по цепям означающих") при отказе от подведения его под какую-либо общность, которая придавала бы индивидуальному смысл. Постмодернизм в теории (от Куна и Рорти до Лиотара и Деррида), по мысли Д., это состоявшийся позитивизм, при котором ориентация на факты, единичное, вероятное приводит к неограниченному релятивизму и а-методологизму в "науках о культуре". По Д., базовая тенденция капитализма может быть обозначена как товарное овеществление (commodity reification). Реификация характеризует такой способ производства, в котором происходит замещение потребительской стоимости стоимостью товарной и превращение в товарную стоимость любых проявлений социальной жизни. Смежный аспект реификации - фрагментаризация всего социального поля и трансформация субъекта в самозамкнутую монаду, лишенную своих органических связей с социальным окружением. Данный тезис является центральной марксистской составляющей

концепции Д. Модус репрезентации социальной тотальности определяется способом производства, которым задается культурная доминанта. Д. принимает возможность существования следующих исторических типов культурных доминант - магическое повествование (племенной строй), родство (неолитические сообщества), религия (азиатский способ производства), античная модель гражданства (рабовладельческие общества), личное господство (феодализм). Не вдаваясь в анализ последних, Д. концентрируется на том историческом отрезке западной культуры, доминантой которого является товарная реификация. То, что производится в рамках исторически определенного способа производства, - не столько предметы, сколько форма субъективности и социальных отношений. Товар как форма, для Д., это интерпретативный ключ ко всем продуктам абстрактной мысли капиталистической культуры. Форма мышления не является имманентной данностью, но привносится извне, из соответствующего исторического способа производства. Для прояснения этого положения Д. обращается к Адорно и к его критике представления об идентичности. В традиции западного мышления идентичность понималась как вневременное условие прозводства значения: логическая идентичность как принцип самотождественности понятия, психологическая идентичность как единство индивидуального сознания, эпистемологическая идентичность как единство субъекта и объекта в актах познания. Д., вслед за Адорно, выступает в пользу тезиса о том, что идентичность - это социальная судьба исторического человека, сама генерируемая капиталистическим способом производства. Совершенный модус идентичности - понятие - является отлитым по форме товара (меновой стоимости), в производстве которого и кроется тайна приписывания вещам абстрактной тождественности, стирания их качественного бытия. Товарное производство, деньги, рынок рабочей силы, разделение труда, по Д., выступают в качестве первичных факторов как производства идентичности, так и всех ее проявлений. Производство мира всеобщей эквивалентности на практике обусловливает производство абстрактного значения в теории. Критика понятия идентичности раскрывает последнее как дополнительное к понятию тотальности. Тотальность становится позитивным решением проблемы идентичности. Идентичность, по Д., должна быть снята через ее понимание в качестве "репрессированной тотальности". Для осуществления данной процедуры Д. разрабатывается оригинальная концепция негативной герменевтики, трактующей отношения текста и контекста (истории) не в терминах отражения или гомологии, но в динамическом ключе как отношения вытеснения и компенсации. Негативная герменевтика эксплицирует Историю (как тотальность в себе) в формах ее отсутствия. Отсутствующая тотальность при капитализме, по Д., вписывается в форму произведения искусства. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается к нам в формальном плане (оказывающемся существенно содержательным). Такова, упрощенно, двойная вытесняюще-компенсирующая процедура, детектируемая в текстах модернизма, содержательно повествующих об изолированности и а-историчности, но формально представляющими собой органическое единство стиля как утопический знак тотальности, Истории. Для комплексной реконструкции уровней исторического значения текстов западной культуры, фундаментальным горизонтом которой становится уровень репрезентации социальной тотальности, Д. предлагает трехуровневую интерпретативную модель. На первом уровне (в соответствии с леви-строссовским анализом мифа) отдельный текст рассматривается как символический акт, предлагающий воображаемое разрешение реального социального противоречия, неразрешимого в данном историческом контексте (например, противоречия между потомственной аристократией и капиталистическими предпринимателями в произведениях Бальзака). Уже на этом

уровне текст, по Д., парадоксальным образом вызывает к жизни ту ситуацию, на которую он, в то же самое время, является реакцией. Он "артикулирует", "текстуализирует", "реорганизует" ситуацию (бессознательное напряжение) так, что в эстетическом акте языку удается "втянуть" Реальное в свои структуры (строящиеся по предложенной Греймасом модели семиотического квадрата). Таким образом, конфигурация "политического бессознательного" считывается с поверхности текста (формальных свойств его организации). На втором уровне объект анализа - социальный дискурс, по отношению к которому отдельное произведение рассматривается как один из возможных индивидуальных речевых актов. Предмет анализа - "идеологема" (социально-эффективный символ), минимальное классовое высказывание о своем "типаже" (character) как противостоящем другому "типажу". Текст как дискурс обнаруживает свою диалогическую структуру, существенной характеристикой которого является его антагонистический, идеологический, классовый характер. Противоречие на первом уровне было "одноголосным" и привязанным к конкретному произведению. На втором уровне оно становится диалогичным и понимается как частный "символический ход" в общей стратегической конфронтации классов (так, например, народная сказка как "форма" может быть адекватно понята как попытка систематического подрыва аристократического эпоса). Дискурсивный "голос" также не есть самостоятельная внетекстуальная реалия, он актуализируется как оформленный групповой интерес именно в эстетическом, текстуальном плане. На третьем уровне в тексте выявляется присутствие Истории как динамики способов производства. Это уровень "идеологии формы", дешифрующей конфликтующие импульсы формальной организации текстов в качестве конфликта различных способов производства, культурных доминант. Здесь, применительно к капитализму, схватывается конститутивное присутствие в тексте товарной формы и производящего ее реифицированного социума. Этот последний интерпретативный горизонт является, по Д., "нетрансцендируемым пределом" наших интерпретаций текстов и нашего понимания вообще. Постмодернизм в социально-философском плане - это состояние западной культуры, когда базовая тенденция капитализма развивается до своего логического предела, чистой формы, считает Д. (в отличие от теоретиков "постиндустриального общества", усматривающих в нем новый пост-капиталистический этап развития западной культуры). На постмодернистской стадии товарная реификация захватывает последние "неколони-зированные" территории - искусство как очаг модернистского сопротивления логике капитала, Бессознательное и Природу. В эпоху масс-медийного, потребительского "позднего капитализма" завершаются процессы модернизации, аккультурации природы. Анонимные силы транснационального капитала распространяют как номенклатуру товаров, так и саму форму товарного производства в глобальном масштабе (на страны третьего мира). На этапе позднего капитализма распадается классический субъект (или идеологическая иллюзия классического субъекта). Кризис историчности на уровне субъекта выражается, по версии Д., в том, что последний утрачивает способность организовывать свое прошлое и будущее в виде связного опыта. Д. делает предположение, что сама персональная тождественность субъекта является эффектом определенного временного упорядочивания прошлого и будущего относительно некоторого организующего центра настоящего. Д. описывает постмодернистского децентрированного субъекта в терминах лакановско-делезовской модели шизофрении: субъективность позднего капитализма характеризуется утратой смысловой связи с означаемым (историей) и разрывом цепи означающих. Поэтому постмодернистский шизосубъект замыкается в переживании чистых материальных означающих или бессвязной серии точечных, дрейфующих моментов настоящего ("интенсивностей"). Трагически-напряженная

чувственность модернизма, с ее невротико-истерическими экстремумами в качестве превалирующих форм культурной патологии, сменяется "угасанием аффекта", вялотекущей шизофренической эйфорией по поводу серий поверхностных, глянцево-красочных картинок (Энди Уорхолла, MTV и т.д.). В пределе любой феномен культуры позднего капитализма становится собственным образом, плоской "картинкой", имиджем, "симулякром" (копией без оригинала) - точным слепком товарной формы. Мир постмодернизма - мир поверхностей без глубины и диффузных, лишенных дистанций и традиционных членений "гиперпространств", в которых становится проблематичной сама возможность ориентировки, считывания определенного пространственного синтаксиса (что практически буквально демонстрирует архитектурный постмодернизм). Модернистская метафизика временности, длительности вытесняется постметафизической пространственной метафорикой. Чувство историчности деградирует к специфической постмодернистской ностальгии, довольствующейся римейками и стилистическими подделками. Постмодернистская теория маркирована уходом со сцены парадигматических "глубинных моделей" гуманитарного знания - диалектической модели явления и сущности, психоаналитической модели явного и вытесненного, экзистенциальной модели неподлинного и подлинного, семиотической модели означающего и означаемого. Вместе с распадом классического субъекта постмодернизм знаменует собой конец стиля в искусстве. Исчезают как великие стили модернизма, так и стилистическая цельность произведения искусства. Эстетическая продукция децентрированного субъекта - гетерогенные агрегаты цитат и фрагментов, не объединяемые общим повествовательным принципом. Эстетической доминантой постмодернизма становится "пастиш" (pastish) - пародия, которая не отсылает к какому-либо оригинальному стилю, которая лишена своей иронической силы и функции обозначать от обратного исчезнувшую языковую норму (как следствие исчезновения сколь-нибудь значимого коллективного проекта). Произведение искусства "коммодифицируется", квантифицируется в товарно-стоимостном плане (как ценность голливудского фильма измеряется кассовыми сборами), непосредственно встраиваясь в "высокие технологии" позднего капитализма. Видение современной культуры в концепции Д. не является, однако, исключительно пессимистическим. Фундаментальный утопический импульс обретения группового единства, органических форм коммунальности несмотря на все формы отчуждения и вытеснения остается для Д. неизбывным горизонтом Истории. Парадоксальным образом постмодернизм содержит в себе потенции выхода за пределы капитализма. Децентрация классического буржуазного субъекта расчищает путь к обретению "новой логики коллективности", новой (или неоархаической) коллективной субъективности. Типологическая схема Д. приобретает завершенность с включением в нее наряду с тремя перечисленными историческими этапами "четвертой возможности". Это возможность своеобразного пост-постмодернизма, в котором тотальность обнаруживает себя в таком интегрированном обществе, где всеобщее для индивида это не просто имя, но приоритет в смысле средневекового "реализма". В этой утопической перспективе социальное целое переживается индивидом непосредственно (а не опосредованно в эстетической форме), а культурной доминантой является "коммунальная ассоциация". В итоге типологическая схема на макроуровне (реализм, модернизм, постмодернизм, "четвертая возможность") повторяет интерпретативный семиотический квадрат с четырьмя медиативными формами, вступающими между собой в подобные логические отношения контрарности, контрадикторности и дополнительности. Для того чтобы "четвертая возможность" стала действительной, чтобы вернуть социальным отношениям их коммунальную, нереифицированную природу, Д. сначала призывает к социальному действию по изменению ситуации,

затем выдвигает менее практическую идею культурного "картографирования" мира позднего капитала. В любом случае задача интеллектуала, по Д., при интерпретативной работе отдавать себе критический отчет как об историческом измерении текста, так и о собственной исторической позиции. Помимо преподавательской и исследовательской деятельности Д. выполняет редакторскую работу в журналах "Social Text", "South Atlantic Quarterly", "Minnesota Review", является со-редактором книжной серии "Post-Contemporary Interventions".

А.А. Горных

ДЖЕМС (Джеймс) (James) Уильям (1842-1910) - американский психолог и философ, профессор (преподавал в частности анатомию и физиологию) Гарвардского университета (1889-1907), основатель прагматизма. Основные сочинения: "Принципы психологии" (1890), "Великие личности и их окружение" (1890), "Нравственная жизнь и философ" (1891), "Воля к вере" (1896), "Многообразие религиозного опыта" (1902), "Существует ли сознание" (1904), "Моральный эквивалент войны" (1904), "Прагматизм - новое название некоторых старых способов мышления" (1907), "Плюралистическая Вселенная" (1909) и др. Прагматизм, благодаря усилиям Д., стал самой известной американской философской школой начала 20 в. "Прагматизм, - утверждал Д., - самая радикальная форма эмпиризма и наименее критичная по отношению к прошлому... Обращаясь к философам-профессионалам, прагматисты избегают абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов. Он обращен к конкретности и адекватности фактов, поступков и силы. Это обозначает примат эмпиризма над рационализмом, свободы и возможности над догматической претензией на окончательную истину. Прагматизм не ищет какого-то особого результата. Это всего лишь метод". В центр своей философии Д. помещал личность с ее интересами, заботами, переживаниями. Метафизика Д. основывалась на идее плюралистической многоформенности действительности. "Плюралистическая Вселенная" у Д. незамкнута, незакономерна, это "царство случая", "великий цветущий, жужжащий беспорядок". Ее невозможно описать какой-либо целостной логической системой. "Радикальный эмпиризм" Д. предполагал, что "опыт и реальность составляют одно и то же", а дух и материя (мысли и вещи, по Д.) различаются лишь функционально. Субъект созвучно собственным интересам выделяет вещи волевым усилием из "потока жизни" - непрерывного потока сознания. Сознание у Д. - "это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием "души" в воздухе философии". Не имеется "никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них". Это первовещество, по Д., - "чистый опыт" ("непосредственный", "нескончаемый" жизненный поток, представляющий материал для нашего "последующего отражения", для "наших рефлексий"). Данный принцип нередко именовался "нейтральным монизмом": вещество мира - не дух, не материя, а нечто, предшествующее и тому и другому. Познание - частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. "Идеи, являясь частью нашего опыта, становятся истинами постольку, поскольку помогают установить связь с другими частями опыта, усвоить его посредством концептуальных схем... идея истинна, если оперирует с

уверенностью, упрощая и экономя наши усилия". Истина - это процесс верификации полученного знания в контексте его реальной общественной эффективности. Субъект-объектное отношение - производное от него: опыт, согласно Д., не имеет внутренней двойственности. Эта неделимая порция опыта может выступать в одной ситуации - познающим субъектом, в другой - познаваемым предметом или явлением. Мысли являются некоей функцией ("быть сознательным") познания. Д. пытался создать "последнее, наиболее объективное и наиболее субъективное мировоззрение". Согласно Д., сознание расчленено и имеет целесообразную структуру. Люди часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Отсутствие и выбора, и действия - тоже решение. Религиозная жизнь, как и любая духовная, по Д., не подлежит редукции. Контакт человека с потусторонним миром радикально обогащает человеческий опыт, расширяя сферу воспринимаемого и постигаемого им. Религиозный опыт должен быть очищен от понятия греха: "... не тотальность вещей несет с собой имя Бога для простого человека. Сверхчеловеческая Личность призвана исполнить человеческие намерения, имеющие ценность. Действуя во внешней сфере, у человека есть враги и границы... Думаю, что лишь конечное существо может быть достойным именем Бога. Если все же абсолют существует (эта гипотеза всегда открыта), то как тотальность более широкая, где Бог представляет идеальное, и эта религиозная гипотеза малодоступна для простого верующего". Религия у Д. - постулат практического действия, результат свободного выбора, опора человека в борьбе против засилья техницизма и культа науки. Д. - один из немногих философов, четко указавших в самом начале 20 в. на всеразрушающую силу идеологического абсолютизма и пагубность авторитаризма. В книге "Воля к вере" Д. писал: "...вспомните Зенона и Эпикура, Кальвина и Пэли, Канта и Шопенгауэра, Герберта Спенсера и Дж.Г. Ньюмэна и представьте себе, что они - не просто поборники односторонних идеалов, но учителя, предписывающие нормы мышления всему человечеству, - может ли быть более подходящая тема для пера сатирика?.. Мало того, представьте себе, что такие индивидуалисты в морали будут не просто учителями, но первосвященниками, облеченными временною властью и имеющими право решать в каждом конкретном случае, какое благо должно быть принесено в жертву и какое может остаться в живых, - это представление может прямо привести в ужас". Социальным измерением плюралистического прагматизма Д. выступила демократия американского образца, а сам его прагматизм, основанный на ценностях опыта гражданина демократического общества, - единством религиозной интуиции, философского познания и соответствующей политической идеологии. (Не удивительно, что первый немецкий перевод "Многообразия религиозного опыта" Д. вышел без главы, в которой автором была предпринята попытка обоснования политеизма.) Непреходящая значимость понимания "истины по Д.", когда вместо осуществления теоретического постижения мирового порядка была предложена ориентация на поиск наиболее эффективных репертуаров социальной организации и институализации общества, видится в конце 20 ст. все же в том, что в границах его "плюралистической вселенной" - столько же центров организации, сколько самосознающих воль.

А.А. Грицанов

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (1875-1944) - итальянский философ, неогегельянец, основатель "актуального идеализма" ("актуализм"). Преподавал в

Неаполе и Палермо. Активно участвовал в интеллектуальной жизни Италии, занимая в ней доминирующие позиции. Друг и оппонент Кроче, разошелся с ним по политическим мотивам. Поддержал режим Б. Муссолини, некоторое время был министром просвещения. Казнен в 1944. Основные работы: "Реформа гегелевской диалектики (1913); "Общая теория духа как чистого акта" (1916); "Система логики как теория познания" (1923); "Актуальный идеализм" (1931) и др. Переосмысливая тезис о единстве бытия и мышления, Д. приходит к выводу о необходимости выведения природы из нашей мысли, в которой реализуется "Я". Признает исходным акт мышления "моего Я" (конечного субъекта, отличного от "эмпирического я"), направленный на познание бесконечного "универсального я" ("абсолютной субъективности"), имманентного человеку Бога. С этих позиций рассматривает систему Гегеля как диалектику "мыслимого", отражающую "помысленную мысль". Необходима же диалектика, схватывающая "мыслящую мысль". Субъект - это всегда "мыслящая мысль", наличный источник всего сущего. Мышление (идея, взятая абстрактно) тождественно действию (как конкретной идее), понимаемому как самосозидание. Отсюда и определение собственной доктрины как "актуализма", а позиции субъекта как "активизма". Активность разума (актуальное мыслящее мышление) рождается волевым импульсом. Как предельное основание постоянно творимого мира, бесконечно обновляемого во все новых "идеализациях", выступает "трансцендентальное я", как неизменное вечно сущее. Такая философская позиция во многом определила и политический выбор Д. В написанной им философской части статьи "Фашизм" (за подписью Б. Муссолини) в итальянской энциклопедии, фашизм определяется как религиозная концепция, в которой человек рассматривается в своей имманентной связи с внешним законом, с объективной волей. Государство, как и Бог, - тоже "внутри", а не "между" людьми, что преодолевает границы частного и общественного, позволяя реализовать "настоящую демократию" как воплощение трансцендентальной субъективности, реализуя всеобщность свободы. Таким образом, реальность есть акт, т.е. "мыслящая мысль", полагающая самое себя как "мысль помысленную", т.е. прошлую. Актуальное мышление свободно и неопределимо, отрицает любую реальность, противопоставленную ему как его предпосылка. Субъект постоянно находится в развитии и к нему не может иметь отношения "помысленная мысль" как "ставшая" и "выпавшая" из процесса развития. (В этом отношении Д. отстаивает принципы абсолютного имманентизма). Истинная история разворачивается не во времени, а возникает в вечности акта мышления, в котором она реализуется. "Абстрактность философии растворяется в определенности истории". Диалектика суть внутренний ритм исторического бытия как движения Духа. Мир должен быть понят субъектом как собственный продукт. Если такого понимания не происходит, то господствуют иллюзии обыденного сознания, разводящие мысль и жизнь. Неотрефлексированная же жизнь есть то же сознание, только еще не проявившее себя. В своей философии истории Д. во многом следует за Вико, выдвигая тезис "вечной идеальной истории" как последовательного порождения предметного мира из "трансцендентального я". Основное движущее противоречие истории суть противоречие между неизменностью (вечностью) и постоянным развитием: если дух есть только становление, то он никогда ни есть, а всегда лишь становится; если же он вечно есть, тогда какой смысл имеет называть его диалектически развивающимся. Другое противоречие - это противоречие между сознанием (акт во времени, т.е. ограниченный частными целями) и самосознанием (чистый акт, восстанавливающий единство разорванного во времени, т.е. возвращающий всякий искусственно отторгнутый объект в лоно субъективности). Диалектика как логика "мыслящей мысли", исходит из закона тождества Я и Не-Я, в отличие от формальной логики "помысленной мысли", исходящей из закона тождества мысли

самой себе. Отсюда критика Фихте, у которого принцип Я остался "неспособным породить из себя Не-Я", и Гегеля, исходившего из "помысленной мысли" как предпосылки "мыслящей мысли", т.е. идеи (мысли, понятой как объект). "Идеализм, который я называю актуальным - переворачивает, - отмечает Д., - гегелевскую проблему: он больше не пытается вывести мышление из природы, а природу из логоса, но - природу и логос - из мышления, причем, мышления актуально сущего, а не определяемого абстрактно: из мышления абсолютно нашего, в котором реализуется Я". Преодоление же собственного Я есть бесконечный процесс "идеализации" самого себя. Этот процесс не может быть адекватно осмыслен в терминах науки, которая сводима к сумме псевдопонятий и абстракций. Наука исходит их факта, противопоставленного субъекту как объект, будто бы существующий сам по себе. Исходить же надо из акта как полагания факта. Акт свободен и изначально не определен, преодолевает догматизм науки и позволяет достигать подлинного философского знания. Кроме философии, достижение подлинного знания возможно в искусстве (как утверждении частной субъективности) и в религии (как элиминирующий, по сути, субъект и "превозносящей объект"). Противопоставленность искусства и религии снимается в философии. Наука же выступает как гибрид искусства и религии, объединяя в себе недостаточную проявленность в искусстве "универсального Я" и непроявленность "моего Я" в религии.

В.Л. Абушенко

ДИАЛЕКТИКА - философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, и соответственно конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода. Исходно в античности - искусство вести беседу, спор; философский диалог, противостоящий риторике и софистике. Сам термин "Д." впервые употреблен Сократом для обозначения плодотворного и взаимозаинтересованного достижения истины путем столкновения противоборствующих мнений. Создателем первой формы философской Д. принято считать Гераклита, придавшего традиционным мыслям об изменениях абстрактно-всеобщую и в то же время не порывающую с образами форму. Большой вклад в становление античной Д. внесла элейская школа, выявившая глубинную Д. сущего, не укладывающегося в логику понятий. Замечательные образцы античной Д. встречаются в учении Платона, осмыслявшего Д. движения и покоя, различия и тождества, а само бытие трактовавшего как активно самопротиворечивую координированную раздельность. Диалектические идеи Платона нашли свое дальнейшее развитие в учении Аристотеля и в неоплатонизме, диалектически трактовавшем основные иерархии бытия. В средние века Д. становится одной из теологических дисциплин, включавших в себя логику и силлогистику. Несмотря на господство в целом метафизического мировоззрения, философия Нового времени также выдвигает целый ряд замечательных диалектических идей (Декарт, Спиноза, Лейбниц). Особое место Д. приобретает в работах представителей немецкой трансцендентально-критической философии, т.к. именно здесь впервые в истории философии была разработана целостная диалектическая концепция развития, поколебавшая господство метафизического метода. Самой развитой формой этой Д. явилась Д. Гегеля. Однако у истоков этого метода, предлагая порой не менее интересные и неортодоксальные ее разновидности, стоит все же Кант с его

антиномикой чистого разума. Диалектический метод пронизывает все разделы гегелевской системы философии. Д., или метод развития, согласно Гегелю, следует понимать как методическое обнаружение и разрешение противоречий, содержащихся в понятиях. Сами противоречия Гегель понимал как столкновение противоположных определений и разрешение их путем объединения. Главной темой его Д. стала идея единства взаимоисключающих и одновременно взаимно предполагающих друг друга противоположностей, или тема противоречия. Оно полагается Гегелем как внутренний импульс развития духа, который шаг за шагом переходит от простого к сложному, от непосредственного к опосредствованному, от абстрактного к конкретному и все более полному и истинному результату. Такое прогрессирующее движение вперед придает процессу мышления характер постепенно восходящего ряда развития. Гегель очень глубоко и конкретно охарактеризовал внутреннюю природу самого противоречия. Оно для него не просто отрицание той мысли, которая полагалась и утверждалась, это - двойное отрицание, т.е. обнаружение противоречия и его разрешение, когда исходная антиномия одновременно осуществляется и снимается. Высшая ступень развития включает в себя, т.обр., низшую, а последняя отменяется в ней именно в этом двойственном смысле. Именно диалектический метод позволил Гегелю критически переосмыслить все сферы современного ему знания и культуры. В философии марксизма Д. понимается как учение о наиболее общих закономерных связях и становлении, развитии бытия и познания, а также как основанный на этом учении метод творчески познающего мышления. (В пределе этой - гегелевско-марксистской - версии, Д. как теория бытия и Д. как теория познания трактуются как ступени становления тотальной диалектической системы, в рамках которой Д. субъекта и объекта понимается как нечто цельное и взаимообусловливающее.) В философии 20 ст. Д. была подвергнута достаточно жесткой критике за ее притязания на универсальную всеохватность и избыточную абстрактность. (По мысли Поппера, "любое развитие можно подогнать под диалектическую схему, и диалектик может не опасаться опровержения будущим опытом".) В историко-философской и собственно философской ретроспективах правомерно предположить, что в качестве определенной универсалии культуры (на ранних этапах своего существования - в статусе всеобщей теории бытия) Д. исполнила роль первой метафизической программы, фундировавшей перспективные преднаучные изыскания (космос как мерно вспыхивающий огонь у Гераклита, динамизм четырех субстанций у Эмпедокла, взаимная корреляция четырех мироформирующих причин у Аристотеля, диалектическое по сути своей единство микро- и макрокосмоса у Николая Кузанского, организованность мира монад у Лейбница и т.д.). Одно из первых метафорических возражений против диалектической философской парадигмы, отражавшим тем не менее базовые тенденции философского модернизма (см.), стало замечание Т.Тцары: "Диалектика - это развлекательная машина, которая доставляет нас (банальным образом) к тем мнениям, которые мы и из того непременно имели бы". В современной философии постмодернизма Д. оценивается как доминировавший в философии неклассического типа стиль мышления, - соответственно этому в новых условиях, согласно постмодернистской позиции, нельзя заставить философию "говорить на языке диалектики" (Фуко). По оценке Фуко, постклассической философии еще только "предстоит найти язык", столь же адекватный для "нового опыта" (см. Трансгрессия), сколь адекватным был язык диалектики для "опыта противоречия". (См. также Диалектический материализм.)

Т.Г. Румянцева

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ - самообозначение диалектической философии объективистского типа, основные положения которой были сформулированы Энгельсом ("Анти-Дюринг") и Сталиным ("О диалектическом и историческом материализме"). Д.М. являл собой официальную советскую философию в 1930-1980-х. Квинтэссенцией Д.М. правомерно считать следующие интеллектуальные допущения и гипотезы: 1) Придание перманентным изменениям в обществе и природе статуса атрибутивных для реальности как таковой (трактовка движения как атрибута материи и понимание его как "изменения вообще"); "вечных" истин, как и абсолютных ценностей, согласно Д.М., не существует: моральные нормы, содержание любых понятий исторически изменчивы. 2) Природной реальности имманентно присущ внутренний механизм, потенциально содержащий как перспективу эволюции неорганического мира до состояния мира разумных людей, так и интенцию его последующей трансформации в коммунистическое общество, формирование которого означает завершение этапа "предистории" людей. 3) Суть изменений в обществе и природе может быть описана с помощью умопостигаемых абстрактных законов диалектики - закона взаимоперехода количественных изменений в качественные, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Исторические изменения универсума на разных этапах существования последнего не тождественны сами себе и могут менять собственную направленность и реальный смысл в предельно широком диапазоне (отрицание в состоянии и призвано отрицать самое себя). Таким образом как любые идеи, так и всякие принципы исторически обусловлены и релятивны. При этом Д.М. задавал в качестве одного из идеалов научности систем мироописания требования целостности и умопостигаемости элементов исторических изменений в обществе (оставив при этом не проработанным вопрос о приложимости диалектической схемы к органической и неорганической природе - схема Энгельса "росток отрицает зерно, а зерно отрицает росток и т.д." явно выглядела иллюстративно). Традиционная аргументация самого Энгельса в защиту адекватности Д.М. как подлинной модели организации мира сводилась к тому, что диалектика "ежедневно" подтверждается "тысячами примеров", понятных и близких даже ребенку, "в растительном мире, и в животном, в геологии, математике, истории, философии, несмотря на борьбу и сопротивление все... обязано подчиниться этим законам... диалектика есть не что иное, как наука об общих законах движения и развития природы, общества и мышления". (Полемике по этому кругу проблем не видно конца и в конце 20 в., хотя осуществляется она на предельном удалении от стержневых вопросов современного философствования.) Отсутствие очевидной сопряженности диалектической версии философии природы Энгельса, инициированной парадигмами позитивизма и эволюционизма, с марксовым мировоззрением (в облике экономической интерпретации исторического процесса и критики буржуазного общества в русле теории классовой борьбы) неизбежно породило значительную совокупность дискуссий философского и логического плана по проблеме поиска концептуального единства энгельсовского метафизического материализма и марксовой философии капитализма. Ленин посвятил целую книгу "Материализм и эмпириокритицизм" доказательству того тезиса, что недостаточная приверженность принципам диалектико-материалистической философии необходимо результируется в соглашательстве и утере веры в переспективы революционного общественного переустройства. В результате в рамках ортодоксально-официальной традиции философии коммунистического мира положение о естественной сопряженности и взаимозависимости подлинного революционизма и диалектико-

материалистического философского мировоззрения приобрело статус некоего символа веры, принимаемого в качестве такового без содержательных экспликаций.

А.А. Грицанов

ДИАЛОГ (греч. dialogos - беседа) - информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. Д. может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия, определяющего лица "Я" и "Другого", либо как рационализированный Д., когда событие встречи пересматривается исходя из полученного результата и приобретает характеристики телео-логичности и диалектичности; при этом снимается экзистенциальный пласт общения и гипостазируется теоретико-информативный. Кроме того, следует различать Д. в традиционном понимании - логический, и Д. в современном понимании - феноменологический. В логическом Д. связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального. Феноменологический Д. - непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет. Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организаций сознания, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике. Зарождение философии напрямую связано с Д., что можно увидеть в майевтике, надстраивающейся над софистической беседой. Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм постоянно проявлялся при создании философских систем (как, например, дуализм). Особое внимание к проблематике Д. назрело в гуманитарных науках под влиянием литературоведения и герменевтики. Согласно М.Бахтину, так как сознание есть тогда, когда есть два сознания, то корректнее употреблять вместо "науки о духе" термин "науки о духах (двух по меньшей мере)". Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру, как Д. с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний Д. - мышление. Проблема Д. чрезвычайно важна для современных концепций теологии, чему начало было положено, в особенности, в работах Бердяева, Франка, К.Барта, Бубера, Ф.Эбнера, Розенцвейга и др. Бог раскрывается как абсолютное "Ты", а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив развертывается в экологии (Д. с природой) и в культурологии (Д. культур).

Д.В. Майборода

ДИАЛОГИЗМ - направление в философии первой половины 20 в., ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога - в качестве отношения к Другому как к "Ты". К Д. прежде всего относятся работы Розенцвейга, Розенштока-Хюсси, Ф.Эбнера, Бубера и М.Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл

кружок "Патмос" в Берлине (1919-1923). Существенная часть проекта - критика предшествовавшего, солипсически-монологического языка классической философии. Сущность последнего фиксировалась как нацеленность сознающего на объекты ("Оно") или на самого себя ("теоретичность"). Новое же мышление должно базироваться на "отношении" (а не познании) и ориентироваться на воплощение в "поступок", а не оставаться на уровне созерцания. Действительное "Я" - результат спонтанной направленности человека на что-то Иное помимо себя. Розенцвейг утверждал новую основу мышления - об очевидности "мыслю, следовательно, говорю", такая мысль - всегда мысль-для-этого-другого. Эбнер рассматривал всякое "Ты" (в качестве Иного) как отблеск единственного "Ты" Бога, с которым человек ведет непрекращающийся диалог, осознание чего в полной мере - возвращение к истинности мышления. Бубер же акцентирует внимание на том, что "Ты" различных существ самостоятельны и разнообразны, в то же время он ставил вопрос о сфере "между", в которой (а не в субъектах или вещах) и возникают подлинные смыслы. Проект Д. не был осуществлен полностью из-за ярко выраженного тяготения его приверженцев к мифологичности языка - интеллектуальной моде начала 20 в. Однако Д. мощно повлиял на экзистенциализм (Марсель, Ясперс), феноменологию (Сартр, Левинас), герменевтику (Гадамер, Рикер) и явился течением, во многом определяющим современный образ философской мысли.

Д.В. Майборода

ДИДРО (Diderot) Дени (1713-1784) - французский философ и идеолог Просвещения, писатель, теоретик искусства, глава энциклопедистов. Основные сочинения: вольный авторский перевод и комментарий работы А.Э.К. Шефтсбери "Исследование о достоинстве и добродетели (1745, Голландия), анонимно изданные "Мысли философа" (1746), "Письмо о слепых в назидание зрячим" (1749), "Мысли об истолковании природы" (1754), трилогия "Разговор д'Аламбера с Дидро", "Сон д'Аламбера" и "Продолжение разговора" (1769), "Философские принципы материи и движения" (1770), "Жизнь Сенеки" (1778), расширенная до "Опыта о царствовании Клавдия и Нерона" (1782), "Элементы физиологии" (1777-1780); посмертно опубликованы "Прогулка скептика, или Аллеи" (1747, изд. в 1796), "Систематическое опровержение книги Гельвеция "О человеке" (1773, изд. в 1785), антиклерикальный роман "Монахиня" (1760, изд. в 1796), нравственно-философские романы "Племянник Рамо" (1762, изд. в 1792), "Жак-фаталист и его хозяин" (1773, изд. в 1792). Начальное образование - в школе иезуитов, затем - колледж д'Аркур в Париже. Первые же произведения Д. характеризуются острой полемичностью, антиклерикальной и антимонархической направленностью, что изначально поставило его в оппозиционное положение по отношению к властям: написанная в 1746 работа "Философские мысли" в том же году была сожжена по решению Парижского парламента (наряду с "Естественной историей души" Ламетри), а сам Д. по ряду доносов был арестован за пропаганду "опасных мыслей" и заточен в Винсенский замок. Последующие после трехмесячного заключения 20 с лишним лет жизни Д. были посвящены созданию 35-томной "Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел" (1751-1780), издание которой усилиями Д. было доведено до завершения. "Энциклопедия" объединила вокруг себя наиболее ярких и прогрессивных представителей философской мысли просвещения (Руссо, д'Аламбер, Вольтер, Кондильяк, Монтескье, Гольбах и др.). В написанном Д. "Проспекте" (1750) к "Энциклопедии" была поставлена грандиозная задача

"изобразить общую картину усилий человеческого ума во всех областях знания во все времена". Убежденный в социальных возможностях аппликации конструктивного потенциала философии, Д. после окончания работы над "Энциклопедией" (1773) по приглашению Екатерины Великой посещает Россию с целью воплотить в жизнь оптимальный вариант соотношения и взаимодействия философии и политики, понимаемый им как наставление мудрым философом просвещенного монарха. За время пребывания в России (с весны 1773 до весны 1774) Д. написаны "Замечания на Наказ ее Императорского Величества депутатам Комиссии по составлению законов", "Философские, исторические и другие записки различного содержания", "План университета, или школы публичного преподавания всех наук, для Российского государства", в которых содержалась масштабная социально-политическая программа законодательных и организационно-управленческих реформ, основанных на фундаментальной демократической идее Просвещения о том, что "лишь нация есть подлинный суверен, истинным законодателем может быть лишь народ", в то время как "хороший государь является лишь преданным управителем". Основной пафос предложенной Д. программы заключался в преобразовании России в конституционную монархию с рыночной экономической основой, отменой сословной структуры, введением избирательного парламента и учредительного собрания как законодательного органа и субъекта национального суверенитета. Д. был избран почетным членом Петербургской академии наук. В России еще при жизни Д. были изданы в русском переводе некоторые его работы и переведены из "Энциклопедии" "Статьи о философических толках" (1774). Когнитивный оптимизм характерен и для философской концепции Д.: отталкиваясь от исходно скептического тезиса "мы не знаем почти ничего", Д. тем не менее полагает, что представления человека о мире становятся все более и более адекватными "по мере прогресса человеческих знаний". Онтологическая концепция Д. может быть охарактеризована как последовательный материализм: "во Вселенной есть только одна субстанция" - несотворенная извечная материя, понимаемая в концепции Д. как внутренне активная и наделенная потенциалом самодвижения: "Я останавливаю свои взоры на общей массе тел и вижу все в состоянии действия и противодействия, все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой, повсюду - всевозможные сублимации, диссолюции, комбинации. Отсюда я делаю вывод, что материя гете-рогенна; что существует в природе бесконечное количество разнообразных элементов; что у каждого из этих элементов имеется своя особая, внутренняя, непреложная, вечная, неразрушимая сила и что все эти присущие телу силы имеют свои действия вне тела; отсюда рождается движение или всеобщее брожение во вселенной". Фактически движение понимается Д. максимально широко - как изменение вообще, причем "тело преисполнено деятельности и само по себе, и по природе своих основных свойств - рассматриваем ли мы его "в молекулах или в массе" и "сила каждой молекулы неистощима". Д. принадлежит также прогностическая идея о принципиальной возможности - в будущем, на новом уровне науки и техники - деления тех частиц, которые в естественном своем ("природном") состоянии выступают как "элементы": "когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи" может пойти значительно "дальше того, чем она производилась, производится и будет производиться в сочетании природы, предоставленной самой себе". Взглядам Д. на природу, оформившимся на базе концепции "вечного течения природы" Ж. де Бюффона, свойствен трансформизм ("все окружающее непрестанно меняется") как вид эволюционизма: "в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную" и различных живых существ, - это "брожение как внутренняя активность материи "продолжает и будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация". - Таким образом

задолго до Дарвина Д. была фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественного отбора. Трансформизм Д., наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной вехой в становлении эволюционных взглядов на природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Д. и на сенсорную сферу: "элементами природы" Д. вслед за Мопертюи и считает не механические атомы, но "органические молекулы", наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности. Однако если Мопертюи постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Д. в духе эволюционизма полагает, что "следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи". "Чувствительность" выступает у Д. как "общее и существенное свойство материи"; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой ("чувствующей") к живой ("мыслящей") материи, осуществляется принципиально немеханическим путем: "как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после прикосновения стала лишь одна". Мыслящее "Я" Д. сравнивает у человека с пауком, который "гнездится" в коре головного мозга, а нервную систему, пронизывающую весь человеческий организм, - с "нитями паутины", распространенными таким образом, что "на поверхности нашего тела нет ни одной точки без их отростков". Это позволяет человеку "чувствами познать природу". Сенсорная способность человека рассматривается им на основе предложенной Гартли "вибрационной теории": "Мы - инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства - клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют". Проблема единства сознания и рефлексивного самосознания (до Д. - проблема "ассоциации идей" у Юма, после Д. - проблема "трансцендентального единства апперцепции" у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): "существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания. По Д., именно чувства являются "источником всех наших знаний". Вместе с тем, гносеологическая позиция Д. далека от крайностей сенсуализма. Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Д., "истолкователем природы" может быть только субъект, синтезирующий "экспериментальные" и "рациональные" формы философствования, в силу чего он считал необходимым "группе умозрительных философов соблаговолить соединиться с группой философов действующих" - "в интересах истины". Характерная для материализма 18 в. механистическая идея комбинаторики чувственно-эмпирических данных существенно видоизменяется у Д., причем не столько в связи с общепросветительским пафосом возвеличивания разума как "господина" и "судьи" чувств, сколько в связи с разработкой конкретных гносеологических механизмов, реабилитирующих гипотезу как форму научного знания (после знаменитого ньютоновского "гипотез не создаю"). Д. отнюдь не сводит рациональное мышление к калькуляции опытных данных, но, напротив, фиксирует, что "великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чутье, имеющее характер вдохновения" и

позволяющее творчески интегрировать эмпирическую информацию и усматривать в ней неочевидные обобщения. И хотя в целом предполагается, что силлогизмы не выводятся мыслящим сознанием, но только реконструируются им, будучи "выведенными" самой природой, тем не менее Д. вводит в свою гносеологию идею "странного" характера наиболее значительных гипотез, требующих для своего выдвижения "большого воображения" и основанных "на противоположностях или на столь отделенных, едва заметных аналогиях", что после этих гипотез "грезы больного не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными". Вместе с тем любая, даже самая "странная" гипотеза нуждается в проверке на истинность. Причем, предвосхищая методологические построения позитивизма, Д. выдвигает требование двух этапов этой проверки, фактически соответствующих этапам апробации гипотезы на логическую непротиворечивость ("для абсолютно неверных взглядов достаточно одной первой проверки") и ее содержательно-предметной верификации, в ходе которой возможно, что при "умножении опытов не получаешь искомого, но все же может случиться, что встретишь нечто лучшее". Аналогичная архитектоника (исходная сенсорная основа и оформляющиеся на ее базе и оказывающие на нее обратное влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Д. Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию "естественного человека" с ее формулой "естественных человеческих потребностей" как соответствующих человеческой природе, Д., вместе с тем, ставя вопрос о естественности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной "естественности", допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: "если законы хороши, то и нравы хороши; если законы и дурны, то и нравы дурны". Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые "связывают благо отдельных индивидов с общим благом", задавая ситуацию невозможности "повредить обществу, не повредив самому себе". Примечательно, что проблема государства, трактуемая Д. в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики. В обрисованной системе отсчета Д. формулирует утилитаристский принцип, аналогичный принципу "разумного эгоизма": "для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком". И над принципами "естественности" и "разумного эгоизма" прорисовывается у Д. ригористический нравственный императив: "Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить". Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего "человеческой природе", наполняет ригоризм Д. новым, отличным от допро-светительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Д. универсальной моральной максимы, предвосхищающей кантовский категорический императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему. В области эстетики Д. развивал традиционную для Просвещения концепцию искусства как "подражания природе", однако, применительно к теории театра им была разработана концепция актера-аналитика, воплощающего на сцене не переживаемые им страсти (тезис, легший впоследствии в основу системы Станиславского), но выражающего сущность социальных и психологических типажей, при этом ориентируясь "не на непосредственное заимствование из жизни", а на так называемый "идеальный образ" ("первообраз"). Последний моделирует тот или иной тип личности или социальной роли (впоследствии сходные идеи были высказаны в модернистской теории искусства и фундировали собой

экспрессионизм). Следует отметить, что в философской концепции Д. предвосхищена и та особенность европейского самосознания, которая была эксплицитно выражена в гегелевском постулате "разорванного сознаниия". Эта идея фундирована у Д. не социально-психологически, но исключительно содержательно и вытекает из диалогической структуры его произведений: ряд из них написаны в форме диалога ("Разговор д'Аламбера с Дидро", "Сон д'Аламбера", "Продолжение разговора", романы "Племянник Рамо", "Жак-фаталист и его хозяин") в других дидроведами констатируется имплицитное присутствие "анонимной публики" (В. Кра-усс). Использованный Д. сократический метод позволяет выявить в ходе процессуального диалога не только противоречия между позициями дискутирующих сторон, но и внутреннюю противоречивость каждой из них, что оказывается экзистенциально, смысложизненно значимо для собеседников. Вскрытые в контексте диалогов дилеммы единости и гетерогенности материи, свободы и необходимости, необходимости и случайности, сенсуализма и рационализма, врожденных наклонностей и воспитательного влияния среды и т.п., оформляются в концепции Д. как "парадоксы" (Д. свой метод называет "методом парадоксов"), которые семантически и с точки зрения своего статуса оказываются изоморфными грядущим кантовским антиномиям. И как в системе Канта возникновение антиномии знаменует собой выход разума за свои пределы, так и для Д. парадокс возвещает о границе позитивного тезиса, за которым - антитезис как его противоположность. Рассуждения Д. словно специально были подготовлены для того, чтобы проиллюстрировать действие теоремы К. Геделя, апплицированной из области формализма в сферу содержания, демонстрируя живое движение мысли через противоречие и задавая когнитивную основу того, что впоследствии будет названо "разорванным сознанием": по словам Д., любое "честное сознание" гетерогенно, что в системе отсчета новоевропейского идеала целостной личности не могло не быть воспринято трагично. Таким образом, концепция Д. может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиции Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен "разорванного сознания". Оценивая место философии Д. в историко-философской традиции, можно обратиться к его метафоре, изображающей "необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены" и эксплицирующей задачи философа как состоящие в том, чтобы "расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света". С учетом оригинальных авторских трудов Д. и его вдохновенного труда по созданию "Энциклопедии", можно с полным правом сказать, что им с честью выполнена как одна, так и другая задача. Д. являет собой образец человека, сделавшего все возможное, чтобы воплотить в действительность свои идеалы и "стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше". Для философии постмодернизма Д., с одной стороны, выступает символом-персонификатором классической культуры в целом ("Дидро, Брехт, Эйзенштейн" у Р.Барта), с другой - в его философии нередко отыскиваются семантические моменты (например, презумпция парадоксальности), предвосхищающие постмодернистскую стратегию логотомии (см.).

М.А. Можейко

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833-1911) - немецкий философ, психолог и историк культуры. Профессор в университетах Базеля, Киля, Бреслау и Берлина. Главные произведения: "Введение в науки о духе. Критика исторического разума" (1883), "Описательная психология" (1894), "Возникновение герменевтики" (1900) и др. Философские взгляды Д. формировались под влиянием традиций немецкого романтизма и философии Канта, принципы которых он пытался апплицировать на область общеисторического знания. Значимым истоком творчества Д. явился англофранцузский позитивизм с его методом психологизма в анализе непосредственных данных сознания, а также идеи Баденской школы неокантианства, противопоставлявшей методы естественно-научного и культурно-исторического познания. Д.-мыслителя условно можно представить в двух ипостасях - Д.-психолог и Д.-творец герменевтического метода. Именно герменевтическая методология сделала его, наряду с Гуссерлем, создателем мощной оригинальной традиции в философии 20 в. Его культурно-исторические исследования были целиком сопряжены с герменевтическим толкованием культуры. Психологизм Д. оказал большое влияние на представителей гештальт-психологической концепции, сторонников психологии установки (Вюрцбургская школа), а также на Ясперса и Шпрангера, во многом под его влиянием создавших собственные трактовки в культурно-исторической детерминации сознания. Центральным понятием философии Д. стало понятие "жизни", понимаемой в качестве способа бытия человека в культурно-исторической реальности и самой этой реальности. Отправным пунктом его исследований явилось осмысление кризиса современного философского мировоззрения, суть которого, по Д., - в отстраненности от конкретного человека, абсолютизации только одной из его познавательных способностей - разума. В стилистике Баденской школы он призывал к выработке активного мировоззрения, способствующего ориентации человека в этом мире и переформулировал вопрос о предмете философии: что осталось на ее долю после экспансий позитивизма, который вывел всю социальную онтологию в русло конкретной социологии, эмансипировавшейся от философии. По убеждениям Д., философия не должна больше оставаться умозрительной, абстрактной и оторванной от человека метафизикой; не может быть она и простым обобщением данных естественных наук, теряя в них свою исконную мировоззренческую проблематику. Единственным ее объектом должна оставаться жизнь - всеобъемлющая, творящая из себя все новые формы духа, нуждающаяся в понимании себя и продуктов своей деятельности. В своем главном труде - "Введении в науки о духе" - Д. писал о необходимости положить в основу объяснения познания и его понятий "представление о человеке во всем многообразии его сил, о человеке как хотящем, чувствующем, представляющем существе", т.е. понимание конкретной жизни в ее целостности и полноте. Философия должна повернуться к человеку, "стать реальной метафизикой", изучающей исторический мир, мир человека. Основу же философского знания призван составить т.наз. "жизненный опыт". "Всякое познание, - писал Д., - вырастает из внутреннего опыта и не может выйти за его пределы; он - исходная точка для логики и теории познания. Мы представляем и осмысливаем мир лишь постольку, поскольку он переживается нами, становится нашим непосредственным переживанием". Наше сознание этого мира всегда предполагает его предварительное освоение в акте непосредственного жизненного опыта, в акте переживания. В понимании "жизни" у Д. четко просматривалась ее психологическая трактовка. "Жизнь", - писал он, - это прежде всего непосредственное переживание, и это всегда человеческая жизнь". При этом Д. имел в виду не только эмпирическую множественность отдельных человеческих жизней; речь шла скорее о некоем духовном единстве, которое связывает не только жизни сегодня живущих

современников, но и жизнь настоящего с жизнью прошлого. "Жизнь" у Д. глубоко иррациональна, неуловима для разума, неисчерпаема в своей глубине. Однако Д. не противопоставлял разум и интуицию, считая, что они должны дополнять друг друга. Философия должна быть направлена не на внешний предметный, а на духовный мир человека на жизнь, акцентируя историчность, духовность человека и противопоставляя ее всему естественно природному. Философия должна стать учением о мировоззрении, определяющей стороной которого становится не научно-познавательный, а ценностный аспект. Будучи т.обр. антропологией или всеобъемлющим учением о человеке, философия в то же время понималась Д. и как методология всех "наук о духе". Д. постулировал независимость и, более того, превосходство исторических наук над естественными, как наук содержательных над науками формальными. Этому была посвящена его концепция "исторического разума". В качестве объекта изучения у Д. выступает духовный мир человека как ряд взаимосвязанных между собой форм сознания - религии, искусства, философского знания и т.д., в которых объективировался творческий дух предшествующих эпох. В таком контексте духовный мир человека становится тождествен историческому миру, он впитывает в себя этот исторический мир, прошлое и настоящее культуры. Д. стремился понять, на каких конкретно познавательных способностях нашего сознания основана сама возможность исторического знания. Это, по мысли Д., и выступало в качестве своеобразной критики исторического разума (по Канту) и предполагало реальное отделение исторических наук от естественных. Много размышляя о специфике исторических наук, противопоставляя их наукам о внешнем мире (о природе), Д. долго не мог определиться с термином, называя их то "науками о человеке", то "науками о культуре", то "науками о духе", то "науками об обществе", то "науками о морали" и т.д. Во "Введении в науки о духе" этот термин был окончательно обозначен как "науки о духе". Д. провозгласил эмпирический характер как естественно-научного, так и исторического знания. И то и другое, по Д., ориентировано на опыт. Но эта ориентация на опыт, а также объективность и общезначимость знания реализуются в принципе по-разному в "науках о природе" и "науках о духе". "Науки о духе" ориентированы на жизненный опыт, а свою эмпирическую реальность они воспринимают непосредственно как тотальность жизненно важных связей и значений. Естественные же науки с помощью рассудка лишь приводят в порядок данные органов чувств. Внутренний жизненный опыт, считал Д. - это первичный способ восприятия человеком реальности, именно он дает непосредственное, неэксплицированное знание, предшествующее мышлению. Являясь, по Д., "науками о человеке", "науки о духе" постигают человеческую жизнь через познание человеческой деятельности и ее духовных продуктов, т.е. изучают духовный мир человека, реализовавшийся в различных объективациях - от элементарных человеческих знаний до совершенных произведений истории, философии и т.д. В естественных науках главная установка - независимость от человека; в науках о духе конституирующим моментом человеческого мира является дух, а знание этого мира опирается на его переживание, а не на концептуализацию. В "науках о духе", согласно Д., нет полярности субъекта и объекта, нет принципиальной разницы между духовным миром познающего субъекта и познаваемой им объективированной духовностью. Специфика же проблематики исторических наук в том, что их объект не просто явление, или образ чего-то реального, а сама непосредственная реальность. По Д., эта реальность существует в качестве единого "переживаемого" целого. Причем специфический способ данности этой реальности внутреннему опыту увеличивает трудности объективного познания ее. У Д. эти науки очень близки по своему содержанию обыденному опыту. Характер изначальных контактов человека с миром способствует формированию определенной "осведомленности" о

существующих связях и значениях, и эта осведомленность как бы предшествует эксплицитному научному знанию. Вопрос, следовательно, еще и в том, как совместить конкретный жизненный опыт с требованием научной достоверности? Как достижимо получение универсально-значимых высказываний, исходя из личного опыта, столь ограниченного, неопределенного? Д. считал, что люди обладают изначальным фундаментальным опытом, где "Я" и мир, субъект и объект не расчленены. Это целое схватывается только нашим интеллектом. По мнению Д., существует только одна наука, способная постичь эту жизнь, дух - психология, которая и должна стать основой теории познания наук о духе. По Д., ее истины содержат только фрагменты человеческой реальности и предполагают как необходимое условие, что все эти фрагменты могут быть объединены в совокупность, частями которой они являются. Т.обр. задачей исторических наук должна стать своеобразная интеграция реальности, описываемой с помощью переживания. "Переживание" ("внутренний опыт" или "опыт переживания") становится органом понимания человека и его мира. Науки о духе и стремятся восстановить "живое "отношение человека к жизни, к его миру, воссоздать этот мир, сущность которого и составляет единство переживаемой и понимаемой связи. Отсюда значимость психологии, которая, однако, по Д., сама должна стать наукой описательной, а не объясняющей, т.е. дистанцироваться от естественных наук и ориентироваться не на отдельные феномены духовной жизни, а на их целостную связь. В целом учение Д. предполагало поворот к историческим наукам, обоснование объективности исторического знания, при одновременном отстаивании психологизма, в рамках которого познание ассоциируется с пониманием творческих актов сознания, их источника и смысла. Сама жизнь все больше приобретает скорее психический характер, а все культурные образования рассматриваются как имеющие основу их единства в психологии, как возникающие "из живой связи человеческой души". Став своего рода фундаментом исторических наук, психология была призвана разработать и свои собственные основные категории. Первой среди них, согласно Д., стала категория "переживание", включающая в себя почти все содержание сознания и во многом совпадающая с жизнью как таковой. Это - жизненное, а не познавательное отношение к миру, так как в нем не расчленяется полнота жизни на субъект и объект. "Переживание" в философии Д. отличается крайней субъективностью; все его содержание зависит от субъекта. Такая односторонняя ориентация оправдывается Д. ссылкой на специфику духовной жизни, ее целенаправленность, заинтересованность. В "переживании" все дано непосредственно, значение каждой части определяется ее отношением к целому. В структуре "переживания", по Д., представлены духовная жизнь в ее целостности; живущее сознание; внутренний субъективный мир индивида, его индивидуальная и коллективная психическая деятельность, т.е. вся духовная деятельность в ее нерасчлененности. Но духовная жизнь всегда стремится к "выражению". Все внутреннее ищет воплощения во внешнем. Д. выступал против упрощенного понимания связи "переживания" и "выражения" как двух последовательных ступеней жизни; они взаимопереплетены: всякое "переживание" выражает себя, а любое "выражение" есть выражение "переживания". Это как бы два измерения жизни. Среди средств "выражения" Д. называл язык, жесты, мимику, телодвижения и т.д., а также искусство. С помощью понятия "выражение" Д. попытался охватить всю совокупность актов интеллектуальных и эмоциональных проявлений духовного внутреннего мира на языке внешнего, вещного мира. Но науки о духе, по Д., должны пройти от этих чисто внешних проявлений духовной жизни к их истокам. А это - задача "понимания". "Понимание" выступает главным во всей "триаде" - "переживание", "выражение", "понимание". Именно оно замыкает цепь саморазвития жизни, трактуемую Д. принципиально отлично от линейного развития во времени.

Речь идет скорее о своеобразном круге отношений "переживания", "выражения" и "понимания", т.к. "переживание" уже есть одновременно осознание переживаемого, но это осознание - непроясненное, ибо жизнь здесь не доведена еще до сознания. Это доведение осуществляется только через понимание, которое есть "процесс, в котором от чувственно данных проявлений духовной жизни последняя приходит к самопознанию". Понимание структур духа, по Д., начинается с понимания личности. Все пережитое ею доводится до сознания через самопонимание. Но у Д. оно не идентично интроспекции, ибо и самого себя человек понимает только через собственные выражения объективации: действия, письмо и т.д. Без этого "выражения" как творчества невозможно кристаллизовать какие-либо устойчивые структуры в жизненном потоке, во внутреннем опыте. Понимая себя, по Д., люди приходят к пониманию других, а затем осознают некую общность, существующую между индивидами, между многообразными духовными формами, т.е. к пониманию того, что Д. обозначал как "объективный дух". Это есть объективация субъективного духа в чувственном мире. Через экстериоризации жизни мы познаем ее глубочайшее духовное содержание. Через стиль жизни, формы общения, обычаи, право, религию, искусство, науки, философию и т.д., мы осознаем некую общность всех проявлений жизни. Высший тип понимания - т.наз. "выражение-переживание" - предполагает постижение всей тотальности исторических объективаций, последнего основания самой жизни. Специфика гуманитарных наук, по Д., т.обр. в том, что в их основании лежит сама жизнь, глубоко иррациональная, ускользающая от естественных наук. Д. не устраивают, однако, и методы интроспекции или непосредственной интуиции. Д. считал, что мотивы таких действий уходят глубоко в бессознательные структуры, и что-либо понять, а тем более получить здесь объективное знание почти невозможно. Д. отказывается от чисто психологического обоснования наук о духе и переходит к их герменевтической интерпретации, которая логически вытекала из его стремления обоснования философии жизнью. Герменевтический метод у Д. становится чем-то третьим, имеющим общие черты (и различия) и с естественно-научным познанием и с непосредственной художественной интуицией. Он удачно согласуется с объективной методологией естественных наук, т.к. всегда оперирует с некоторым внешним материалом: не психологическое понимание, не интроспекция, не просто вживание или переживание другого, а рассмотрение исключительно опредмеченной человеческой деятельности и культуры, в которую и отливается жизненное творчество. Раскрывая содержание мира духа и его объективаций, индивид постигает и самого себя. Считая главным своим долгом гносеологически оправдать гипотезу о "науках о духе", Д. представил весь исторический мир в качестве истории духа, а последнюю - в виде своеобразного текста, подлежащего расшифровке. Историческая действительность - это как бы чистый отпечаток смысла, который и надо расшифровать подобно тексту. В истории все является понятным, ибо все есть текст. "Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл", - писал Д. Встреча с текстом (или с историей) есть встреча духа вроде и с другим и с самим собой, а образцом для Д. становится конгениальное понимание, достигаемое в отношении между Я и Ты в традиционной филологической или романтической герменевтике. Т.е. понимание текста адекватно пониманию Ты, только здесь речь идет о понимании "письменно зафиксированных жизненных проявлений", т.к. к тексту мы относимся как к историческому прошлому, превращаемому в настоящее, восстанавливая прошлое в целостности его жизненных проявлений. Т.обр., обращаясь к истории культуры, сравнивая себя с другим, объективированным, проникая в душевную целостность текста, я познаю и свою индивидуальность. Д. исходил из признания наличия в самой человеческой природе (человеческом духе) неких скрытых схем переживания самой жизни. По Д., в проявлении чужой индивидуальности не может выступать ничего такого, чего бы

не было в познающем субъекте. И здесь Д. в определенной мере вновь вернулся к психологизму, от которого стремился отказаться: если ранее Д. настаивал, что познающий субъект впервые узнает о том, "что в нем есть", из сравнения себя с другим субъектом; то теперь оказывается, что в другом он может усмотреть лишь то, что уже есть в нем самом... Размышляя о культуре и истории как об "опредмеченной жизни" индивидов, Д. полагал, что индивид постигает себя как раз благодаря этому внешнему моменту опредмеченности в "знаке" духовной деятельности. Так знание становится общезначимым. Таким образом Д. потребовался "внешний знак", как опредмеченность душевной жизни. Но далее он тут же и отказывается от него: субъект узнает о себе из сравнения с другими субъектами, теперь в другом он может усмотреть лишь то, что уже "есть" в нем самом. "Внешний знак" стал т.обр. у Д. только как бы каналом, через который мы в состоянии "перевести" чужие переживания внутрь своей собственной жизни или перенестись в чужую жизнь, пережить ее как собственную возможность. Налицо акт вчувствования, вживания; он непосредственно схватывает целостность, не нуждаясь в фиксации каких-либо отдельных ее моментов, чтобы затем индуктивным путем делать обобщения. Данный способ проникновения в историческую реальность оказался все же ближе к художественному, чем к научному. Поэтому он и был назван герменевтикой, искусством понимания письменно зафиксированных проявлений жизни. История у Д. - средство "для открытия человека самому себе", а человек - средство "для открытия истории самой себе". Чтобы понять себя, надо обратиться к другому, но чтобы понять другого - надо перевести его внутренний мир на язык собственных переживаний. Д. долго размышлял о критерии адекватности наших переживаний, но так и не нашел этого своего рода посредника между "мной" и "другим". Герменевтика требовала пережить исторические события как собственные, не гарантируя при этом от того, что в результате может возникнуть столько картин истории, сколько людей будет ее переживать. Кто же из них должен получить предпочтение? Нерешенность проблемы общезначимости выводов "наук о духе" в полной мере дала о себе знать в 20 в. с появлением целого ряда релятивистски окрашенных культурфилософских и философско-исторических концепций (Шпенглер, Тойнби и др.).

Т.Г. Румянцева

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (конец 2-3 в.) - древнегреческий историк философии, автор крупнейшего из дошедших до наших дней историко-философского исследования, содержащего биографические и доксографические сведения об античных философских школах и их представителях. Не существует точного названия этой книги. Так, в парижской рукописи 1759 оно значится как: "Д.Л.: жизнеописания и мысли тех, кто прославился в философии, и в кратком виде сводка воззрений каждого учения". У Стефана Византийского: "История философа", у Евстафия: "Жизнеописания софистов". Несмотря на общее стремление к учености, демонстрируемое постоянными ссылками на авторитетные источники и мнения, автор оказался не в силах привести многообразный материал в стройную систему. В результате сам текст зачастую неравномерно перегружен цитатами разных авторов, приписываемых Д.Л. кому-либо одному, а философские теории самых различных, зачастую антагонистических школ складываются в одно философское течение. Большую трансформирующую роль оказала последующая культурно-историческая трансляция данного текста. Например, эпиграммы, предшествующие изложению

судьбы и взглядов каждого философа в этой книге, ранее составляли отдельный сборник. И хотя эти моменты делают истинность содержащихся в книге в целом сведений об античных философах по крайней мере относительными, текст Д.Л. все же содержит качественный материал об Эмпедокле, Пифагоре и стоиках, аутентичные письма Эпикура и др. Вследствие избранного стиля изложения материала не представляется возможным зафиксировать какую-либо определенную точку зрения самого Д.Л., не испытывающего потребности обнаружить свою философскую позицию. Существует точка зрения, что именно те школы, которым Д.Л. уделяет особое внимание и излагает наиболее широко, пользуются его расположением, поскольку содержат референты его представлений. Однако в таком случае Д.Л. должен был придерживаться совершенно разных, часто противоположных взглядов, так как особое внимание он уделяет Платону и эпикурейцам, стоикам и скептикам. Беззаботная веселость, с которой Д.Л. относится к философии, демонстрирует нам облик античного грека, не скованного какими-либо условиями дисциплинарности и авторитета и, без сомнения, имманентно ощущающего античную литературу. В первой книге Д.Л. делит все греческие школы на ионийские и италийские, т.е. на восточногреческие и западногреческие. В ионийской школе он выделяет первое направление: от Фалеса или Анаксимандра до Клитомаха, второе: от Сократа, который почему-то причислен к лику натурфилософов, до стоика Хрисиппа (через киников Антисфена, Диогена Синопского и др.), хотя остается непонятным, почему учениками Сократа объявляются только киники и как понимать вектор от Сократа к явным его антагонистам стоикам. Наконец третья линия представлена Платоном, Аристотелем и Феофрастом, который заканчивает всю перипатетическую традицию, хотя на самом деле она существовала еще несколько столетий спустя. Относительно же второй, основной школы греческой философии, италийской, то Д.Л. считает ее основателем Пифагора, выводя из его установок без достаточных на то оснований - учения Ксенофана, Парменида, Зенона Элейского. Так, элеаты становятся у Д.Л. пифагорейцами. И уж совершенно удивительным образом замыкают эту ветвь Левкипп, Демокрит и Эпикур. Так, по Д.Л., в одной школе объединились и натурфилософы и их ярые противники. Но благодаря аутентичности большинства сведений, содержащихся в трактате, он по праву считается одним из интереснейших памятников античности.

А.В. Вашкевич

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (ок. 404 - ок. 323 до н.э.) - древнегреческий философ, ученик и последователь Антисфена. Сферой философских интересов выступали аспекты морально-этических отношений, трактуемые Д.С. в духе кинизма, причем предельно ригористического толка. Из-за большого числа противоречащих друг другу описаний и доксографий, фигура Д.С. предстает сегодня в избыточно трансформированном виде. Работы, приписываемые ему и дошедшие до наших дней, вероятнее всего созданы последователями и принадлежат более позднему периоду; так же сохранилась информация о существовании по крайней мере пяти Диогенов, относящаяся к одному историческому периоду. Все это значительно усложняет систематическую организацию сведений о Д.С. Из-за распространенного негативного отношения к киникам имя Д.С. зачастую переносилось из анекдотов и легенд, в которых оно принадлежало амбивалентной фигуре трикстера-мудреца и интегрировало обширный вымысел - в критические работы других философов

(Аристотель, Диоген Лаэртий, Ф.Сейер). На почве анекдотов и притч возникла даже целая литературная традиция античности, воплощенная в жанрах апофтегм и хрий (Метрокл, Дион Хрисостом и др.). Наиболее известна история о Д.С, который днем с фонарем искал честного человека. (Эта же история рассказывалась об Эзопе, Гераклите, Демокрите, Архилохе и др.) Основной источник сведений о Д.С. - это "Жизнеописания и мнения" Диогена Лаэртия. Утверждая бессистемность взглядов и в целом отсутствие учения Д.С, Диоген Лаэртий все же сообщает, ссылаясь на Сотиона, о 14 сочинениях Д.С., среди которых как философские работы ("О добродетели", "О добре" и т.д.), так и несколько трагедий. Обратившись же к обширному числу кинических доксографий, можно прийти к заключению о существовании вполне отстроенной системы взглядов Д.С. По этим свидетельствам, он, проповедуя аскетический образ жизни, презирал роскошь, довольствуясь платьем бродяги, используя винную бочку под жилище, а в средствах выражения зачастую был настолько прямолинеен и груб, что снискал себе имена "Собака" и "сумасшедший Сократ". Не вызывает сомнений, что Д.С. и в своих беседах и в повседневной жизни нередко вел себя как маргинальный субъект, эпатирующий ту или иную аудиторию не столько с целью оскорбления или унижения ее, а сколько из потребности обратить внимание на основания социума, религиозных норм, института брака и т.д. Утверждал примат добродетели перед законами общества, отвергал веру в богов, установленных религиозными институтами, считал цивилизацию лживым изобретением демагогов. Пропагандировал относительность общепринятых норм морали, относительность авторитетов не только среди политиков, но и среди философов. Так, хорошо известны его отношения с Платоном, которого он считал болтуном (Диоген Лаэртий). Вполне правомерно утверждение об умышленной гиперболизации его негативных действий по отношению к обществу в последующей традиции. Поэтому вся история жизни и творчества этого мыслителя предстает как миф, созданный множеством историков и философов. Затруднительно обнаружить однозначные сведения даже биографического характера. Так, например, по свидетельствам Деметрия Фалерского, день смерти Д.С. совпадает с днем смерти Александра Македонского. Благодаря своей оригинальности Д.С. является одним из самых ярких представителей античности, а заданная им киническая парадигма позже оказала серьезное влияние на самые различные философские концепции. (См. также Сократические школы, Трансгрессия.)

А.В. Вашкевич

ДИОНИСИЙ - см. ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ.

ДИСКУРС (discursus: от лат. discere - блуждать) - вербально артикулированная форма объективации содержания сознания, регулируемая доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности. Неклассический тип философствования осуществляет своего рода переоткрытие феномена Д. - как в контексте вер-бально-коммуникативных практик (анализ социокультурной обусловленности речевых актов в структурализме и постструктурализме; трактовка

Хабермасом Д. как рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценную процессуальность проговаривания всех значимых для участников коммуникации ее аспектов - см. Структурализм, Постструктурализм, Хабермас), так и широком социо-политическом контексте (расширительное понимание Гоулднером Д. как инструмента социальной критики - см. Философия техники). Значимый статус обретает понятие "Д." в контексте лингвистических аналитик (интерпретация Д. как "речи, присваемой говорящим", у Э.Бенвениста и в целом постсоссюрианская традиция), в рамках семиотической традиции (например, презумпция дискурсивной компетенции в концепции семиотико-нарративных аспектов речевой деятельности А.-Ж.Греймаса и Ж.Курте - см. Нарратив, Семиотика), в проблемном поле исследований культурологического характера (например, интерпретация Д. в качестве языковых практик, "экстраполированных за пределы предложения" в контексте изучения функционирования "телевизионной культуры" у Дж.Фиске) и т.д. Доминантной тенденцией анализа Д. во второй половине 20 в. становится тенденция интеграции различных аспектов его рассмотрения - вне дисциплинарных барьеров. Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма, методология которого оформляется на пересечении собственно постмодернистской философии языка, семиотики, лингвистики в современных ее версиях (включая структурную и психолингвистику), социологии знания и когнитивной антропологии. В связи с вниманием философии постмодернизма к проблемам вербальной и - особенно - речевой реальности (см. Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность) понятие "Д." оказывается в фокусе внимания, переживая своего рода ренессанс значимости. Так, например, в самооценке Фуко, аналитика Д. конституируется как один из фундаментальных приоритетов его творчества: "я просто искал ... условия функционирования специфических дискурсивных практик". Собственно, предметом "археологии знания" выступает "не автор, не лингвистический код, не читатель или индивидуальный текст, а ограниченный набор текстов, образующих регламентированный Дискурс" (Фуко). Аналогичные приоритеты могут быть обнаружены в деконструктивизме Дерриды: "разрыв ("Рассеивание", текст, носящий это название, есть систематическое и разыгранное исследование разрыва) надо... заставить бродить /ср. с discere, т.е. "блуждать" - М.М., С.Л./ внутри текста" (см. Деконструкция, Деррида). В отличие от историко-философской традиции, понимавшей Д. как своего рода рационально-логическую процедуру "скромного чтения", т.е. декодирования по мере возможностей имманентного миру смысла (см. Метафизика), постмодернизм интерпретирует дискурсивные практики принципиально альтернативно: "не существует никакого предискурсивного провидения, которое делало бы его /мир - М.М., С.Л./ благосклонным к нам" (Фуко). В контексте классического мышления Д. репрезентирует автохтонный смысл и имманентную логику объекта; постмодернизм же - в контексте "постметафизического мышления" - центрирует внимание на нонсенсе как открытой возможности смысла (см. Нонсенс) и на трансгрессивном прорыве из смысла в его открытость (см. Трансгрессия). В контексте конституируемого постмодернистской философией "постметафизического мышления" Д. интерпретируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами" (Фуко). Репрезентирующий в себе специфику характерного для той или иной социокультурной среды типа рациональности, Д. - посредством накладывания ее матриц - деформирует автохтонные проявления "предмета говорения", в силу чего может быть охарактеризован как "некая практика, которую мы навязываем" внешней по отношению к Д. предметности (Фуко). Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик, в Д. объект не репрезентируется в его целостности (см. Отражение), но процессуально осуществляется как последовательная (темпорально артикулированная) спекулятивная (семиотически артикулированная) актуализация

последнего (аналогична дискретность исполнений музыкального произведения с его семантической тотальностью у Ингардена). Аналогично, в постмодернистской трактовке субъект-субъектных отношений фундированная презумпцией понимания коммуникация уступает место процессуальности вербальных игровых практик и процессуальности дискурсивных процедур (ср. у Б.Заходера: "Не знаю сам, своими ли словами // Я излагаю сказанное Вами, // Или - еще не сказанное Вами // Я выражаю Вашими словами"). В процессуальности Д. феномен Я теряет свою определенность, оказавшись всецело зависимым от того, что Фуко обозначил как "порядок Д.": "я есть то, что я есть, благодаря контексту, в котором нахожусь" (Х.Л.Хикс). В этом плане важнейшим аспектом постмодернистских аналитик Д. является исследование проблемы его соотношения с властью. Будучи включенным в социокультурный контекст, Д. как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции имманентно-субъективного содержания сознания и экзистенциально-интимного содержания опыта не может быть индифферентен по отношению к власти: "дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее" (Фуко). По оценке Р.Барта, "власть (libido dominanti) ...гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия". Исходя из этого, постмодернизм усматривает в демонстрируемой сознанием "воле к знанию" отголосок тирании "тота-лизирующих дискурсов" (Фуко). Частным проявлением "власти Д." выступает "власть письма" над сознанием читателя, реализуемая как "интенция Текста" (Э.Сейд, Р.Флорес). Дискурсивное измерение письма ограничивает принципиальную "свободу Текста" (Ф.Лентриккия), создавая во внутритекстовом пространстве "плюральность силовых отношений" (Фуко) и конституируя текст в качестве "поливалентности дискурсов" (Ф.Лентриккия), т.е. своего рода "психического поля сражения аутентичных сил" (Х.Блум). Как субъект-объектное, так и субъект-субъектное отношения растворяются в игре дискурсивных кодов (почему Д. и характеризуется Батаем как "разлучающий"), утрачивая свою определенность: человек как носитель Д. погружен в дискурсивную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. - Единственно возможной в данном контексте гносеологической аналитикой мета-уровня выступает для постмодернизма анализ самого Д.: исследование условий его возможности, механизм осуществления его процессуальности, сравнительные аналитики различных типов Д. и т.п. Фуко формулирует по этому поводу так называемое "правило внешнего", которое заключается в том, чтобы идти не от Д. к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а от проявлений Д. - к условиям его возможности. В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается Д., понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Д. рассматривается постмодернистской философией в контексте парадигмальной для нее презумпции "смерти субъекта": согласно Фуко, "Д. - это не жизнь; время Д. - не ваше время... в каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, - сказал кто-то, - какая разница, кто говорит"..." (см. "Смерть субъекта", "Смерть Автора"). Постмодернистская парадигма "смерти субъекта" не только влечет за собой выдвижение феномена Д. на передний план, но и задает ему фундаментальный статус: "речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некого изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса" (Фуко). В этом контексте Д. начинает рассматриваться как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции - вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта. - В этом семантическом пространстве Д. конституируется как могущий осуществляться в автохтонном (так называемом "анонимном") режиме:

"все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность", разворачиваются "в анонимности шепота" (Фуко). Таким образом, Д. трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности: "Д. ... имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении", - реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли" (Деррида). Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда - и в рамках письма, и в рамках чтения - "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Р.Барт). Вместе с тем, именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается тем пространством, в рамках которого человек "сам превращает себя в субъекта" (Фуко). Указанная процедура выступает предметом специальной аналитики в "История сексуальности" Фуко (см. Хюбрис), в "Дискурсе любви" Кристевой, во "Фрагментах любовного дискурса" Р.Барта, фиксирующих, что, в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история", которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс" (собственно, влюбленный и определяется Р.Бартом, как "тот, кто говорит" определенным образом, точнее - с использованием определенных клише). Сохраняя конституированную в историко-философской традиции презумпцию социокультурной артикулированности Д., философия постмодернизма полагает, что "Д. - это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям" (Фуко). Форма объективации одного и того же содержания может - в зависимости от доминирующего в обществе типа рациональности - варьироваться в самом широком диапазоне (например, от классической христианской формулы до "покупательную способность даждь нам днесь" в "Утренней молитве" у Н.Ю.Рюда). Развивая эту идею, Фуко фиксирует следующие типы возможных трансформаций дискурсивных практик: 1) деривации (внутридискурсивные зависимости), т.е. трансформации, связанные с адаптацией или исключением тех или иных понятий, их обобщения и т.п.; 2) мутации (междискурсивные зависимости), т.е. трансформации позиции говорящего субъекта, языка или соответствующей предметности (смещение границ объекта); 3) редистрибуции (внедискурсивные трансформации), т.е. внешние по отношению к Д., но не безразличные для его эволюции социокультурные процессы. Согласно точке зрения Фуко, для конституирования типологии Д. ни формальные, ни объективные критерии не являются приемлемыми: "существуют ... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов". В качестве критериев классификации дискурсивных практик Фуко избирает "отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения", экспрессивная ценность Д., открытость их для трансформаций, способы отношения Д. и придания им ценности, способы их атрибуции и присвоения, способы адаптации Д. к культуре (объективирующиеся в отношении к культурной традиции) и т.п. Важнейшим моментом постмодернистской типологии Д. является выделение особой ситуации в развитии культурной традиции, - ситуации, которая связана с автором, находящимся в "трансдискурсивной позиции". Последняя специфична тем, что открывает новый горизонт трансформаций соответствующего проблемно-семантического поля, различных по своей сущности, но неизменно релевантных исходному (авторскому) типу Д.: согласно Фуко, происходит возвращение к исходному Д., но "это возвращение, которое составляет часть самого Д., беспрестанно его видоизменяет... возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности"

(так, например, пересмотр текстов Галилея не может изменить механику, лишь добавляет нечто в массив суждений о ней; пересмотр же текстов Маркса - существенно меняет марксизм). Существенным аспектом постмодернистской концепции Д. является его интерпретация в свете идеи нелинейности (см. Нелинейных динамик теория): Д. рассматривается в контексте таких презумпций, как презумпция его креативного потенциала, презумпция заложенности в нем тенденции ветвления смысла, презумпция имманентной неподчиненности Д. принудительной внешней каузальности и т.п. Особое значение приобретают в этом контексте такие (наряду с приведенным) этимологические значения латинского термина diacursus, как "круговорот" (см. Хора) и "разветвление, разрастание" (см. Сюжет). По ретроспективной оценке постмодернизма, классическая культура, выделяя среди Д., "которыми обмениваются изо дня в день", те, "которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи... бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны", тем не менее, жестко ограничивала креативный потенциал последних фигурами комментария и автора. Прежде всего, это ограничение касается (направлено против) возможности случайности. По мысли Фуко, "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст". Д. замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, - на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения" (Фуко). Аналогичные функции выполняет по отношению к Д. и такая фигура классической традиции, как автор, с той лишь разницей, что если "комментарий ограничивал случайность Д. такой игрой идентичности, формой которой были... повторение и тождественность", то "принцип... автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я" (Фуко). Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности Д. в культуре классического западно-европейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ. - Таящиеся в Д. возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии и ло-гоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает Д. в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх": "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием Д. ...чтобы его беспорядок /креативный хаос, хюбрис - М.М., С.Л./ был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого" (см. Хаос, Хюбрис). По оценке Фуко, страх перед Д. (характеризующая европейский менталитет логофобия, рядящаяся в одежды и

маски логофилии) есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала Д., - страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом и не регламентируемым универсальной необходимостью, - "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления Д.". В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей "вернуть Д. его характер события", т.е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. Рассматривая "событие" как флуктуацию в поле Д., Фуко, наряду с этим, фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя "событие" - "творчеству" и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая - в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений", - радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, - это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация". Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности Д., является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью", Фуко делает значительный шаг в создании таковой концепции, рефлексивно фиксируя при этом главное ее содержание в качестве введения в гуманитарное познание идеи случайности: "если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном развертывании идеальной необходимости". (Особенно интересна в данном пассаже оценка указанного генератора случайностей в качестве "отвратительного", схватывающая оценку наличной культурой идеи непредсказуемой неравновесности как противной актуальным для обыденного сознания классическим идеалам линейного детерминизма, гарантирующего предсказуемое поведение систем.) Таким образом, в контексте дискурсивной аналитики Фуко в ткань философской рефлексии постмодернизма входит эксплицитное требование введения в когнитивные процедуры презумпции случайной флуктуации (см. Неодетерминизм, Необходимость и случайность). В этом

отношении можно говорить, что, фокусируя свое внимание на феномене Д., постмодернистская философия не задает особое видение последнего, но выдвигает требование разрушение традиционного Д., фиксируя необходимость формирования неканонических стратегий дискурсивных практик, возвращающих субъекту его атрибутивное свойство "суверенности" (Батай). Однако, согласно позиции постмодернизма, именно в процедурах отказа от традиционно понятого Д. и подстерегает сознание дискурсивность, впитанная носителем западного типа рациональности в процессе социализации (см. Социализация): "жертвуя смыслом, суверенность сокрушает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отверстии предел дискурса и иное абсолютное знание" (Деррида). В связи с этим тот, кто "устроился в надежной стихии философского дискурса... не в состоянии прочитать по его упорядоченному скольжению такой знак, как "опыт"..." (Деррида), и именно поэтому "часто... когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти... Никогда еще гегелевская очевидность не казалась столь обременительной, как в этот момент, когда она нависла всем своим бременем" (Деррида). Происходит своего рода "ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию дискурса". В этой ситуации постмодернизм постулирует необходимость, "перейдя от конечного знания к бесконечному - добраться, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания - недискурсивному, таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас" (Батай). Вместе с тем, однако, "попрание дискурса (и, следовательно, вообще закона...) должно, как и всякое попрание, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении" (Деррида), - а именно конституировать то, что Б.Смарт обозначил в этом контексте как "еретический Д.". К центральному проблемному полю современной интерпретации Д. относятся такие проблемы, как проблема соотношения Д. с идеологией (М.Пеше, Ж.-Ж.Куртин, К.Фукс), - в том числе и в ее советско-социалистической версии (П.Серио); проблема семантического потенциала дискурсивных сред (П.Анри, К.Арош, Ж.Гийому, Д.Мальдидье); проблема Другого в контексте дискурсивных практик (Ж.Отье-Ревю), а также методологические проблемы аналитик Д. (Р.Робер, Э.Пульчинелли Орланди) и др. (См. также Дискурсия.)

М.А. Можейко, о. Сергий Лепин

ДИСКУРСИВНОСТЬ - специальный термин постмодернистской философии, введенный для фиксации автохтонной процессуальности дискурсивных практик (см. Дискурс), демонстрирующих, будучи не ограниченными социокультурными нормативами и запретами, безграничный креативный потенциал в отношении феномена смыс-лопорождения. В этом контексте любая конкретно-историческая форма дискурса, детерминированная со стороны введенных данной культурной традицией правил осуществления дискурсивных операций (см. Порядок дискурса), рассматривается постмодернизмом как не только однозначно заданная в своих эволюционных тенденциях, но и ограниченная в своих возможностях (ср. "тело" и "телесность", "секс" и "сексуальность", "знак" и "пустой знак", "истина" и "воля к истине" - см. Тело, Тело без органов, Телесность, Секс, Сексуальность, Знак, Пустой знак, Истина). Однако вне налагаемой культурной традицией ограничений

процессуальность Д. предстает в системе координат европейской классики как хаос, понятый как в аспекте своей неартикулированности в структурном плане, так и в аспекте своей креативности (см. Хаос). Типологическим аналогом феномена Д. (в его отношении к дискурсу как структурно упорядоченному) может служить (в отношении к недискурсивным структурированным средам) такой феномен, как хюбрис - см. Хюбрис. Порождающая смысл креативность Д. практически не знает границ, причем бесконечность ее артикулируется не только как экстенсивная, но и как интенсивная, ибо процессуальность Д. характеризуется постмодернизмом как флуктуационная, т.е. чреватая непредсказуемыми случайными поворотами в своем разворачивании. Например, Фуко констатирует нестабильность и безграничность письма (см. Письмо) как самоорганизующейся вербальной среды: "регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне" (см. Эротика текста). Пользуясь языком современной концепции нелинейных динамик, можно сказать, что Д. может быть интерпретирована как имманентная способность неравновесной среды дискурса к самоорганизации, процессуальность которой реализуется в качестве нелинейной (см. Нелинейных динамик концепция, Синергетика). В этом отношении в ходе разворачивания Д. могут обнаруживаться зоны беспредельного "разрастания" дискурса, в ментальном пространстве которых перед тотальной рациональностью западного мышления разверзаются бездны "беспорядка". Подобные аберрации возникают в том случае, если рациональность линейного стиля мышления европейской классики соприкасается с теми сферами предметности, которые могут быть определены как принципиально нелинейные (см. Нелинейных динамик теория). В таких ситуациях проявляет себя то, что для канона классической культуры предстает как "порывистость", "неудержимость" и даже "воинственность" дискурса, объективирующаяся, прежде всего, в том, что имеет место "внезапное появление... высказываний", не укладывающихся в этот канон и в канон как таковой. В этом отношении именно нелинейность Д. выступает для классической культуры свойством, которое в контексте ее фундаментальных основоположений не может осмысливаться иначе, нежели "опасное". Так, реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по оценке Фуко, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ (см. Логоцентризм, Метафизика). - Таящиеся в дискурсе возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии (см. Онтология) и логоцентризме. Таким образом, за видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх": не обладая адекватными ментальными средствами для овладения этой стихией дискурса (или того, что кажется стихийным при рассмотрении его через призму неадекватной парадигмы), европейская культура демонстрирует характерную для ее классической традиции логофобию, рядящуюся в одежды и маски декларируемой логофилии (см. Логофилия, Логофобия). Из сказанного следует вывод о парадоксальности статуса дискурса в контексте классической культуры западного

типа, с одной стороны, фундированной презумпцией рациональности дискурсивности, с другой - не обладающей (в рамках своего ментально-логического канона) адекватными средствами для осмысления безграничности потенциала дискурса по производству смысла: в ее контексте оформляются и логофилия как декларируемая стратегия отношения к дискурсу, и логофобия как замалчиваемое стремление ограничения дискурсивной сферы. С целью оградить свои фундаментальные основания от опасности Д., классическая культура вырабатывает в своем контексте специальные механизмы ограничения Д., т.е. специфические "процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность /фактически нелинейность - М.М./" (Фуко). Практически речь идет о том, чтобы так называемый "беспорядок /т.е. Д. как креативный хаос, хюбрис дискурса - М.М./ был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого" (Фуко). В частности, европейская классика (маскируясь внешним благоговением перед дискурсом) вырабатывает в своем контексте "порядок дискурса" (см. Порядок дискурса), т.е. специальные формы регламентации Д. - тем более отстроенные, чем более безнадежные в своем желании ограничить линейными рамками имманентную нелинейность дискурсивной процессуальности. Как пишет Фуко, "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса" - см. также Комментарий. В противоположность этому, постмодернизм фокусирует свое внимание именно на феномене спонтанной Д. Так, в контексте предложенной Фуко программы формирования нового подхода к феноменам дискурсивной сферы, на передний план выдвигается не аналитика "порядок дискурса", но рассмотрение дискурсивных процессов в качестве самоорганизационной процессуальности смыслопорождения. С одной стороны, ставя задачу "вернуть дискурсу характер события", а с другой - рассматривая "событие" как флуктуацию в поле дискурса, Фуко, наряду с этим, фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя "событие" - "творчеству" и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики. Выдвигая - в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений", - радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, - это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация". Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности дискурса, является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". Таким образом, в контексте философской рефлексии постмодернизма акцент делается именно на Д. как спонтанной самоорганизации дискурсивной среды, обладающей креативным потенциалом по отношению к сфере смысла.

М.А. Можейко

ДИСКУРСИЯ, дискурс (франц. discour - речь) - в широком смысле слова представляет собой сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов (значимое поведение, манифестирующееся в доступных чувственному восприятию формах), необходимых для понимания текста, т.е. дающих представление об участниках коммуникации, их установках и целях, условиях производства и восприятия сообщения. Традиционно дискурс имел значение упорядоченного письменного, но чаще всего речевого сообщения отдельного субъекта. В последние десятилетия термин получил широкое распространение в гуманитаристике и приобрел новые оттенки значения. Частое отождествление текста и дискурса связано, во-первых, с отсутствием в некоторых европейских языках термина, эквивалентного фр.-англ. discours(e), а во-вторых, с тем, что ранее в объем понятия "дискурс" включалась лишь языковая практика. По мере становления дискурсного анализа как специальной области исследований выяснилось, что значение дискурса не ограничивается письменной и устной речью, но обозначает, кроме того, и внеязыковые семиотические процессы. Акцент в интерпретации дискурса ставится на его интеракциональной природе. Дискурс - прежде всего, это речь, погруженная в социальный контекст (по этой причине понятие "дискурс" редко употребляется по отношению к древним текстам). Дискурс не является изолированной текстовой или диалогической структурой, ибо гораздо большее значение в его рамках приобретает паралингвистическое сопровождение речи, выполняющее ряд функций (ритмическую, референтную, семантическую, эмоционально-оценочную и др.). Дискурс - это "существенная составляющая социокультурного взаимодействия" (ван Дейк). Философское звучание термин приобрел благодаря работам Фуко. "Дискурсия" понимается им как сложная совокупность языковых практик, участвующих в формировании представлений о том объекте, который они подразумевают. В "археологических" и "генеалогических" поисках Фуко "дискурсия" оказывается своеобразным инструментом познания, репрезентирующим весьма нетрадиционный подход к анализу культуры. Фуко интересует не денотативное значение высказывания, а, наоборот, вычитывание в дискурсе тех значений, которые подразумеваются, но остаются невысказанными, невыраженными, притаившись за фасадом "уже сказанного". В связи с этим возникает проблема анализа "дискурсивного события" в контексте внеязыковых условий возникновения дискурсии - экономических, политических и др., которые способствовали, хотя и не гарантировали его появление. Пространство "дискурсивных практик" обусловлено возможностью сопрягать в речи разновременные, ускользающие из-под власти культурной идентификации события, воспроизводя динамику реального. В "дискурсии" Фуко обнаруживает специфическую власть произнесения, наделенную силой нечто утверждать. Говорить - значит обладать властью говорить. В этом отношении дискурс подобен всему остальному в обществе - это такой же объект борьбы за власть. Во многом благодаря работам Фуко, Альтюссера, Деррида, Лакана французская школа дискурсного анализа отличается большей философской направленностью, вниманием к идеологическим, историческим, психоаналитическим аспектам дискурса. Сегодня анализ дискурса представляет собой междисциплинарную область знания; теория дискурса развивается в лингвистике текста, психолингвистике, семиотике, риторике.

А.Р. Усманова

ДИСПОЗИТИВ (франц. dispositif - порядок, расположение как "диспозиция", а также устройство, механизм) - термин философской концепции Фуко, фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом "власти - знания", и выступающий матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. имплицитно конституируется в качестве гештальтного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и когнитивной практик и может быть выявлен при анализе фундирующего эту культуру комплекса "власти - знания". Основой Д. выступает, по Фуко, "стратегический императив", сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные "игры, перемены позиций, изменения функций", которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации. Во-первых, Д. конституируется в рамках комплекса "власти - знания", являясь не столько отдельным его компонентом - наряду со знанием и властью, - сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое, а именно: Д. объективирует собой гештальтно-аксиологический изоморфизм принятых данной культурой стратегий власти и знания. Во-вторых, система детерминационных связей, в которые погружен Д., также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д. воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой - сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений; аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые "в связи с ним /Д. - М.М., А.Г./ возникают, но не в меньшей мере его и обусловливают" (Фуко). Иначе говоря, "вот это и есть Д.: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний /равно как и власти - М.М., А.Г./ и поддерживаются ими" (Фуко). Власть, таким образом, не конституируется в качестве "центрированного, субстанциального феномена", но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: "на самом деле власть - это... пучок - более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный - отношений", силовой характер которых отнюдь не предполагает "фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти" (Фуко). Аналогично и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: "знание сплетено с властью... оно лишь тонкая маска, наброшенная на структуры господства" (Фуко). (Ср. с анализом социокультурных и, в частности, когнитивных аспектов феномена власти в "Диалектике Просвещения" Хоркхаймера и Адорно.) Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: "Можно сказать, что в античности имеешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля

организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?". Именно в силу своей детерминированности со стороны Д. культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах - не столь фундаментальных) реализуются в русле вполне определенного, хотя и не рефлексируемого мышлением повседневности, парадигмального контура. Не объективируясь в эксплицитно сформулированный кодекс регламентаций, Д., тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом "власти - знания" рамки. Функционирование Д. в конкретных культурных сферах определяется такими его параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Д. реализуется в "определенного рода отношениях силы... рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо блокировать их, либо стабилизировать" (Фуко). Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через эти его ситуативно плюральные воплощения и исчерпывающе сведена к ним - Д. конституирует себя за ними - как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, почерпнутого из комплекса "власти - знания" (см. Фуко.) В целом, творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний к скрытым, подлежащим реконструированию, дискурсам-практикам и от них обоих к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как интересующее исследователя явление (например, сексуальность или безумие) конституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И, наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам: "что я пытаюсь ухватить под этим именем, - писал Ф., - так это, во-первых, некий ансамбль - радикально гетерогенный, - включающий в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, - стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, - вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив - это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива - это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представать то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода - скажем так - образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию". Употребление Фуко терминов "дискурс" и "Д." именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельностных и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин. Следует отметить, что идея вертикальной трансляции в

культурном пространстве доминантных гештально-аксиологических форм организации смысла может быть обнаружена далеко не только у Фуко и в этом отношении является универсальной для постмодернизма. Так, в исходных методологических основаниях шизоанализа (см. Шизоанализ) заложена презумпция соподчинения "работы" всех "социальных машин", основанная на их тотально всеобщем подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой - так называемой "абстрактной машиной" (см. Машины желания). И хотя бытие последней фактически виртуально (оно проявляет себя лишь в изоморфном совпадении гештальтно-аксиологических параметров реализуемых всеми "социальными машинами" семантических стереотипов), тем не менее, эта "абстрактная машина", по оценке Делеза и Гваттари, реально "осуществляет связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания, с коллективными механизмами речи, со всей микрополитикой социального поля" (так, например, Делез и Гваттари задаются вопросом, "в каком отношении соизмерима книга, будучи малым устройством - литературной машиной, с машиной войны, машиной любви, машиной ревовлюции и т.д., а также с абстрактной машиной, которая всех их порождает"). Иными словами, функционирование этой "абстрактной машины", собственно, и заключается в обеспечении функционирования Д.

М.А. Можейко, А.А. Грицанов

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ - базовый термин концепции означивания Кристевой, конституирующийся в единстве двух своих амбивалентных значений: 1) в системе отсчета гено-текста - имплицитный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариативность соответствующих фено-текстов; 2) в системе отсчета фено-текста - интегральный гештальтно-семантический инвариант релятивного фено-текстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному гено-тексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д.С. реализует себя в качестве "транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фено-текста" (Кристева). Если гено-текст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе этой коммуникации, ни на уровне жесткой целостности коммуницирующих субъектов - см. "Смерть субъекта"), то фено-текст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. Согласно Кристевой, "гено-текст выступает как основа, находящаяся на предъязыковом уровне; поверх него расположено то, что мы называем фено-текстом". Д.С. выступает своего рода механизмом связи как гено-текста с соответствующим ему фено-текстовым ареалом, так и между отдельными фено-текстами. С одной стороны, он проявляет себя как "свидетель гено-текста, как признак его настойчивого напоминания о себе в фено-тексте", являясь "единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста" (Кристева). С другой стороны (на фено-уровне), Д.С. реализуется в качестве интегрального транстекстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фено-текстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фено-текстуальных полей. В общем контексте постмодернистской философской парадигмы Д.С. может

быть рассмотрен как типологический аналог таких семантически и функционально изоморфных ему механизмов, как диспозитив комплекса "власти - знания" Фуко, как механизмы соотношения ризомы и конкретной конфигурации ее плато, "тела без органов" и временных органов последнего, "хроноса" и "эонов" в модели исторического времени Делеза и т.п. Гено-текст в этом плане может быть поставлен в соответствие процессуальной ризоморфной среде, обладающей креативным потенциалом, или децентрированному тексту, открытому для смыслопорождения: "то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), те разрывы, которые они образуют" (Кристева). Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как "безграничное и никогда не замкнутое порождение, это безостановочное функционирование импульсов к, в и через язык; к, в и через обмен коммуникации". - Означивание как остывающая в фено-текстах "практика структурации и деструктурации" (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д.С. Несмотря на то, что означивание всегда стремится (в математическом смысле этого слова) "к субъективному и социальному пределу", и лишь только при этом условии "является наслаждением и революцией" (Кристева), - тем не менее фено-текст объективно не является попыткой трансгрессии по отношению к очерченной Д.С. границе, - напротив, задавая семантический ареал фено-текстового массива, Д.С. может быть рассмотрен в качестве своего рода аттрактора означивания. Предложенное Кристевой в сугубо текстологическом контексте понятие "Д.С." подвергалось позднее различным внетекстологическим толкованиям: от понимания Д.С. в качестве механизма процессуальной самоидентификации субъекта (Т.Мой) - до крайней феминистской трактовки Д.С. в контексте осмысления феномена беременности (Э.Джердайн).

М.А. Можейко

ДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ, дисциплина (лат. disciplina - учение) - совокупность процессов и результатов организации, структурации, социализации, институционализации теоретических знаниевых практик как предустанавливающих нормированный, санкционированный и легитимный порядок мышления и вытекающих из этого порядка действий (деятельности) в конкретных предметно-проблемных областях (отраслях) познания. Как особая форма организации знания в культуре Д. впервые оформляется в античности (Древняя Греция) в виде целостности (совокупности) философских дискурсов и характеризует в последующем познавательные практики европейской культуры: как "нетрадиционные" по отношению к иным типам социальности, как автономные от непосредственной профессионально-практической деятельности по усвоенному образцу и традиционно передаваемым нормам ("правилам") ее осуществления, как "понятийно-универсальные", исходящие из приоритета слова-логоса-номоса (закона) над "делом". Статусом Д. обладают европейский тип философии, теология и наука (внутри которой явно выделяются собственные дисциплины). В философии и социологии науки сложилась тенденция ограничивать понятие Д. только совокупностью научных способов познания и рассматривать отдельные науки как самостоятельные дисциплины. Как реализацию знаниевого компонента в социальной жизни можно истолковать и иное употребление термина "Д." как фиксирующего обязательность подчинения "всех" (социум, социальные общности и группы, индивиды) установленному порядку (нормам, правилам и т.д.),

обеспечивающему организованность, структурированность, согласованность и ожидаемость взаимодействий внутри социальной целостности (как в ее статике, так и в ее динамике, процессуальности), что обеспечивается как "внешними" (принуждение), так и "внутренними" (интеоризация норм и т.д.) механизмами поддержания Д. в обществе. В этом своем понимании Д. может истолковываться как в том числе и компонент теоретических познавательных практик. Однако по сути это разные употребления термина. В качестве теоретической, Д. выступает как принцип, способ и механизм: 1) поддержания (воспроизводства и трансляции во времени) выработанного в культуре необходимо-избыточного массива знания; 2) его фрагментации на программы, подлежащие реализации в тех или иных социальных деятельностях (т.е. обеспечения перевода знания из знаково-культурной в социокультурную плоскость общественной жизни, из познавательно-коммуникационного - в деятельностное пространство, из "внеличностной" формы существования знания - в личностную и наоборот) с удержанием общей целостности знания внутри культуры; 3) обеспечения прироста нового знания (инноватика трансмутационного режима существования знания, "провоцируемого" нестандартностью и многообразием социокультурных ситуаций его "употребления"), постоянного наращивания его "фрагментов", требующих своей институционализации и социализации в уже существующем знании. Во многом именно неспособность традиционных культур и социальностей (обществ "восточного" типа) справится с проблемой трансмутации (экспонентного приращения) знания и породила феномен Д. Дисциплинарная организация и структурация знания позволила снять ряд ограничений на продуцирование новых когнитивных содержаний, связанных с "вместимостью" памяти субъекта и ограниченностью возможностей существовавших каналов трансляции знания, акцентированных на его непосредственную передачу "из рук в руки" (от учителя к конкретному ученику), а также с запретом на нарушение "нормы", традиции (этот запрет в Д. сменяется прямо противоположным запретом на повтор-плагиат, обеспечиваемый соблюдением принципа приоритета). Фактически Д. реализует (воплощает в себе) универсально-понятийный социокультурный код работы со знаковой реальностью (через воплощение знания в тексты или акты речи как конечные фрагменты, формализующие смысл), теоретически "сжимая" информацию-знание благодаря его облечению в абстрактные формы (понятия, категории и т.д.) и обоснованию его отсылкой ко всеобщему, абсолютному (генерирующему, порождающему) началу-принципу (в качестве которого могут выступать Бог, природа, гипер- или интертекст, истина или догма, авторитет и т.д.). Это исходно предполагает отделение знаниевых практик от ситуации здесь-и-сейчас-дея-тельности (слитность которых характерна для основных практик "классических" традиционных социумов-культур). Теоретическое "сжатие" противопоставляется традиционным механизмам "вытеснения" и "забывания" ненужного и избыточного для социокультурных практик знания, что позволило освободить "место" (в "головах" субъектов и каналах трансляции) для вводимого через ритуал нового знания. Оно переносит операции такого рода в принципиально иное (знаковое, языковое, коммуникационное, текстовое) пространство, в котором организуются две взаимосвязанные новые познавательные практики: а) историческая практика, простраивающая взаимосвязь "содержаний" в модусах прошлого-настоящего-будущего, осуществляя их селекцию, интерпретацию и универсализацию через организацию системы отсылок на эти "содержания" (сеть цитирования, "переживающая" владельцев "текста"); б) ревизирующая и перестраивающая (через деконструкцию) по какому-либо структурирующему основанию сеть цитирования концептуально-теоретическая деятельность, различающая индивидуальные "вклады" ("творческие вставки") конкретных

субъектов, определяя их "удельный вес" в массиве накопленного знания. Тем самым дисциплина порождает и поддерживает внутри себя (через историческую и концептуально-теоретическую номотетику) собственный тип рациональности, служащий основанием структурно-организационных построений той или иной дисциплины на основе собственных критериев целостности, полноты, непротиворечивости, простоты, определяющих, в конечном итоге, какие различения могут быть утрачены в исторической перспективе и по каким основаниям будут генерироваться различения в перспективе концептуально-теоретической (что в свою очередь делает некоторые различения несущественными для временной трансляции). Таким образом, далеко не все внутри дисциплинарных "видений" и "горизонтов" подлежит социализации и, соответственно, институционализации. В методологии и социологии науки в качестве инвариантных компонентов любой дисциплины рассматривают: 1) массив накопленного в ней знания, понимаемый как сделанные в нее "вклады" - результаты (вектор в прошлое дисциплины); 2) существующее дисциплинарное сообщество, дифференцированное (статусно и организационно) внутри себя (настоящее дисциплины); 3) предметно-проблемное поле поисков дисциплинарных результатов, или предмет (вектор в будущее дисциплины); 4) механизм социализации (и институционализации) добытых "вкладов", их признания и ввода в массив накопленного знания (их перевод в область "решенных вопросов"); 5) институционализированные механизмы подготовки кадров через приобщение неофитов к наличному массиву знания и принятым в дисциплине правилам деятельности (система университетского образования, например); 6) систему ценностей, традиций, правил деятельности - этос дисциплины; 7) сложившуюся сеть цитирования, постоянно деконструируемую и вновь конструируемую через вписываемые новые "вклады", систему вновь делаемых отсылок, а наиболее радикально - через изменение структурирующих критериев внутри массива знания; фактически она является пространством координат, ориентиров, шкал измерения, векторов наибольшего приложения усилий; 8) собственно дисциплинарную деятельность по воспроизводству, сохранению, наращиванию, переструктурации дисциплинарной целостности; в значительной степени это не деятельность как таковая, а коммуникация, частично "мимикрирующая" и институционализированная как деятельность (именно коммуникация прежде всего и есть "место" операций со знанием). Внутри дисциплинарной деятельности (как коммуникации) формируются обязательные (Исследователь, Теоретик, Историк, Учитель...) и факультативные (Эксперт, Оппонент, Рецензент, Редактор, Референт, Популяризатор...) институционализируемые внутри сообщества фигуры-субъекты. Фигура Теоретика в зависимости от типа Д. конкретизируется и институциализируется как Философ, Теолог или Ученый. Взаимозависимость и взаимообусловленность этих персонажей и символизируемых ими дисциплинарных дискурсов впервые достаточно четко была артикулирована Контом в его "законе трех стадий", в котором социальная история трактуется как интеллектуально-дисциплинарная история прогрессирующей смены религии (теология) метафизикой (философия), на смену которой в свою очередь приходит позитивизм как система "позитивного, неспекулятивного знания" о мире (наука). Тем самым наука провозглашалась высшим типом Д., что в сциентистски ориентированной традиции и привело, в конечном итоге, к ее пониманию как единственно возможной дисциплины (соответственно, вырабатываемое внутри науки представление о рациональности отождествлялось с рациональностью как таковой). Этот тезис оппонировался как со стороны теологии (в том числе и в своеобразном "деизме наоборот": когда различение науки и теологии осуществлялось не для "выгораживания" места для науки, а в ракурсе совместимости научных дискурсов с теологическими), так и в философии

(разведение неокантианцами частных научных дисциплин с философией как предельной самореференцией культуры). Но уже в абсолютном идеализме и неогегельянстве философия выступила с критикой науки как ограниченного типа знания и утверждением недостаточности сциентистского типа Д. для описания современной культуры. Линия критики науки как дисциплины в традиции философии жизни привела, с одной стороны, к отрицанию примата знания над жизненными практиками в целом, а с другой (у Шпенглера), к тезису о различии типов рациональности в различных цивилизациях и постановке под вопрос исключительности и универсальности европейских дисциплинарных практик. Первую программу синтеза разных дисциплинарных дискурсов (научного, философского и теологического) как условие целостного описания человека и понимания его места в мире выдвинула философская антропология (первая формулировка - у Шелера). К осознанию "неуниверсальности" дициплинарных дискурсов, их "неавтономности" и тотальной "идеологизированности" пришел в своей социологии знания Манхейм (для социологии знания проблематика Д. вообще стала одной из конституирующих ее саму как специфичекую область метатеоретических познавательных практик). С необходимостью пересмотра представлений о науке (а следовательно, о природе Д. как таковой) столкнулась и сама аналитическая философия. Это породило манифестирование ряда новых программ понимания научных теоретических практик в постпозитивизме, а в лице А.Койре - к концепции единства науки, философии и религии (теологии) внутри культурного целого, их различном конфигурировании, адекватном интеллектуальным и духовным контекстам эпохи. В истории российской философии и социологии науки аналогичный круг идей развивал Петров, создавший свою концепцию происхождения разных типов дисциплинарного знания и роли каждого из них в культурном развитии Европы. В качестве различающих критериев Петров рассматривал прежде всего специфику верификационных (и аналогичных им) процедур в разных дисциплинах. Так, согласно его концепции, философия в отличие от теологии и науки не имеет своих собственных механизмов верификации, прибегая иногда к заимствованиям или в науке, или в теологии. Кроме того, отсутствие процедур верификации не позволяет провести внутри философии иерархическую структурацию наличного знания (позже качество "сопротивления" иерархизации было осмыслено как принципиальная поливариантность в гуманитарном знании, которое в целом (особенно в постклассической фазе) обнаружило тенденцию скорее к концептуальному (паттерному), чем собственно теоретико-научному оформлению). Далее, философия периодически обнаруживает внутри себя импульсы к "выходу" за пределы собственной Д., с одной стороны, а с другой - вырабатывает практики, оспаривающие продуцируемую ею рациональность - традиция так называемого иррационализма, мистицизм и интуитивизм как "познавательные" стратегии. (В теологии противоречащие ее рациональности тенденции табуируются догматикой или "изгоняются" за пределы ее Д. как "ересь"). И хотя и в науке, и в теологии собственно метатеоретические уровни знаниевых практик также не имеют непосредственных верификационных механизмов, отсутствие таковых в философии позволяет классифицировать ее как "незавершенную" или "нестрогую" Д. В то же время структуры и характер верификации в теологии и в науке, согласно М.Петрову, принципиально отличны друг от друга. Верификация в теологии является одновременно и объяснением, она обращена в прошлое и оформлена как ссылка на текст (например, Библию), который выступает как первопричина всего простраиваемого знаниевого дискурса и полностью им освящается. В теологии нет запрета на повтор в верификации (можно ссылаться на одно и то же место текста (без учета всех прошлых обращений к нему) для обоснования самых разных "содержаний"). В науке же процедуры объяснения

(вектор в прошлое дисциплины) и процедуры верификации (вектор в будущее дисциплины) принципиально разведены, при этом верификация оформляется как ссылка на предмет (природу) как источник истинности и адекватности знания. В науке имеет место так называемый эффект ретроспективы: верификация в ней предшествует объяснению, т.е. будущее предшествует прошлому. В том числе и благодаря этому в европейской культуре оказалось возможным конституировать как ряд "практических" профессиональных дискурсов, связанных с просчетом будущих рисков (предприниматель, банкир, менеджер и т.д.), так и специфические культурные технологии проектирования и программирования (а также прогнозирования и планирования) как отличающие именно европейские типы социальности. Важно отметить, что различные типы дисциплин не только комплексируются друг с другом, но и конфигурируют разные свои сочетания и способны "перетекать" друг в друга. Так, философия содержит в себе возможности "ходов" и в теологию, и в науку. Теология оказалась способной в свое время взять философию к себе "служанкой". В теологии содержался (выработался внутри нее) импульс к порождению опытного естествознания. В этой связи Петров, в частности, исследует Никейский символ веры, разработку Уильямом Оккамом субъект-объектной схемы, разные решения, дававшиеся в схоластике взаимоотношениям и самому пониманию составляющих триад "Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой", "до вещей - в вещах - после вещей" (в частности, два познавательных ряда Фомы Аквинского: божественный "до вещей": интеллект-образец-вещь; человеческий "после вещей": вещь-образец-интеллект), "духовный-душевный-плотский", онтологическое доказательство бытия Бога (конституировавшееся от Иоанна Скота Эриугены до Ансельма Кентерберийского) и т.д. Особое значение для возникновения опытного естествознания имело, согласно Петрову, исходное выведение Бога (как непосредственного источника) за скобку текста Библии и последующее возникновение метафоры аналогии "природы как книги" (как поэтический штамп выражение "книга природы" было употреблено Аланом Лилльским в 12 в.), а также разделение теологии на "теологию откровения" и "естественную теологию" как непосредственный праобраз ("тренажер") естествознания. Во взаимопроникновении Д. друг в друга во многом "повинна" лишь по-разному стратегически оформляемая общая для них исходная установка "творения мира по слову" (варьируемая как: "не из деятельности сказанное", "должное есть основание для сущего", "не от себя сказанное"), подкрепляемая Абсолютом Логоса (Космоса), Библии (Бога), Эксперимента (Природы), реализуемая в отчуждении личного "вклада" в качестве публикации, диссертации, диспута и т.д. и отыскании ему места в массиве знания, замкнутого на Абсолют. Однако анализ типов дисциплин (особенно научных) выявил и иную тенденцию в их развитии - тенденцию к "замыканию" их дискурсов на себя внутри дисциплинарных массивов. В этом отношении дисциплину можно трактовать как практики "вычленения" идеального и его редукции к мышлению, оформляемому определенным образом в языке, логике, предметности, парадигмальности [наиболее хорошо эти процессы прослежены в стратегиях оформления науки в виде генерализируемых в мере своей абстрактности (универсальности) теорий]. Как продуцируемые в рамках этих стратегий тексты, так и само "правильно организованное" мышление имеют тенденцию к автономизации и автоматизации, начиная функционировать для поддержания все возрастающей собственной сложности в режиме "машинерии", утрачивая первоначально породившие их импульсы и смыслы (ср. с формально-рационализированной системой бюрократии, "бюрократической машиной"). Отсюда стремление в постклассической методологии к поиску "деблокирующих", "размыкающих", "открывающих" дисциплинарные дискурсы механизмов как за счет "размывания" границ между Д. (в частности, посредством релятивизации жесткого

"принципа демаркации" научного и ненаучного знания, сформулированного Поппером), так и изменения представлений о самой природе Д. Тем самым, во-первых, конституируется установка на синтетичность современных систем знания в противоположность прежней установке на аналитическое расчленение дисциплин, влекущей за собой операционализацию мышления (и деятельности) и его "замыкание на себя". В этой связи возникли многочисленные проекты как внутринаучных синтезов дисциплин, так и акцентирование роли философии в качестве "предельной саморефлексии культуры", способной: 1) работать не только с "организованным мышлением", но и с сознанием и бессознательным, блокируя, тем самым, редукцию идеального к процедурам мышления; 2) играть роль механизма "открывания" дисциплин друг в друга (во многом именно за счет своей "недостроенности" как дисциплины, что ранее рассматривалось в сциентистской традиции как ее "родовой" недостаток). Во-вторых, важную роль сыграла экспансия разработок методологии науки в сопредельные области. Так, специальному анализу были подвергнуты как субструктурные (концепция личностного знания Полани), так и суперструктурные (концепция научных парадигм Т.Куна) подуровни теоретических (первоначально научных) познавательных практик. С.Тулмином была предложена программа, снявшая редукцию рационального к логическому, в которой рациональное стало пониматься как исторически обусловленные, социокультурно нормированные, санкционированные и допустимые (легитимные) способы и методы переоценки принятых внутри той или иной дисциплины интеллектуальных стандартов и позиций. Дж.Холтоном были сформулированы принципы тематического анализа дисциплин как выявления их "сквозных" тем, а И.Лакатосом - идея научно-исследовательских программ, переформулированная Д.Блуром в идее "сильных" программ, усилившей отсылки к социокультурной и событийной обусловленности познавательных стратегий. Важное значение в этом отношении имела разработка предложенного Полани термина "научное сообщество". Так, Кун в этом ключе переосмыслил понятие парадигмы как управляющей "не областью исследования, а группой исследователей", что способствовало конституционализации понятия "дисциплинарной матрицы" как упорядочивающей дисциплину структуры, включающей в себя: 1) символические обобщения (логика и язык), 2) метафизические допущения (концептуальные модели), 3) ценности, 4) образцы (парадигма в узком смысле слова). Все эти изменения в понимании характера дисциплины вели к отказу от ее трактовки как стремящейся в идеале воплотиться в форму научной теории, к признанию адекватности ей форм концепции (паттерна), к трактовке ее как способов описания культуры. Последующий шаг в направлении универсализации понятия "дисциплина" был сделан в постструктурализме. Дисциплины стали пониматься как механизмы генерации различных взаимосвязанных внутри целого (гипер- или интертекстов) дискурсивных стратегий, к которым фактически редуцируется вся социальная жизнь; как предустановленный порядок мышления и деятельности вообще (включая и "практический" уровень ее реализации) как целостность "дисциплины знания" и "дисциплины тела", что фундировалось постструктуралистской установкой на преодоление редукции подлежащей исследованию проблематики только к "содержаниям" сознания. Аналогичную установку на "возвращение тела" развивала и философская антропология, но если благодаря этому она восстанавливала в правах целостность субъекта, человека как исходную точку синтетического мира, то постструктуралистская перспектива привела прямо к противоположному результату - утрате субъекта как такового и признанию организующей (учреждающей) власти анонимных дисциплинарных дискурсов. Наиболее всесторонне этот комплекс вопросов в связи с понятием "дисциплина" обсуждался в работах Фуко. Исходным для движения в этом направлении у него явилось понятие эпистемы как предельной

для каждой конкретной эпохи рамки, общего пространства производства дисциплинарных дискурсов знания, задающего способы "бытия порядка" как такового, организованного в соответствии с определенными взаимосоотноси-мыми кодами восприятия и конструирования, собственно и задающими "человеческую размерность" миру. Конституирующим принципом эпистем, основанием производства социальных и познавательных практик выступает соотношение между "словами" и "вещами", которое принципиально сокрыто от непосредственного наблюдателя и может быть реконструировано лишь в ретроспективе методами "археологии знания". Однако окончательная радикализация проблематики была осуществлена в работах позднего Фуко (периода "генеалогии власти") и связана с понятием "комплекса власти-знания", который в редуцированном виде воспроизводится в каждой из дисциплин, во всех дисциплинарных дискурсах. Являясь проявлением анонимной, диффузной и дисперсной власти "культурного бессознательного", Д. учреждает и организует телесную и ментальную индивидуальность. При этом "дисциплина тела" понимается как "метод, который делает возможным детальнейший контроль над действиями тела, обеспечивает постоянное подчинение его сил и навязывает ему отношения послушания-полезности"; а "дисциплина знания" как "принцип контроля над производством дискурса", поддерживающий его идентичность и ограничивающий случайность его события посредством "постоянной реактуализации правил". Следовательно, дисциплина имеет амбивалентный характер: не только негативный (подчинение, ограничение, контроль), но и позитивный, побуждая действовать (мыслить) в определенных рамках, позволяя "конструировать, но с рядом ограничений". Возникновение Д. и основанных на ней "дисциплинарных обществ" происходит, согласно Фуко, в "классическую эпоху", в которую "родился человек современного гуманизма" и "произошло открытие тела как объекта и мишени власти". При этом может быть простроена схема последовательной смены разных типов обществ (аналогичная схеме исторического развития: традиционное общество - индустриальное - постиндустриальное), где "властительное общество" (власть над смертью, сбор налогов, тело как собственность, простейшие механизмы, такие как рычаг, тяги, часы) сменяется дисциплинарным (построенным по принципам дискретности, индивидуальности и универсального образца и использующим энергию), которое, в свою очередь, предшествует "обществу контроля" (отличающемуся хаотизацией, континуальностью, фрагментированием ("дивид", а не "индивид", "целостность" которого поддерживается только цифровым кодом доступа и личным номером), а также работающим со знаками. Отличаясь от рабства, вассалитета и монастырского аскетизма, Д. ориентирована на "экономическую эффективность", "администрирование жизни", на детальную и непрерывную организацию своих объектов. Как механизм формирования индивидуальности (клеточной, органической, генетической и комбинированной) дисциплина осуществляется (воплощается) посредством соответствующих механизмов - структурирования пространства (1), кодировки деятельностей (2), организации генезисов (3) и сложения сил (4). В частности, "игра пространственного распределения", отвечающая за формирование аналитической "клеточной индивидуальности" (1), использует метод таблицы, присущий как сугубо научным дискурсам, так и совокупности политических, военных, школьных и больничных уставов. Таблица в таком случае является механизмом "обработки множественности как таковой, извлекая из нее максимум полезных сведений". Дисциплина табулирует пространство "отгораживанием", результатом чего являются территории, пространства-заключения, такие как тюрьма, школа, завод, больница и т.д. Внутри отгороженных территорий осуществляется распределение индивидов по клеткам-камерам - рабочее место, больничная палата, класс. Кроме того, такая

локализация (нуклеаризация) индивидов должна быть максимально специализированной и функциональной, что обеспечивает эффективность действий тела и делает возможным постоянный надзор за ним. Наконец, дисциплина помещает тела в сеть отношений, приписывая каждому телу определенный ранг, включая его в определенную иерархию. Механизм кодирования деятельностей формирует органическую индивидуальность (2), помещая тело в рамки анатомо-хронологической схемы поведения. Формируется тело как организм (ср. концепцию "тела без органов" Делеза и Гваттари - см. Тело без органов). Время делится на повторяющиеся циклы (например, расписание занятий, распорядок дня) и все более детализируется, разбиваясь на все более короткие отрезки. Время проникает в тело - происходит так называемая корреляция тела и жеста, телу приписывается определенная длительность и последовательность действий. Действия строго регламентированы, что обеспечивает принудительную связь тела с производством вообще и (или) с манипулируемым объектом - продолжением тела, его органом, в частности. В итоге, дисциплина ориентирована на исчерпывающее использование тела, т.е. действует принцип анти-праздности. Генетическая (историческая) индивидуальность (3), учреждаемая "аналитической педагогикой", сопряжена с концепцией линейного дискретного времени индивида. Длительность (также становление, взросление, образование) распределяется на ряд последовательных отрезков (этапов, серий), в каждом из которых тело принуждается к постоянным упражнениям, которые формируют определенные навыки, необходимые для перехода на следующий этап. Серии организованы по аналитической схеме от простого к сложному таким образом, чтобы сохранялась возможность постоянного контроля и вмешательства в формах исключения, разделения, наказания и т.д. Завершение каждого из отрезков знаменуется экзаменом, определяющим, во-первых, способности индивида (меру тренированности его тела) и, во-вторых, соответствие этих способностей требуемой норме и уровню обученности других. Техника экзамена связывает дисциплинарное знание (знание как дисциплину) с той или иной формой отправления власти. Являясь проявлением анонимной и дисперсной власти, экзамен делает видимым индивида, превращая его в объект знания и объект власти. "Экзамен - своеобразная церемония объективации". Кроме того, экзамен помещает индивида в детализированный документальный архив, своеобразную хронологическую классификацию, что привязывает индивида к истории. Наконец, комбинированная индивидуальность (4), образованная сложением множества сил, представляет собой не что иное, как эффективную социальную машину. Единичное (сингулярное) становится деталью и хронологической программой, которую необходимо соединить с другими деталями и программами. Функционирование социальных аппаратов, построенных на принципах дисциплинарной власти, с необходимостью требует четкой системы командования и как следствие порождает кибернетические системы. Как принцип контроля над производством дискурса, Д. отличается как от принципа автора, который воспроизводит авторскую идентичность, так и от принципа комментария, заново открывающего первоначальный смысл. Это совокупность правил и положений, образующих анонимную систему знания и позволяющих конструировать новые высказывания. Дисциплина относится к определенному плану объектов реальности, выраженных в определенном языке (с помощью концептуальных и технических средств), и помимо этого вписывается в определенный теоретический горизонт, актуальную и проблемную область познания. Подобно "дисциплине тела", "дисциплина знания" (соотносясь с ней в рамках общей дисциплинарной целостности) отграничивает особое теоретическое пространство, которое наделяется значением "истинного" в противовес "ложному", тератологическому пространству незнания и (или) анти-знания (т.е. пространству "сна разума",

порождающему "теоретических" и "методологических" бестий, чудовищ и химер - например, в ересях и "лженауках"). Дисциплинарное высказывание может быть ошибочным (флогистон, теплород и т.п.), но в соответствующей исторической ситуации необходимо противопоставляется высказываниям недисциплинарных пространств. Тем самым и осуществляется контроль над производством дискурса: дисциплина делает видными только те дискурсивные события, которые произведены по правилам Д., т.е.: 1) соответствуют правилам дискурса; 2) подчиняются дискурсивным ритуалам (квалификация, коммуникативная позиция, жесты и поведение, задающие "предполагаемую или вменяемую силу слов - их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы"); 3) принадлежат дискурсивным сообществам, в которых обеспечивается циркуляция дискурсов в "закрытых пространствах" и осуществляется их распределение таким образом, "чтобы их владельцы не оказались лишены своей собственности самим этим распределением"; и 4) социально присваиваются и закрепляются на макроуровне общества посредством главным образом системы образования, которое "является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов - со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут". Таким образом, в перспективе постструктурализма Д. была переистолкована не просто как специфически европейская по происхождению структурная организованность познавательных теоретических практик, но как универсальный конституирующий механизм культуры как таковой (ее археология и генеалогия), "надзирающий" и "наказывающий" (Фуко) механизм производства социальности. В частном случае это сделало несущественным и классическое раздельное применение термина "дисциплина", в котором Д. противостояло понимание дисциплины как необходимости подчинения всех определенному социальному порядку. (См. также Наука, Теология, Философия, Теория, Концепт.)

В.Л. Абушенко, Н.Л. Кацук

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА - обоснования истинности тезиса о существовании бытия Бога, практикуемые катафатической теологией. К классическим (базовым для апологетической теологии) Д.Б.Б. относятся: онтологическое (Бог как воплощение всех возможных совершенств немыслим в качестве легитимного бытия), телеологическое (целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие целеполагающего субъекта) и космологическое (наличие мира требует наличия своей причины). Философская критика религии конституирует себя именно как критический логико-философский анализ Д.Б.Б. Так, например, Д.Б.Б. были подвергнуты критике со стороны Канта в заключительной части изложения трансцендентальной диалектики ("Критика чистого разума"). Согласно Канту, в рамках предшествующей метафизики наряду с рациональной психологией и космологией определенное место занимала и т.н. рациональная теология, которая из понятия разума о Боге пыталась построить доказательства его существования. Кант считает, что душа, мир как целое и Бог - это "вещи в себе", объекты умопостигаемого мира, которые в принципе недоступны теоретическому познанию и какому-либо рациональному доказательству, поэтому и науки о них не являются действительными теоретическими науками, способными дать достоверные знания о мыслимых здесь объектах. Заключительный раздел трансцендентальной диалектики Канта - "Критика рациональной теологии" - и посвящен анализу идеи о Боге, которая, по Канту, является только умопостигаемой

идеей, которая хотя и положена разумом в основу всех вещей и их полного определения, не является чем-то объективным, составляющим вещь. Понятие Бога может представляться поэтому только как идеал, измышленный самим чистым разумом, и не более. Как только мы пытаемся придать ему вид реального объекта, он делается предметом рациональной теологии, пытавшейся доказать бытие Бога. Кантовская критика рациональной теологии и посвящена исследованию главных доказательств этого бытия - онтологического, космологического и телеологического. Онтологическое доказательство исходит из понятия о Боге как существе, которому присущи все совершенства, включая и реальность, т.е. бытие и существование. Кант считал, что вывод о существовании не может вытекать из каких бы то ни было понятий самих по себе, а целиком принадлежит к единству опыта и нуждается в чувственно-эмпирическом базисе. Космологическое доказательство Кант сводит к трем основным тезисам: 1) если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая сущность; 2) т.к. эмпирическими фактами является существование меня и воспринимаемого мною мира, то необходимая сущность существует; 3) она может быть определена только понятием всереальнейшей сущности а, значит, высшая сущность существует необходимо. Кант показывает, что т.о. космологическое доказательство фактически сводится к онтологическому. Телеологическое доказательство, основанное на представлении о целесообразном устройстве мира, можно представить, по Канту, следующим образом: 1) в мире господствует порядок, установленный в соответствии с определенной целью и величайшей мудростью; 2) порядок этот принадлежит вещам лишь случайным образом, и природа вещей не могла бы сама по себе естественным образом согласовываться с определенными конечными целями; 3) значит, существует высшая причина мира - мыслящее существо. Кант сводит это доказательство к космологическому, т.к. здесь речь идет о случайности мира, а последнее рассматривается им как частный случай уже рассмотренного онтологического доказательства. (См. также Бог.)

Т.Г. Румянцева

ДОКТОР (лат. - doctor) - почетный титул ведущих теологов и философов средневековья: doctor angelicus (ангельский Д.) - Фома Аквинский; doctor invincibilis (непобедимый Д.) и doctor singularis (единственный Д.) - Уильям Оккам; doctor mirabilis (чудесный Д.) - Роджер Бэкон; doctor subtilis (тонкий Д.) - Иоанн Дунс Скот; doctor universalis (всеобъемлющий Д.) - Альберт Великий и Алан Лилльский; doctor fundatisimus (основательнейший доктор) - Эгидий Римский; doctor ecstaticus (восторженный Д.) - Дионисий Картезианец; doctor solemnis (торжественный Д.) - Генрих Гентский; doctor christianissimus (христианнейший Д.) - Иоанн Жерсон; doctor seraphicus (серафический Д.) - Бонавентура и др. В рамках схоластики титул Д. носил не столько квалификационный, сколько оценочный характер, что обусловило возможность ситуаций персонально-титулярного не-изоморфизма: совпадение титулов (Альберт Великий и Аллан Лильский, например) или двойное титулование (как у Уильяма Оккама). Степень "Д. философии", присуждаемая в 19-20 вв. многим непрофессиональным философам (гуманитариям и естествоиспытателям) отражает, как правило, общекультурный статус и значение предмета их исследования.

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ - понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("О грамматологии") и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное (см. Деконструкция) преодоление метафизических терминов "начало", "первопричина", "присутствие" - концепция Д. полагает конституирование начала как такового (читай: "присутствия" - А.Г.) неизбывно зависимым от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Д. есть "пространство повторения-замещения отсутствия" (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д., таким образом, выступает как операция различения (см. Differance), призванная в статусе "неразрешимости" раскрыть характер различия между началом и его "дополнением". - По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие "дополнение". В то же время обязательной установкой языковых игр всей его философии выступает преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает, таким образом, насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различения, адресованного "самодостаточному" понятию "дополнение", восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, Д. "как структура" и есть "изначальное". То же, "что дополняется", по мысли Деррида, есть "ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию". Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого концепция Д. сопряжена с идеями "Differance" и следа (см. След); в то же время - в отличие от последних - Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на обязательность его дополнения. По Деррида, "...описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет". В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного означающего, существование которых обусловливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Д. трактуется: 1) как "нечто", что дополняется посредством "прибавки", "дополнения", "сложения" пары принципов или понятий как самодостаточных целых: "Д. кумулирует и аккумулирует присутствие" (Деррида); 2) как то, что "до-полняет", "доводит до полноты", "восполняет недостаток", "замещает место": "... дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в

структуре пустотой". Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же, - для того чтобы быть замещенным дополнением, - должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним. Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы "извне" некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты - место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, настоятельно необходимо "признать, что некоторое дополнение существует в самом начале": начала - это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. "Начало" у Деррида неизбывно различено, инфицировано, артикулировано и "почато". При этом собственно дополнение в качестве "дополнения начала", согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно "избыточно" постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном "возмещении". По логике Деррида в рамках его понимания Д. как своеобразного /очень условно - А.Г./ "посредника" бессмысленно рассуждать о некой тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т.д. Порождение ощущения "именно той вещи, чье появление она все время задерживает" (Деррида), и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

А.А. Грицанов

ДОСОКРАТИКИ - древнегреческие философы раннего периода (6-5 вв. до н.э.), а также их преемники в 4 в. до н.э., творившие вне русла аттической "сократической" и софистической традиций. Тексты Д. впервые собрал в книге "Фрагменты досократиков" в 1903 немецкий филолог Х. Дильс (1848-1922) (более 400 имен вкупе с фрагментами орфических и др. дофилософских теокосмогоний). Главный предмет размышлений Д. - космос - представлялся им состоящим из обычных чувственно постигаемых стихий - земли, воды, воздуха и т.д., взаимно переходящих друг в друга. Человек и сфера социального, как правило, не вычленяются Д. из общекосмической жизни. Индивид, общество, космос у Д. изоморфны и подчиняются действию одних закономерностей. Ведущие представители Д., как правило, не являлись философами - "профессионалами" - Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Ксенофан, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит и др. Д. традиционно подразделяются на представителей "ионийской" (милетской) школы с присущими ей эмпиризмом, сенсуализмом, акцентом на чувственное восприятие материально-вещественного мира и "италийское" (пифагореизм и элеаты) направление, характеризующееся приоритетом рационально-логических начал, интересом к числовой и структурной ипостаси вещей, исторически первыми постановками онтологических и гносеологических проблем.

А.А. Грицанов

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821-1881) - русский писатель, мыслитель-гуманист. Основные сочинения: "Бедные люди" (1845), "Записки из Мертвого дома" (1860), "Униженные и оскорбленные" (1861), "Идиот" (1868), "Бесы" (1872), "Дневник писателя" (1873), "Преступление и наказание" (1876), "Братья Карамазовы" (1880) и др. В основании творческого метода реализма Д. находилась неизбывная установка на поиск человека в человеке, убежденность в том, что человек - не "фортепианная клавиша", руководимая разнообразными возмущениями внешней среды, что исключительно в самом человеке, в его природе - местоположение его богоориентированной благородной внутренней эволюции, его наиважнейшей способности не только различать добро и зло, но и осуществлять активный осознанный выбор между ними. По мнению Д., "...после появления Христа как идеала человека во плоти, стало ясно, как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашел, сознал, всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я - это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье". Согласно Д., расчленение метафизически единого Человека (см. душевные метания Р.Раскольникова) на "высших", целесообразных творцов истории и толпу (сырой материал для нее) осуществимо лишь в системах вне Бога и без Абсолюта. Венцом последних является у Д. Великий Инквизитор: в отсутствие закона, он предлагает человеку собственным сердцем решать, что есть добро и что есть зло. Такая процедура, по мысли Великого Инквизитора, непереносима для человека, несущего в себе лишь Образ Божий - подобная свобода выбора людям не нужна. По Д. (Алеша Карамазов), нельзя верить в человека и не верить в Бога; можно жить, не веруя ни в Бога, ни в человека, но эта жизнь уже вне нравственного закона. Центрами святости и жизни выступают у Д. носители "соборной тенденции", носители смирения - "самой страшной силы, какая только может на свете быть". Не "сверхчеловек-человекобог" дионисийского прихода, а русский инок - основная фигура экзистенциальной системы Д. Человек, по Д., только сам отвечает за собственные поступки в любых, даже самых неблагоприятных условиях - совершенное преступление и соразмерное нравственное наказание всегда неразрывно связаны, неразделимы, и, нередко, ретроспективно неразличимы. У Д. переживающая адекватный себе крах личность - самим феноменом собственной гибели - обнажает сокровенную сущность окружающих вещей, явлений и событий, в том числе и религиозно-мистического толка. Душа человеческая - фокус взаимодействий и взаимного борения велений ума, устремлений сердца, императивов людской мысли, догматов веры - переживает также и давление внешних обстоятельств. Результатом этого, согласно Д., выступают уникальные, чудовищные совпадения - роковые случайности - обусловливающие судьбы людей и ход событий. Понимание Д. природы и сущности человека в норме и патологии привело писателя к гениальным формулировкам сути социализма и "русской идеи". (В контексте исторической судьбы России, а также с учетом идеи о том, что вся подлинно русская литература суть не более и не менее, чем развернутый комментарий к Евангелию, - творчество Д. выступает духовной вершиной, предощутившей воспоследовавшую антропологическую катастрофу 20 ст., и, тем самым, пиком созвучия с этим источником.) Роман "Бесы", заложивший устойчивую традицию романов-предостережений о горизонтах (не всегда позитивных) социального и индивидуального характера людей (позже продолженную антиутопиями Замятина, О.Хаксли и Оруэлла), с ужасающей точностью предвосхитил суть, нравственное измерение и человеческую цену событий 20 в. в

России. Неизбежная "смута", ведущая к "безграничному деспотизму", "снятию ста миллионов голов", "обращению девяти десятых людей в рабство"; "полное послушание" и "безличность", основанные на "атеизме" и "шпионстве" - такую версию истории России предчувствовал Д. Соблазнам идеалов социализма, которые Д. характеризовал не иначе как "повсеместный грабеж", "мрак", "хаос" и "ужас" (беспредельно "грубые, слепые и бесчеловечные") - мыслитель противопоставил беспрецедентно-гуманистический и уникальный поведенческий идеал "русской идеи". Д. осознанно акцентировал ее русский (а не славянский) дух, в "Дневнике писателя" он трагически пророчил: "...не будет у России и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только Россия их освободит, а Европа согласится признать их освобожденными"; они "даже о турках станут говорить с большим уважением, чем о России"; "особенно приятно будет для освобожденных славян высказывать и трубить на весь свет, что они племена образованные, способные к самой высшей европейской культуре, тогда как Россия - страна варварская, мрачный северный колосс, даже не чисто славянской крови, гонитель и ненавистник европейской цивилизации". Этим племенам, по мысли Д., необходимо будет "пережить целый и длинный период европеизма прежде, чем постигнут хоть что-нибудь в своем славянском значении и своем особом славянском призвании в среде человечества". Будучи неоднократно интерпретированной в самых разнообразных версиях, "русская идея" Д. сводима к максимам, придавшим индивидуально-личностное измерение формирующимся в те годы философским концепциям "богочеловечества" и "всеединства". Постулирование исключительно счастья человеческого мерилом и единственным критерием социального прогресса; убежденность в неоправданности общественных модернизаций, подминающих под себя цельность и добрые начала личности; установка "ходить за взрослыми людьми как за детьми"; отзывчивость к страданиям людей в качестве провозглашаемой желательной доминанты любой культуры; вера в постоянное "количество", взаимную "дополнительность" добра и зла в мире, следствием чего выступает единственная возможность делать добро из зла, поскольку иных источников добра в человеческой природе не существует - эти и другие положения сделали творчество Д. перманентно значимым фактором любых аксиологических и мировоззренческих поисков 20-21 вв. (Как точно отметил Шестов, "знание не привело человека к свободе, как мы привыкли думать и как то провозглашает умозрительная философия, знание закрепостило нас... Это постиг Достоевский, это же открылось Киргегарду".) Создание Д. (наряду с Л.Н. Толстым) новаторского, жизненного, экзистенциального по сути, русского философского языка в стране, эволюция которой вплоть до конца 19 в. осуществлялась вне философии как сформировавшейся сферы культуры, безусловно, было уделом гения. В контексте раздумий о творчестве Д. в русской интеллектуальной традиции начала 20 в. была, видимо, впервые в мире сформулирована идея о гносеологической значимости общей тональности мышления: согласно Розанову, "суть Достоевского... заключается в его бесконечной интимности... Это несравненно выше, благороднее, загадочнее, значительнее его идей. Идеи могут быть "всякие", как и "построения"... Но этот тон Достоевского есть психологическое чудо... Все слабости Достоевского - при нем, вся немощь - при нем, и может быть из его идей - ни одна не истинна. Но тон его истинен и срока этому тону никогда не настанет".

А.А. Грицанов, L. Ciccarelli

ДРУГОЙ - понятие современной философии, представляющее собой персонально-субъектную артикуляцию феномена, обозначенного классической традицией как "свое иное" (Гегель) и обретающее статус базового в рамках современного этапа развития философии постмодернизма (см. After-postmodernism), фундируя собой стратегическую программу "воскрешения субъекта". Данная программа формируется в поздней (современной) философии постмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики. Оформление коммуникационной (современной) версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). - Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом "коммуникативном существовании": "бытие-с" у Хайдеггера, "со-бытие с Д." у Сартра, "бытие-друг-с-другом" у Бинсвангера, "отношение Я - Ты вместо Я - Оно" у Бубера, "преодоление отчаяния благодаря данности Ты" у О.Ф.Больнова, "малый кайрос" как подлинность отношения Я с Ты у Тиллиха и т.п. Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Сартра "мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого", - подлинное бытие "Я" возможно лишь как "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной", т.е. "бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого" (Ж.-П.Сартр). Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постмодернизма позиция Рикера, полагавшего, что "исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке - в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому "ты", он понимает это для себя как "я". Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимость затрагивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая - как в отправителе, так и в реципиенте сообщения - способность указать на себя. Но обратимы только сами роли. - Идея незаместимости учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, не-заместимость проявляется в фиксированном использовании местоимения "я", его закреплении". Способ бытия есть, по Сартру, "быть увиденным Д.", подобно тому, как механизм конструирования "Я" основан, по Гадамеру, на "опыте Ты", и главное содержание этого опыта есть "свободное перетекание Я в Ты". - Каждый из коммуникативных партнеров не только "является значащим для другого", но и "обусловлен другим", и именно поэтому, по словам Левинаса, "каждый, кто говорит "Я", адресуется к Другому". В такой системе отсчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия "Я" - это бытие для Д., зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. В противоположность класической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Гадамер, "игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой"), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Д. Фигура Д. становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Вектор отношения субъекта к Д., в постмодернистском его видении, - это "метафизическое

желание", репрезентированное в грамматическом звательном падеже (Левинас). (В сущности, в данном моменте современная культура вновь воспроизводит в своем философском дискурсе фигуры традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Д. могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности "цзы-жань", предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода - "лэй". - Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный "антиэллинизм" Деррида, обращение Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т.п.) Результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постмодернизма "Я" - "Я", найденное, по Делезу, "на дне Д.". Так, по оценке Деррида, "фрагментарный человек" может быть собран только посредством Д. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постмодернистской философии становится фигура субъект-субъектных отношений (коммуникации). Центральная проблема постмодернистской концепции Д. конституируется как проблема подлинности коммуникации: как отмечает Лакан, "как только... ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка". В данном контексте даже в ситуации предельно коммуникативной, а именно - в ситуации отношения к Богу, "человеку нужна ложь, нужен посредник", ибо "не нужно веры, когда есть знание ложного мифа" (Жирар). В этом отношении подлинность субъект-субъектных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по такому критерию, как их неопосредованность. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо "христианский посредник сам себя устраняет" (Жирар), однако Бог не может рассматриваться как Д. в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог, тем не менее, не конституируется в качестве Д.: "Бог - не Другой. Это - Бог" (Гвардини).

М.А. Можейко, Д.В. Майборода

ДУАЛИЗМ (лат. dualis - двойственный) - 1) философская интерпретационная парадигма, фундированная идеей о наличии двух несводимых друг к другу начал: духовной и материальной субстанций (онтологический Д.: Декарт, Мальбранш и др.; именно в этом контексте Вольфом был введен термин "Д."), объекта и субъекта (гносеологический Д.: Юм, Кант и др.), сознания и телесной организации человека (психофизиологический Д.: Спиноза, Лейбниц, окказионализм, Вундт, Фехнер, Паульсен, представители психофизиологического параллелизма), а также добра и зла (этический Д.), природного мира и свободы, факта и ценности (неокантианство), темных и светлых начал бытия (доконцептуальные мифологические и ранне-концептуальные космологические модели: орфизм, зороастризм, манихейство, гностицизм и др.). Семантические альтернативы в рамках историко-философской традиции - монизм и плюрализм; 2) культурный феномен, выражающий фундаментальную интенцию европейской - и в целом западной - интерпретационной традиции, генетически восходящую к философии Платона, в чьей концепции присутствующие в любой ранней культуре элементы мифолого-космологического Д. обретают форму концептуальной доктрины и получают аксиологическое наполнение: мир идей как сфера совершенства Абсолюта, с одной

стороны, и мир сотворенных подобий в их несовершенстве - с другой. Соединяющая оба мира "лестница любви и красоты" (Платон) радикально разрушается в христианстве, задающем предельную остроту Д. дольнего и горнего миров, апплицировав ее практически на все сферы человеческого бытия через Д. греха и добродетели и парадигму двойственности значения (Д. сакрального и земного) любого феномена, обусловившую напряженный семиотизм европейской культуры (начиная с медиевальной). Д. понимается в западной традиции как параллелизм, принципиальная и фундаментальная несоизмеримость альтернативных начал (см. у Спинозы, например: "ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа не может определить тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому"), в то время как применительно к восточным воззрениям термин "Д." означает принципиально иную форму со-бытия, подразумевающую взаимодействие и взаимопроникновение (ср. "Д." ян и инь в древнекитайской культуре и Д. мужского и женского начал в культуре Европы - см. Секс). Типовая аналитическая ситуация раздвоения единого (выявление внутреннего противоречия в познаваемом объекте) протекает в западной культуре с очевидным вектором на онтологизацию противоречивости (см. статус диалектики в европейской культуре, логико-риторическую приоритетность диалога в сравнении с монологом в европейских философии, театральном искусстве и литературе), в отличие от восточных культур, мыслящих противоположности в рамках универсального синкретизма. В качестве культурного феномена Д. проявляется в ориентации европейского менталитета на усмотрение базовой противоречивости как отдельных феноменов, так и бытия в целом. Спецификой именно европейской культурной традиции является возможность зафиксировать в ее контексте дуальную альтернативу практически для любого культурного феномена (само оформление концептуального монизма в европейской культуре конституирует новую дуальную оппозицию монизм - Д. в рамках историко-философской традиции), что создает мощный стимул для развития критицизма и вариабельности мышления, чуждого догматизму (см. двусторонний диспут как форму развития философского мышления, характерную - в различных модификациях - для многих сфер европейской культуры и в чистом своем виде реализовавшуюся в схоластике). Вместе с тем означенная тенденция находит свое проявление и в специфичном для Европы феномене "разорванного сознания", аксиологический статус которого в контексте западной традиции оказывается весьма далеким от патологии (ср. с традиционными культурами и культурами Юго-Восточной Азии и Индии, где целостность сознания выступает не столько искомым состоянием, сколько нормой) и приближается к ценности (см. гегелевское "заштопанные чулки лучше разорванных, - не так с сознанием"). Монистич-ность духовного мира индивида конституируется в западной традиции в качестве идеала, восхождение к которому мыслится в качестве ассимптотического процесса. В этом контексте жесткий Д. Декарта, задавший по-гейзенберговски остро принцип неопределенности для описания соотношения духовного (мыслящего) и телесного (вещественного) начал, может быть интерпретирован как одна из непревзойденных с точки зрения логической и моральной последовательности и интеллектуального мужества попыток смоделировать способ бытия в условиях разорванности сознания европейской культуры в целом. Европейская культура фундирована дуальными оппозициями, принципиально неизвестными иным культурным традициям (Д. любви земной и небесной как Д. плотского греха и духовного возрождения, например, - см. Любовь). Отсюда напряженный поиск европейской культурой парадигмы гармонии и осмысление последней в качестве результата специальной процедуры гармонизации, т.е. вторичного по отношению к исходному состояния: гармония как скоба, соединяющая две разнородные детали конструкции в естественном древнегреческом языке; космизация как последовательное оформление и снятие

дуальных пар противоположностей в античной философии; артикуляция предустановленной гармонии в качестве цели (см. Телеология); переосмысление идеи Апокалипсиса как перспективного завершения креационного процесса (обожение природы в моделях космизма); нравственная парадигма перфекционизма в протестантской этике; фундирование возможности и способов бытия в условиях дисгармоничного мира и разорванного сознания в модернизме и т.д. Фундаментальный Д. западной традиции связан с генетическим восхождением культуры христианской Европы к двум равно значимым духовным истокам: рациональному интеллектуализму античной и сакрально-мистическому иррационализму ближневосточной традиций (см. Иисус Христос), что позволяет говорить об амбивалентности ее глубинных мировоззренческих оснований (ср. с "женщиной с двумя пупками" у Н. Хоакина).

М.А. Можейко

ДУНС СКОТ - см. ИОАНН ДУНС СКОТ.

ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. в 1934) - аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет "философию и теологию освобождения". В его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на "позднего" Маркса, Хайдеггера, Сартра, Ортеги-и-Гассета, Левинаса, "религиозной феноменологии", Ф.Фанона, "философии латиноамериканской сущности" (см.), постмодернизма. Автор концепции "аналектики" как диалогического типа дискурса, лежащего в основе преодоления тотальных отношений зависимости в философской и теологической практиках освобождения. Основа аналектики (как "философии американского", а не "американской философии") - концепт инаковости, задающий импульс движению латиноамериканской истории через порождение утраченной Западом "новизны". Однако при этом сам Д. признает, что он открыл Латинскую Америку в Европе. Учился в Католическом университете в Париже и в немецких университетах Мюнстера и Майнца, а также в Мадриде. В 1965 - лиценциат теологии (Париж), в 1967 - доктор истории (Сорбонна), в 1969 - доктор философии (Мадрид). Профессор Национального университета в Куйо (Аргентина) и Института СЕЛАМ (СЕЛАМ - Латиноамериканский епископальный совет) в Медельине. После военного переворота в Аргентине эмигрировал в 1970-е в Мексику, профессор УНАМ (Национальный автономный университет Мексики), периодически читал курсы в университетах стран Латинской Америки и Европы (Бельгия, Испания, Италия). Основные работы: "К деструкции истории этики" (1970), "Об аналектическом методе и латиноамериканской философии" (1973), "Латинская Америка: зависимость и освобождение" (1973), "Теология освобождения и этика" (1974, программная работа), "Теология освобождения и история" (1975), "Латиноамериканское освобождение и Э.Левинас" (1975, совместная работа), "Введение в философию латиноамериканского освобождения" (1977), "Философия освобождения" (1977, программная работа, которой предшествовала статья "Философия освобождения в Аргентине: приход нового философского поколения", 1976), "Пути латиноамериканского освобождения" (т. 1, 1973; т. 2, 1974; т. 3, 1978),

"К этике латиноамериканского освобождения" (тт. 1-2, 1973; затем они вошли в состав многотомника "Латиноамериканская этическая философия" - 1978; т. 3, 1977; т. 4, 1979; т. 5, 1980), фундаментальный трехтомник (был задуман как четырехтомник), дающий собственную версию прочтения Маркса: "Теоретическое творчество Маркса. Комментарий к "Экономическим рукописям 1857-1859" (1985), "К неизвестному Марксу. Комментарий к рукописям 1861-1863" (1988), "Поздний Маркс (1863-1882) и латиноамериканское освобождение. Комментарий к третьему и четвертому томам "Капитала" (1990), "Апель, Рикер, Рорти и философия освобождения" (1993) и др. Исходная установка "философии американского" Д. - отстраивание себя по отношению к иному, а следовательно и его последовательная философская критика. В силу того, что это критикуемое иное доминантно в европейской философии как "онтология тотальности" (или "философия тождества"), отношение переворачивается: именно критика "тотальности" ("тождества", не допускающего ничего вне себя) становится у Д. "иным" в пространстве существующих дискурсов как "маргинальное по отношению к центру", как "Инаковое", как открывающее "бесконечность Другого". "Тотальность" биполярна и поэтому допускает внутри себя противопоставленность "тождественности" и "другого" как "иного" (а тем самым и критицизма как философской позиции), но только как "различия" внутри себя самой. В социальном и культурном планах это отношение внутри тотальности можно описать в терминах господства и подчинения, угнетения и зависимости. Только "выход за предел" (ситуация Латинской Америки по отношению к Европе, "не-Запада" - включающего в себя в этом случае и Азию с Африкой, и даже национальные меньшинства Запада, т.е. Третий мир в целом - по отношению к Западу) способен превратить "критику" в Критику, "иное" в Инаковость, "другое" в Другого, что переводит дискурс и праксис зависимости и подчинения в дискурс и праксис освобождения. Последние возможны только на основе собственного социокультурного опыта, но обязательно критически соотнесенного с иным опытом, что требует, согласно Д., как уважения к своему латиноамериканскому, так и "прочтения Европы из Латинской Америки". В ходе такого чтения сам Д. реконструирует историю становления "онтологии тотальности" в европейской философии как полагания субъекта из своей (европейской) субъективности, что снимает саму возможность проблематики Другого. "В итоге, онтология замыкается как система, не предчувствует праксис асистематический, более чем онтологический, который смог бы проложить путь к новому, более справедливому порядку". Кроме того в этом случае, считает Д., снимается ответственность за материальное (телесное), так как субъект редуцируется к духовному. Истоки этого типа философского дискурса обнаруживаются уже у Гераклита ("из всех [состоит] единое, а из единого - все) и Парменида ("бытие существует, а небытие не существует"), а ее подлинными основоположниками были Платон и Аристотель. Новое время заменило физическую тотальность объекта ("физио-логию") тотальностью "Я" субъекта ("лого-логией"). Основные представители этой философии в Новое время, согласно Д., - Декарт ("ego cogito"), Гегель ("в-себе-бытие") и Ницше ("вечное возвращение"). Однако уже средневековая "тео-логия" сделала возможным полагание в качестве Другого Бога ("этот Другой был Богом"). Попытки же преодоления дискурса тотальности "изнутри" Д. связывает с линией возможности "диалогической философии" ("диа-логии"), к которой можно отнести Шеллинга, Фейербаха, Маркса, Хайдегера. Этот тип философского дискурса задает экстериорность Другого, но только как интериорного теоретическому "Я" (Другой здесь по-прежнему, согласно Д., остается в "забвении"). Центральной фигурой этого ряда философов является для Д. Левинас, исходя из работ которого он и предлагает собственную систему категорий "философии и теологии освобождения". Так, Д. вводит две пары категорий - позитивную и

негативную. Первая пара презентирует "раз-личие" (различность по природе - в пояснении Д.), отличность от, экстериорность, открытость новому, изменчивость-обновление. Это Инаковость (Alteridad) и Другой (el Otro). Вторая пара концептуализирует доминантную линию европейской философии. Это Тотальность (Totalidad) и "То же" (lo Mismo). Эти пары категорий позволяют как мыслить ситуацию зависимости, так и обнаружить пути освобождения, заменяя "онтологию тотальности" "мета-физикой раз-личия", диалектику аналектикой, логику ана-логией, гносеологию герменевтикой, эгоизм служением, монолог диалогом, идеал проектом, апологетику критикой. Первая пара описывает ситуацию "периферии" и "маргинальности" ("варварства Третьего мира"), т.е. диалогичности, позволяющей услышать "не-свое" (и сделать его "своим"), выводит в отношение "лицом-к-лицу" (Я - Другой). Вторая пара описывает ситуацию "центра" и "одномерности" (отсылка к Маркузе), т.е. монологичности, не позволяет слышать "не-свое", предполагает анонимное отношение людей по "закону вещей" или по "закону соотношения логоса и вещи" (Я - не-Я, Я - Он). В первом случае мы имеем дело с этикой, во втором - с онтологией. Этика заменяет ориентацию онтологии на обоснование истины ориентацией на моральное признание Другого, язык как монолог речью как диалогом, производство общением. Однако сама этика при этом должна быть подвергнута де-струкции как возвращению к первоначальному смыслу этического, нахождению его элементов внутри конкретных философских этик. Этот смысл, согласно Д., задается исходным значением слова "этос" (ethos - "жилище", "место пребывания") как размышляющего проживания, а не размышлении о нем как способе установления отношений (солидарных или эгоистических, справедливых или несправедливых) в "бытии-с-другими". Подлинная этика и этическое бытие являются для Д. основанными на социальных ценностях первоначального христианства (бедности и солидарности). Этике ставятся в соответствие методы аналектики (описывающей отношения с экстериорным, отношения свободы и свободы, открывающей "новые пространства"), онтологии - диалектика (описывающая интериорные отношения биполярности как отношения господства-угнетения и подчинения-зависимости внутри замкнутого пространства). В первом случае через новизну Инаковости задается импульс истории (через освобождение от всех форм зависимости, в том числе и от "центра"), во втором можно говорить о "конце истории" (сохранение империалистического и неоколониального "центра"). Эти пары переструктурируются на уровне метафизики как Инаковость (Alteridad) - Тотальность (Totalidad), на уровне этики как Другой (el Otro) - "То же" (lo Mismo), где первые члены - "не-Запад", вторые - "Запад". Первые предполагают эсхатологичность и индивидуальность, вторые - системность и массовость. Последние нацелены на продуцирование господства и угнетения (властных отношений между людьми), подчинение первых, удержание их в состоянии зависимости, тогда как первые нацелены на продуцирование освобождения от зависимости (этических отношений между людьми), что исходно предполагает реабилитацию "конкретного Я", т.е. преодоление анонимного существования в горизонте безличностного через борьбу за свою индивидуальность. При этом конкретность понимается Д. и как вписанность в определенные обстоятельства, и как конечность, но последняя берется не как ограничение, а как невозможность избежать ответственности. Индивидуальность не "имеется", а постоянно "становится", предполагая при этом постоянность понимания в коммуникации и языке особенности Другого, признание за ним значения "лица". "Лицо" Другого, всегда являясь из экстериорности как откровение, требует понимания в антропологическом отношении альтернативности, раз-личия по отношению к "тотальности" или "тождеству". Оно (лицо) "желает" ответа на свое слово, взывает к справедливости. "Другой никогда не один и всегда подвижен. Каждое лицо в

отношении лицом-к-лицу есть также эпифания [богоявление] семьи, класса, народа, эпохи, человека и человечества в целом и, более того, абсолютно Другого". Поэтому антропологическая точка зрения, согласно Д., есть ключ к пониманию экономики, идеологии и политики, эротики и даже "спасения". Отсюда смещение проблематики теологии в социально-антропологическую плоскость, а также понимание "теологии освобождения" (исходящей из того, что "быть христианином" вовсе не значит "быть европо-христианином", и предполагающей "вслушивание в голос Другого" и "служение Другому" как свою социальную программу) как "философии освобождения", акцентирующей данную проблематику. Вера есть результат занятия определенной антропологической позиции (в отношениях лицом-к-лицу мужчины и женщины, родителей и детей, брата с братом), и в этом своем проявлении она описывается философским мышлением (как метафизическая вера), но может обосновываться и теологическим откровением, указывая тем самым границы мышления. "Между мышлением Тотальности (хайдегеровской или гегелевской - одна из конечности, другая из Абсолюта) и позитивным открытием Бога (который был бы сферой теологического слова) должно обрести свой статус откровение Другого, как антропологического прежде всего, и должны быть выяснены методологические условия, которые сделают возможным его интерпретацию". Последняя возможна лишь в случае служения Другому, его исторического освобождения, политического изменения и экономического преобразования социума, т.е. она может быть (как дискурс) реализована лишь как праксис освобождения. В этом ключе Д. отличает преобразования праксиса (как области прежде всего политики и идеологии, практико-политических отношений) от преобразований попезиса (как области экономики и технологии, отношений человека с природой). В контексте служения-освобождения Другой перестает быть только отчужденным индивидом, а превращается в обобщенное название подчиненного и зависимого вообще как противостоящего господствующему и угнетающему. Тогда и его экстериорность, "внеположенность" по отношению к "центру" покоится не столько на индивидуальном (экзистенциальном), сколько на социокультурном опыте, порожденном "своей" (национальной) историей (и третировавшемся "цивилизованным миром" как "варварский", являющийся собой в таком качестве "ничто" и подлежащей замене - "заполнению как пустоты" - опытом "центра"). Отсюда, согласно Д.: "Другой для нас - это Латинская Америка относительно европейской тотальности, бедный и угнетенный латиноамериканский народ относительно господствующей олигархии". В иной ипостаси - это "Бедный", но понятый не через негативную экономическую характеристику, а через позитивность социокультурной характеристики как неудовлетворенный (собой) и инициирующий революционные изменения, как обладающий духовным потенциалом, как не зараженный утилитаризмом и меркантилизмом. Проблему "Бедного" Д. решает через переинтерпретацию "позднего" Маркса, акцентированно противопоставленную версии Альтюссера (но и другим версиям западного неомарксизма - Д.Лукача, К.Корша, Г.Маркузе, Хабермаса, у которых речь идет о преодолении капитализма необходимого, а не зависимого - периферийного). Так, Д. видит в поздних редакциях "Капитала" Маркса не политэкономию, а этику ("этическую реальность отношений", научно-рационалистически обосновывающих "этику освобождения"). В основу своей интерпретации Маркса Д. положил абсолютизацию категории "живого труда" как труда "Бедного", противопоставленного овеществленному труду. Живой труд как не-капитал и не-ценность создает последние "из ничего". Он экстериорно первичен по отношению к капиталу как ценности ("тотальности"). Презентируя "конкретную телесность" работника, способность физического субъекта к созиданию, живой труд воплощает собой экстериорность как способность к преобразованию "тотальностей". Носителем

же экстериорности как таковой выступает уже не работник и не класс, а народ, т.е. "бедные", выдвигающие обоснованное этикой требование справедливости. "Бедный - это реальность и в то же время "категория": это подчиненная нация, подчиненный класс, подавляемая личность, угнетаемая женщина, бесправный ребенок - поскольку они экстериорны по отношению к самой структуре господства". Тем самым Другой (el Otro) репрезентируется для Д. на раз-личных "уровнях" Инаковости (Alteridad), перемещаясь между ними и требуя своего воплощения на каждом из них через освобождение как преодоление существующих форм зависимости. В каждом случае это становится возможным вопреки онтологическому отношению "Я - мир" и благодаря коммуникативно-языковому онтошению "Я - Другой". Позитив во втором отношении предполагает негатив по отношению к первому как Критику и отрицание Тотальности (Totalidad) и "Того же" (lo Mismo), что есть занятие по отношению к ним позиции "атеизма". При этом главное услышать за пределами видимого мира голос Другого, в которого (вопреки очевидности) надо верить (лицо Другого появляется как откровение), "желать" его в силу "любви и справедливости". Ведь только Другой способен продуцировать "созидающее раз-личие", изменение, новое в силу своей экстериорности горизонту "Того же". Откровение Другого дает мне возможность творить невозможное из моей самости. Таким образом, согласно Д., вся инноватика (деятельность и познание) покоится на отношениях "лицом-к-лицу", лишь переходящих с "уровня на уровень" (от Я - Другой и Мы - Другие, вплоть до соотнесения с абсолютно Другим - Богом как творцом мира). При этом каждый раз отношения Я - Другой предполагают соотнесение с Тотальностью-"Тем же" более "высокого уровня" через их отрицание, ("атеистическое") освобождение от них. В свою очередь, Тотальность - "То же", возникающие на предшествующем "уровне", преодолеваются на последующем. В качестве основных "модельных" ситуаций на уровне "лицом-к-лицу", конституирующих соответствующие им модификации социальности, Д. рассматривает отношения: 1) мужчины и женщины ("эротика"); 2) родителей и детей ("педагогика" - всякое просветительское и идеологическое отношение как профессиональное служение Другому, вводящее дискурс дисциплинарности; в силу своего "срединного" положения между эротикой и политикой она может выступать и как "педагогика-эротика", и как "педагогика-политика", а в обоих случаях как "педагогика освобождения", сменяющая "педагогику господства", основанную на садистском этосе); 3) брата с братом ("политика" - предмет эклесиологии, дополняющей собственно политическую рефлексию теологической, вводящей представления о добре как признании Другого и служении ему и зле как отрицании Другого и порабощении его). При этом "экономика" и "технология" (производственные отношения) рассматриваются Д. как стремящиеся к элиминации отношений "лицом-к-лицу", а неравенство мужчины и женщины символизирует для него любые отношения господства и угнетения. Именно патриархальная семья и господство мужчины (как мачо) порождают и воспроизводят, согласно Д., патологию эдиповой ситуации. Эдипова ситуация продуцируется европейским ауто-эротическим "импульсом онтологического стремления к самому себе", что ведет, в конечном итоге, к упразднению сексуального (итог всей новоевропейской философии, по Д.), т.е. к самоотрицанию мужским миром самого себя. Однако "за" бессознательным, задаваемым эдиповой ситуацией, обнаруживается пересиливающий "импульс служения Другому", на котором может быть построена "эротика освобождения". Само бессознательное при этом переинтерпретируется как "жажда служения", выраженная в созидательной деятельности на благо Другому ("эротическая экономика"). Классическим же "предельным" примером отношения "лицом-к лицу" выступает для Д. "разговор" Иеговы с Моисеем. Отношения "лицом-к-лицу" задают изначальную этичность человеческим отношениям, так как они есть отношения любви раз-личных (они не

утилитарны) и отношения, основанные на справедливости в силу отношения "Я" к Другому как к личности (они не меркантильны), а как таковые описываются основными категориями коммунитарной "этики освобождения": "любви-справедливости" (amor-justicia), "до-верия" как утверждения возможности "Другого слова" (con-fianza), "надежды" на будущее освобождение Другого (esperanza). Аналектика, определяющая эти отношения, внутренне этична, а не просто теоретична. Принятие Другого уже есть этический выбор и моральная ангажированность, ведущие к выбору праксиса и исторической ангажированности, как реализации "услышанного в слове Другого", из него проинтерпретированного, концептуализированного и верифицированного. Чем больше зависимый "другой" становится независимым Другим, утверждая "иное" как Инаковость, тем более он превращается в "Ничто" для Тотальности и "Того же", утверждая свою "внеположенность" по отношению к ним он становится свободным. Отсюда понимание освобождения Д. как "движения восстановления Инаковости угнетенного". Освобождение предполагает не насилие одних по отношению к другим, не борьбу за власть как установление собственного господства, а "конституирование себя как свободного перед Тотальностью". Освобождение предполагает встречу свободы и свободы. Открытость миру есть всегда не только попадание в горизонт бытия-данного, но всегда и в возможность-бытия, которая, осуществляясь, и конституирует бытие-данность, открывая новую возможность бытия. Отсюда и свобода имеет свое основание в бытии, и встреча свободы и свободы предполагает предварительное признание возможности и необходимости "бытия-с-други-ми". Следовательно, свобода есть не абсолют, а основание личностно ответственной реализации возможностей, "способ нашей внутримирской трансценденции". Человек не свободен по отношению к своему фундаментальному проекту освобождения, но он свободен в выборе возможностей его реализации. "В Тотальности есть лишь монолог "Того же". В Инаковости - диалог между "Тем же" и Другим, исторически развивающийся диалог в новизне, в созидании. Это движение через новизну Инакового есть человеческая история, жизнь каждого человека от рождения до смерти. История, движение есть срединность между "Тем же" и Другим как экстериорностью, чью тайну никогда не исчерпает это движение". История пост-современности становится возможной, следовательно, только исходя из наличия Другого как свободного за пределами системы Тотальности. Она есть реализация (праксис) дискурса освобождения и блокирование экспансии претендующей на господство Тотальности. Соответственно и философия пост-современности возможна как "философия освобождения" (она же "теология освобождения"). "Философия, осмысливаясь вместе с освободительной практикой и изнутри ее, также станет освободительной. Эта философия, возникающая из практики и осмысления, явится пост-современной философией; она будет исходить из праксиса, преодолевающего диалектику субъекта как "угнетателя-угнетенного". "Философия освобождения" строится как метод, позволяющий "уметь верить в слово Другого и интерпретировать его", что порождает ее практикование в отношениях, построенных по типу "учитель-ученик", в которых философ предстает как "человек народа со своим народом" ("занимает герменевтическую позицию угнетенного", что только и позволяет "достичь истинного видения реальной исторической ситуации"). Философ как будущий учитель начинает с того, что становится нынешним учеником будущего ученика, открываясь его слову как голосу бедного и угнетенного, дабы иметь в последующем (в качестве учителя) право и возможность вернуть бедным и угнетенным их слово, но как "учительское слово ученика". "Реальное соединение с борьбой угнетенных есть исходная точка движения философии освобождения, которая есть освобождение не только через свои категории, а главным образом через свой выбор, через единство праксиса

философа с реальным историческим субъектом, с его интересами, с его сознанием". В этой процедуре философ блокирует возможность продуцирования "софистики господства", сам освобождаясь от зависимости в Тотальности, и прозревает для видения того, "что перед его глазами развертывается исторически и повседневно", а тем самым только в этом случае и способен высказать новое слово (а не только слушать слово "чужого" - европейских философов). Тем самым философ (вся "научно-практическая интеллигенция"), выступая от лица Другого, становится носителем "этоса освобождения", "профетического благоразумия". Он сотрудничает в этом отношении с политиком ("практиками") как носителем "политического благоразумия", осуществляющим его проекты-цели. Так как политик способен снова "закрываться в Тотальности", то еще одной задачей философа является постоянное напоминание политику о Другом. Становление "философии освобождения" (как пост-современной философии) Д. рассматривал как закономерный результат развития латиноамериканской философии, формировавшейся вне, но в зависимости от лого-логии (философии субъекта) европейской традиции, т.е. с позиции зависимого Другого, стремящегося к освобождению. Как философии, направленной на "возвращение Другого", латиноамериканской философии присущ исходный импульс к постмодернизму (пост-современности), реализацией которого в латиноамериканской версии и выступает "философия освобождения" (в том числе и в его собственном лице). Зависимость Латинской Америки позволила ускоренно осваивать опыт Европы, но при этом актуализировала проблематику опыта собственного, который осознавался или как "варварский" и требующий собственного преодоления, или как "глубоко сокрытый" за чужими формами и требующий своего проявления. В обоих случаях латиноамериканская философия в своих истоках исходила из признания сохранения форм культурной зависимости (как в прошлом, так и в настоящем) как препятствия к самореализации "латиноамериканского". В становлении дискурса освобождения Д. видел три этапа ("момента освобождения"), кладя в основание их выделения хайдеггеровское различение онтики как порядка сущего (Seiendes) и онтологии как порядка бытия (Sein) - онтологического уровня человеческой субъективности, бытия как возможности быть, как открытости, т.е. непредзаданности человека перед возможностями жизни. Соответственно Д. говорит об этапах: 1) онтики [латиноамериканский позитивизм и его критики в лице так называемых "основателей" (Корн, Касо, Васконселос и др.) и представителей "философии латиноамериканской сущности" - в Аргентине прежде всего Ромеро]; 2) онтологии [в Аргентине прежде всего ученики Хайдеггера (Н.де Анкин) и Э.Кассирера (К.Астрада)], завершившей критику порядка сущего, которую не довели до конца основатели и философы "латиноамериканского"; 3) метафизики раз-личия, реализуемого "новым философским поколением", конституирующим собственно "философию освобождения", призванную пойти "далее" порядка бытия. Европейская философия, согласно Д., не пошла далее диа-логии внутри "онтологии тождества". "Онтология исторически играла своеобразную роль идеологии существующей системы, которая в мышлении философа универсализировалась, чтобы оправдать из наличной основы все сущее. Как оптика, так и онтология являются систематическими, "тотализирующей тотальностью": философ является критиком не радикально, а лишь онтически - будь то представитель социальной критики, философии языка или логоса, или "критической теории". "Я мыслю" (ego cogito) европейской философии исходно означало в Латинской Америке "я завоевываю", отмеченное самим фактом Конкисты с ее "героическим бытием", основанным на "враждебности" как способе видения Другого. Конкиста в этом смысле лишь воспроизвела в Латинской Америке предопределившую европейскую историю греховность ситуации убийства Каином Авеля как брата, но и как Другого, что породило "виновность" европейца и "обиду" как духовное самоотравление

дискриминируемого зависимого. "Речь же идет о том, чтобы выйти за пределы бытия как понимания системы, основы мира, горизонта смысла. Этот выход за пределы выражен частицей мета в слове мета-физика". Латиноамериканцы же, исходно занимая позицию Другого, последовательно конституировали дискурс мета-физики раз-личия, обнаруживая за разумом как "пониманием бытия" антропологическое этико-политическое (а в этом качестве и теологическое) основание и воспринимая "онтологию тождества" как "тематическое выражение фактического опыта империалистического европейского господства над колониями", порождающее в новой редакции доктрину "национальной безопасности", содержащую в себе постоянную угрозу репрессий по отношению к Другому. В этом смысле освобождение не сводится к революции (которая есть "конкретный факт разрыва, момент перехода к новому порядку"), оно имеет более широкий смысл: "Это отрицание отрицания: если угнетение есть отрицание свободы, то освобождение есть отрицание угнетения. Кроме того, освобождение есть подчеркивание субъекта, который преодолевает отрицание: это позитивность нового порядка, нового человека. Освобождение охватывает весь процесс: включает этапы предреволюционные, революционную ситуацию и продолжение революции как построение нового порядка. Это не только отрицание отрицания, но также и утверждение позитивности самовыражения нации, народа, угнетенных классов и их собственной культуры". Освобождение есть установление политической гегемонии угнетенных ("бедных") через преодоление состояния прежде всего культурной и политической зависимости, т.е. реализацию выявленной "сокрытости" Инаково-сти своего собственного этико-теологически ориентированного бытия культурой.

В.Л. Абушенко

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859-1952) - американский философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма. Преподавал в Мичиганском, Чикагском, Колумбийском (1904-1931) университетах. Основные сочинения: "Школа и общество" (1899), "Исследования по логической теории" (1903), "Влияние Дарвина на философию" (1910), "Как мы мыслим" (1910), "Очерки по экспериментальной логике" (1916), "Опыт и природа" (1925), "Либерализм и социальное действие" (1935), "Логика: теория исследования" (1938), "Единство науки как социальная проблема" (1938), "Теория оценки" (1939), "Познание и познанное" (совместно с А. Бентли, 1949) и др. (всего около тысячи книг и статей). На протяжении всего философского творчества Д. оставался приверженцем круга проблем, связанных с человеком и практическими вопросами его существования. Прагматизм, по мнению Д., осуществил переворот в философской традиции, равнозначный революции учения Коперника, перейдя от изучения проблем самих философов к постижению человеческих проблем. Философия, по Д., - продукт общественных стрессов и личностных напряжений. Определяя традиционную философию как "натурализм", а собственную ее версию как "инструментализм", Д. стремился, с одной стороны, отграничить принадлежащую ему трактовку опыта от некоторых подходов классического эмпиризма, с другой же, - акцентировать принадлежность своего философского творчества к парадигме прагматизма и эмпиризма в целом. Опыт у Д. охватывает как сферу сознания, так и поле бессознательного; опыт включает в себя также и привычки людей; он призван продуцировать "указание", "нахождение" и "показывание". По мнению Д., опыт не принадлежит к области сознания, это -

история. "В опыт входят сны, безумие, болезнь, смерть, войны, поражение, неясность, ложь и ужас, он включает как трансцендентальные системы, так и эмпирические науки, как магию, так и науку. Опыт включает склонности, мешающие его усвоению". Наделяя разным содержанием понятия "опыт" и "познание", Д. утверждал, что опыт выступает в двух измерениях: одно - это обладание им, другое - познание для более уверенного обладания им. Исследование являет собой, по Д., контролируемую или прямую трансформацию некоторой неопределенной ситуации в определенную с целью обращения элементов изначальной ситуации в некую унифицированную общность, "объединенное целое". Любое исследование, согласно схеме Д., включает пять этапов: чувство затруднения; его определение и уяснение его границ; представление о возможном решении; экспликацию с помощью рассуждения отношений этого представления; дальнейшие наблюдения, проясняющие доминирующие в окончании этого процесса "уверенность" либо "неуверенность". Философия призвана анализировать эквиваленты опыта, предоставляемые реконструкцией явлений истории, культуры и жизни людей. Человек способен существовать в этом мире, лишь придавая ему смысл и тем самым изменяя его. Магически-мифические модели объяснения природы сменились постулатами разумности Вселенной, неизменности оснований бытия, универсальности прогресса, наличия всеобщих закономерностей. "Благодаря науке, мы обезопасили себя, добившись точности и контроля, с помощью техники мы приспособили мир к своим потребностям... - писал Д., - однако одна война и приготовление к другой напоминают, как просто забыть о рубеже, где наши ухищрения не замечать неприятных фактов переходят уже в намеренную их деформацию". Пафосом инструментализма Д. выступала его убежденность в том, что разумное противодействие нестабильности мира необходимо предполагает предельную степень ответственности интеллектуальной активности человека, познавательную же деятельность последнего правомерно считать практичной, если она оказывается эффективной в решении жизненных задач. Человек самой задачей выживания как биологического вида обречен трансформироваться в ипостась активного участника природных пертурбаций, научное познание всегда фундировалось требованиями здравого смысла, успешная практика обусловливает конечную ценность той или иной гипотезы и теории. Истина не может и не должна стремиться к достижению состояния адекватности мышления бытию, к безгрешному отражению реальности, истина призвана обеспечивать эвристичность, апробированность и надежность ведущей идеи. "Функция интеллекта", согласно Д., не в том, чтобы "копировать объекты окружающего мира", а в том, чтобы устанавливать путь "наиболее эффективных и выгодных отношений с этими объектами". Ценности же, столь же виртуальные, как и "форма облаков", должны перманентно переосмысливаться и корректироваться этикой и философией, не упуская, естественно, из виду соотношение целей и средств человеческой деятельности. Идеи, таким образом, приобретают облик "проектов действий", дуалистическое миропонимание оказывается в ряду чуждых реальному положению вещей моделей трактовки природы, философия может конструктивно решать свои задачи, лишь безоговорочно высвободившись от проблемных полей метафизики. Совершенно естественно поэтому, что Д. выступал как поборник свободы и достоинства людей, усматривая свободу каждого в первую очередь в том, чтобы умножать ее для других. Абсолютизация же утопических целей, характерная для тоталитарных систем, парализует плодотворные научные дискуссии. Личность, согласно Д., конституирует себя в критических актах общественной активности (например, в процедурах замены отживших политических установлений новыми) точно так же, как индивид становится подлинно познающим субъектом в контексте осуществления результативных поисковых операций. ("Воспитание и обучение

посредством деланья" являло собой квинтэссенцию педагогической концепции Д. Его программа "прогрессирующего образования", фундировавшаяся идеей о том, что школа - не есть подготовка к жизни, а суть собственно жизнь в ее особой форме, постулировала важность формирования у детей навыков выработки конкретных решений.) Д. придерживался той точки зрения, что "planned society" (планируемое общество социалистического типа), в границах которого проекты и сценарии развития доводятся сверху, однозначно менее жизнеспособно и свободно, нежели общество, основанное на постоянной естественной самоорганизации посредством высвобождения своих ресурсов в пространстве рыночных отношений ("continuosly planning society"). Определенный практический опыт (в этом контексте) Д. обрел, принимая участие в работе международной комиссии по расследованию деятельности Л.Троцкого. Д. пришел к выводу о его невиновности, чем вызвал раздражение советского руководства. Будучи убежденным сторонником демократии и реформ, Д. полагал, что именно и только они в состоянии обеспечить разрешение как парциальных, так и глобальных общественных вопросов.

А.А. Грицанов

ДЮРИНГ (During) Евгений (1833-1921) - немецкий философ и экономист, профессор механики. Основные работы: "Курс философии" (1875), "Критическая история национальной экономии и социализма" (1875), "Логика и теория науки" (1878), "Еврейский вопрос" (1881), "Философия действительности" (1895) и др. Полагая философию априорным учением о конечных истинах, стремился создать концепцию "философии действительности", сопряженной с новым способом мышления. Придавал понятию "сила" статус специфического жизненного принципа, обусловливающего переход от покоя к движению. Ощущения и мысль Д. понимал как состояния возбуждения, активности материи. Д. утверждал конечность Вселенной в пространстве и во времени, а также делимость материи лишь до определенного предела. Первоисточником общественной несправедливости, существующей в контексте соответствующих форм социальной организации, считал насилие. Комментируя социалистически ориентированную гипотезу Маркса о том, что частная собственность являет собой "первое отрицание" индивидуальной частной собственности, основанной на личном труде, а капиталистическое производство с необходимостью порождает отрицание самого себя или "отрицание отрицания", Д. писал: "Туманная гибридная форма идей Маркса не удивит тех, кто знает, какие причуды можно скомбинировать на такой научной основе, как диалектика Гегеля. Необходимо напомнить, что первое гегелевское отрицание - понятие первородного греха, второе - возвышенное единство, которое ведет к третьему - искуплению. Можно ли обосновывать логику фактов на этой игре в аналогии, взятой напрокат из религии... Господин Маркс остается в туманном мире своей собственности, одновременно индивидуальной и социальной, оставляя адептам решить эту глубокую диалектическую загадку". Полемика Д. и Энгельса, отраженная в книге последнего "Анти-Дюринг" (1878), сыграла значимую роль в падении распространенности упрощенных материалистических версий трактовки природы и общества. В целом не весьма удачная попытка Д. выстроить корректную и внутренне непротиворечивую философскую теорию, исходя из материалистических предпосылок, продемонстрировала как историческую бесперспективность этого пути, так и достаточно высокий уровень потенциальной полемической защищенности марксизма. Защищенность доктрины Маркса

(наглядно проиллюстрированная "Анти-Дюрингом") была обусловлена неакадемизмом, маргинальностью этого учения, а также воинствующим провозглашением им собственной роли как "интеллектуального освободительного движения", а не "школы". Стало очевидным, что имманентное преодоление марксовой парадигмы - удел науки 20 в.

А.А. Грицанов

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858-1917) - французский социолог и философ, родоначальник французской социологической школы, первый в мире профессор социологии, основатель и издатель журнала "Социологический ежегодник" (1896-1913). Преподавал в университетах Бордо и Парижа, осуществил институциализацию социологии во Франции. Основные сочинения: "Элементы социологии" (1889), "О разделении общественного труда" (1893), "Правила социологического метода" (1895), "Самоубийство" (1897), "Элементарные формы религиозной жизни" (1912), "Социология и философия" (1924) и др. Продолжая традиции Конта, Д. испытал также влияние Монтескье, Руссо, Канта, Спенсера. Соглашаясь с Контом о месте социологии в системе наук, доказывая возможность появления социологии только в 19 ст., когда люди осознали, что необходимо стремиться самим управлять социальной жизнью, Д. отстаивал специфичность объекта социологии - социальной реальности, ее несводимость к биопсихической природе индивидов, определил предмет социологии как социальные факты, существующие вне индивида и обладающие по отношению к нему "принудительной силой". Д., являясь главным теоретиком позитивистски ориентированной социологии, разработал теории "социального факта", "социального познания", "социальной сплоченности", "функционального анализа", "разделения труда", "самоубийства", "социологии религии" и др. Проблема социального факта прошла красной нитью через все его работы, являясь цементирующим звеном всего круга его идей. По Д., основу социальной жизни составляют социальные факты, не сводимые ни к экономическим, ни к психологическим, ни к физическим факторам действительности и обладающие рядом самостоятельных характеристик. Их главные признаки - объективное, независимое от индивида существование и способность оказывать на индивида давление - "принудительная сила". Д. подразделял социальные факты на: а) морфологические, составляющие "материальный субстрат" общества (физическая и моральная плотность населения, под которой Д. подразумевал частоту контактов или интенсивность общения между индивидами; наличие путей сообщения; характер поселений и т.п.), и - б) духовные, нематериальные факты ("коллективные представления", составляющие в совокупности коллективное или общее сознание). Д. исследовал главным образом роль коллективного сознания, его различные формы (религию, мораль, право), придавая ему решающее значение в развитии общества. Теоретико-методологическую основу всей концепции Д. составляет социологизм (одна из разновидностей социального реализма). Опираясь на этот принцип, Д. наделял общество чертами физического и морального превосходства над индивидом. По Д., человек есть существо двойственное. В нем - два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме, что ограничивает деятельность, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка - общества. Без общества, по Д., не было бы ни религии, ни морали, ни политики, ни экономических учреждений.

Согласно принципу "социологизма", Д. требовал объяснять "социальное социальным", что вело к недооценке других факторов в жизни общества. Вторым теоретико-методологическим принципом учения Д. является "социальная сплоченность". Она играет определяющую роль в его учении о разделении труда, об изменении форм религии, политической власти, экономической организации общества. По мере роста степени социальной сплоченности в обществе происходит социальный прогресс. Согласно его взглядам, разделение труда осуществляется как природный процесс, но ему предшествует консенсус всех участников. Различаются два его варианта: 1) механический и 2) органический. Механическая солидарность доминировала в архаическом обществе. В нем люди обладают социальным равенством, против отклоняющегося поведения применяются крайне строгие санкции, а индивиды не имеют возможностей для развития своих способностей. Органическая солидарность характерна для современного общества. Здесь обмен человеческой деятельностью, ее продуктами предполагает зависимость членов общества друг от друга. Поскольку каждый из них несовершенен в отдельности, функцией общественного разделения труда является интегрирование индивидов, обеспечение единства социального организма, формирования чувства солидарности. Последнюю Д. рассматривает как высший моральный принцип, высшую универсальную ценность. В современных условиях для развития солидарности, по Д., необходимо создавать профессиональные корпорации. Они должны выполнять широкий круг общественных функций, от производственных до культурных и моральных, вырабатывая и внедряя в жизнь новые нормы, регулирующие отношения между трудом и капиталом, способствующие развитию личности и преодолению кризиса в обществе. Весьма существенное значение в развитии общества Д. придавал религии. Во всех его книгах проводится идея, что религия - естественный продукт развития общества. Проследив историю развития религии, начиная от австралийской тотемической культуры и заканчивая буржуазной культурой, Д. убедительно доказал, что "реальный" и "подлинный" объект всех религиозных культов - общество, а главные социальные функции религии - воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Д. подчеркивал значение религии в сохранении нравственных ценностей, в воспитании человека, в утверждении "позитивной солидарности", "гуманного права". В силу этого он доказывал необходимость религии в обществе, но не "божественной", а "социальной". Наибольшую популярность во всем мире принесла Д. его книга "Самоубийство". Отвергая существовавшие концепции об исключительно психологической основе самоубийства, Д. доказал, что причиной его является социальная жизнь, ее ценностно-нормативный характер, определенная интенсивность социальных связей. Он выделил три типа самоубийства: 1) эгоистическое самоубийство, представляющее собой протест индивида против нормативов, условий жизни, созданных семьей, социальной группой; 2) альтруистическое самоубийство, вызываемое существующими нормами необходимости приношения себя в жертву кому-то (самосожжение жены после смерти мужа, самопожертвование солдата "во имя Родины", самоубийство родителей, чтобы облегчить жизнь детей и т.п.); 3) аномическое самоубийство, представляющее собой протест против существующих общественных порядков (тирании, фашизма и т.п.). Опираясь на огромный фактический материал, Д. доказал, что процент самоубийств летом выше, чем зимой; в городах выше, чем на селе; среди протестантов больше, чем у католиков; среди одиноких или разведенных больше, чем у семейных. Теоретические разработки, методика исследования самоубийства, разработанные Д., используются и ныне социологами, изучающими эти проблемы. Созданная им социальная философия и социологическая теория покоятся на всесторонне разработанном категориальном

аппарате. В его книгах были разработаны важнейшие категории: "время", "пространство", "структура", "функция", "общественные классы", "историческая мысль", "общественные противоречия", "коллективные представления" и др. Д. полагал, что поскольку категории являются концептами, то не трудно понять, что они должны быть результатом коллективной работы общества. "Истинно-человеческая мысль, - писал Д., - не есть нечто, первоначально данное; она продукт истории; это - идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем". Подчеркивая субъективную сторону категорий, их историчность, Д. не отрицал их объективное содержание. "Из того, что идеи времени, пространства, рода, причинности построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности". Д. оставил не только великое литературное наследство, оригинальную социологическую теорию, но и большую социологическую школу. Основанная Д. школа, группировавшаяся вокруг издаваемого им журнала, успешно развивала и пропагандировала идеи Д. даже во время Первой и Второй мировых войн. Каждый из учеников Д. (С. Бугле, Ж. Дави, Мосс, П. Фоконне, М. Хальбвакс и др.) создавал свое направление в социологии, но на теоретическом фундаменте Д. Они и их ученики успешно защищали и защищают сейчас социологическую теорию Д. от нападок со стороны феноменологов, марксистов, экзистенциалистов.

Г.П. Давидюк

ЕВРАЗИЙСТВО - идеократическое геополитическое и социально-философское учение, морфологический комплекс идей и интеллектуальное движение, конституировавшиеся в 1921 в среде российской эмиграции и сохраняющие идейно-политический потенциал до начала 21 в. Основателями и ведущими идеологами движения Е. выступили Флоровский, Карсавин, Н.Н. Алексеев, Вернадский, Вышеславцев, Н.С. Трубецкой, Якобсон, В.Н.Ильин и др. Возникает как определенное возрождение идей славянофильства, дополненного научно-философскими концептами конца 19 - начала 20 вв. (См., например, программу Струве в статье "Великая Россия", опубликованной в январе 1908: возрождение России на идеях нации и отечества, частной собственности, духовной крепости и свободы лица, мощи и величия государства.) Отличительной характеристикой Е. выступает также "феноменологически обостренное восприятие времени" (Степун) во всех его психологически окрашенных модусах: горечь поражений в мировой и гражданской войнах, бесприютность эмиграции, завороженность возможным будущим. Программными документами Е. явились сборники "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев" (София, 1920-1921), "На путях" (1922), "Россия и латинство" (1923), а также манифесты "Евразийство (опыт систематического изложения)" (1926), "Евразийство (формулировка 1927 года) (1927), Декларация Первого съезда Евразийской организации (Прага, 1932). Е. располагало собственной периодической печатью ("Евразийская хроника"; а также газета "Евразия", изначально с 1929, правда, дезавуированная как орган движения Алексеевым, В.Н.Ильиным и П.Н.Савицким) и разнообразными просветительскими программами. На первом этапе задачей Е. предполагалось "выключить из русской революционной динамики марксистско-коммунистическую идеологию как заведомо негодную, устарелую и реакционную", а впоследствии "включиться в революционный процесс на основании подлинно новой... обязательно динамической, свежей и молодой идеи". В "позднем" (конец 1930-х) варианте

идеология и теория Е., связываемые также с именами П.Сувчинского, С. Эфрона, П. Арапова и др., нередко трактуются (В.Н.Ильин) как вырождение "русской идеи" в идеал "гегемонии кремлевской мафии над миром". Как организованное и самоосознающее движение, Е. прекратило свое существование во второй половине 1930-х ввиду явного утопизма идей трансформации сталинского режима в СССР в "евразийском духе". По мнению представителей Е., правомерно определенное ассоциирование "срединной части" Евразии как географического понятия (а именно территории между линией Балтика - Адриатика и Кавказским хребтом, включающей Среднюю Азию, ограниченной Курилами и границей с Китаем на востоке и юго-востоке), с одной стороны, и "местоположения" особой евразийской культуры, ядром которой выступает культура восточнославянских народов - русских, украинцев, белорусов, с другой стороны. (У Н.Н.Алексеева Россия - центральное "Солнце" Евразии.) По мнению представителей Е., Россия-Евразия характеризуется не только общностью исторических судеб населяющих ее народов и их родственных культур (идея и концепция "месторазвития" Савицкого), но и несомненным единым экономико-политическим будущим. Во вступительной редакционной статье "Исхода к Востоку" отмечалось: "Культура "романо-германской" Европы отмечена приверженностью к "мудрости систем", стремлением наличное возвести в незыблемую норму... Мы чтим прошлое и настоящее западно-европейской культуры, но не ее мы видим в будущем. С трепетной радостью, с дрожью боязни предаться опустошающей гордыни, - мы чувствуем, вместе с Герценом, что ныне "история толкается в наши ворота". Толкается не для того, чтобы породить какое-либо зоологическое наше "самоопределение", - но для того, чтобы в великом подвиге труда и свершения Россия также раскрыла миру некую общечеловеческую правду, как раскрывали ее величайшие народы прошлого и настоящего". Опираясь на социологическо-географические выводы Ключевского, Данилевского, С. Соловьева, теоретики Е. акцентировали не только актуальность противопоставления России-Евразии и Западной Европы, но и подчеркивали потенциальную значимость основополагающих традиционной и модернизированной триад российской ментальности: "православие - самодержавие - народность", "централизация - дисциплина - самопожертвование". Рассматривая экспансию "русской" (восточно-славянской) культуры на всю территорию Евразии как ипостась глобального процесса обретения народами Евразии территориальной целостности, геополитического самосознания и государственности, идеологи движения уделяли особое внимание высокоэффективному культурному и генетическому синтезу "русского" и "туранского" начал евразийской культуры. (В этом контексте очевидны мотивы придания идеологами Е. "огромной историко-геополитической роли" типично евразийской науке - кочевниковедению.) По мнению многих из теоретиков Е., попытки "модернизаций" по западно-европейским сценариям в конечном счете оказывались и всегда будут оказываться разрушительными для жизненного уклада евразийских народов. Гипотеза Е. о том, что перспективный этнопсихологический евразийский тип формируется преимущественно на основе языковой палитры восточно-славянских народов, с одной стороны, и "азиатского" культурно-этнического типа, с другой, содействовала легитимизации идеи об особой значимости империи великих ордынских ханов для конституирования традиций евразийской государственности. (Киевская Русь трактовалась идеологами Е. лишь как духовно-нравственная "колыбель" Евразийской цивилизации.) По мнению идеологов Е. (манифест 1926), "мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме - к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя

ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это - сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение". В контексте философии истории и теории этногенеза значимую роль в процессах возрождения идей Е. в конце 20 ст. сыграло творчество Гумилева, работы которого аккумулировали обширный исторический, этнографический материал и подходы "психологии народов" применительно к единому евразийскому пространству. Одновременно, реальные геополитические процессы в "Евразии" конца 20 в. (распад СССР и СФРЮ, крушение системы социалистического лагеря, идеологическая и военно-политическая экспансия Запада) результировались в резком повышении общественного интереса к идеалам Е. Основными характерными чертами идеологии, теории и практики общественного и государственного строительства современного Е. (во многом созвучного Е. "классическому") правомерно полагать следующее: 1) Идеократия как фундамент государства и общества (по В.Н. Ильину, идеократия - "стиль управления страной - именно путем идеологической информации масс или, если угодно, путем идеологического их инструктирования, что должно обязательно сопровождаться их заинтересовыванием и пробуждением в них идеологических симпатий, равно как и идеологической динамики"; в основании такой идеологии лежат "идеи-силы" и "идеи-ценности"). 2) Признание сильного государственного властного начала обязательным источником и двигателем социально-экономических реформ, осуществляемых в интересах большинства населения. 3) Отказ от политической конфронтации "на местах", формирование структур исполнительской власти "сверху вниз". 4) Возложение ответственности за основной массив стратегических решений вкупе с "направленностью и духом" законодательных инициатив на избираемого главу государства; согласно Алексееву, "по духу своему мы, пожалуй, первый тип русского ордена... кажется, прототипом нашего объединения было "старчество" (Зосима) у Достоевского". 5) Наделение представительных органов функциями-правами детальной проработки и канонизирования персонифицированных решений лидера нации и государства; согласно В.Н.Ильину, идеократия "ослабляет и отодвигает на задний план обычную государственную и государственно-парламентарную жизнь нынешних государственно-социально-политических комплексов". 6) Ориентация на гармоничное сочетание государственной и частной собственности, не допускающая подмену практики регулярных волеизъявлений и актов политической воли лидера государства по проблемам общенациональной значимости - осуществлением политических программ в интересах различных финансово-экономических групп; по мнению Алексеева, "...с точки зрения "социальной правды", капитализм никак нельзя защитить. Вернувшись к капитализму... русский народ примет капиталистическую систему условно, не веря в нее и не считая ее "праведной". Но русский народ есть народ, ищущий правды и не могущий жить без правды... Где же он будет искать ее при возвращении к капитализму? Опять в социализме... Принести гекатомбу жертв, чтобы ввести систему коммунизма, потом отвергнуть ее, как невозможную и несправедливую, чтобы опять начать верить в социализм... Можно наверняка сказать, что этого в России не будет. Русский народ примет правду коммунизма и отринет его кривду. Он, по-прежнему, будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами... Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно быть "государством правды" ("системой государственно-частного хозяйства"). 7) Приоритет интересов сотрудничающих общественных групп в противовес неограниченным индивидуальным потребностям по природе своей асоциальных индивидов. 8) Стремление к достижению сбалансированности между

нравственными ценностями и "чистой" экономической целесообразностью. 9) Доминирование православия как религии, органично интегрирующей значимую совокупность догматов евразийских региональных вероисповеданий и т.д. Пафос концепции Е. - мечта о едином "богочеловеке", о всеедином" человечестве - стремится противостоять в начале 3 тысячелетия процессам "вестернизации" мира. Тезис многих идеологов последней о естественном стационарном "эшелонированном" ранжировании государств (производителей преимущественно: а) либо новых идей и технологий; б) либо товаров массового потребления; в) либо сырья и вредных материалов) не совместим с русской идеей земного братства людей. (По мнению Н.С.Трубецкого, общезападный шовинизм и общезападный космополитизм тождественны: под "цивилизованным человечеством" их представители понимают ту цивилизацию, которую "в совместной работе выработали романские и германские народы Европы"; под "цивилизованными народами - прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и другие народы, которые приняли европейскую культуру"; "та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист".) Определенные центростремительные тенденции в геополитическом пространстве Евразии рубежа 20-21 вв. как результат усилий ряда политических деятелей, ориентирующихся в своей активности на принципиально нетрадиционный обновленческий пафос 21 ст., демонстрируют глобальный потенциал идеи Е.: по выражению Аверинцева, "мыслительного движения на опасной грани философствования и политики", - независимо от его оценок различными идейными течениями, философско-социологическими школами и геополитическими структурами.

А.А. Грицанов

ЕРОФЕЕВ Венедикт Васильевич (1938-1990) - русский писатель, культовая фигура российского интеллектуализма 1960-1990-х. Жизнь и произведения Е. выступили предметом ряда биографических и текстуально-содержательных реконструкций мифологизирующего типа. Отчислялся из МГУ и Орехово-Зуевского, Коломенского, Владимирского педагогических институтов; длительное время (1958-1975) жил без прописки. По различным биографическим версиям, работал грузчиком продовольственного магазина (Коломна), подсобником каменщика (Москва), истопником-кочегаром (Владимир), дежурным отделения милиции (Орехово-Зуево), приемщиком винной посуды (Москва), бурильщиком в геологической партии (Украина), библиотекарем (Брянск), монтажником кабельных линий связи (Россия, Литва, Белоруссия - всего около 10 лет), "лаборантом паразитологической экспедиции" (Узбекистан), лаборантом ВНИИДиС "по борьбе с окрыленным кровососущим гнусом" (Таджикистан) и т.д. Основные сочинения: "Заметки психопата" (1956-1958), "Благовествование" (1962), "Москва - Петушки" (поэма, январь - март 1970), "Василий Розанов глазами эксцентрика" (эссе, 1973), "Саша Черный и другие" (эссе, 1982); "Вальпургиева ночь, или Шаги Командора" (пьеса, 1985), "Моя маленькая лениниана" (1988) и др. Книги Е. переведены более чем на 30 языков мира. Особенности организации текстов Е. допускают одновременное сосуществование его в восприятии читателей в качестве как создателя, так и центрального персонажа (образ "Венички") собственных произведений, что обусловило в перспективе возможность уникально-широкого диапазона мыслимых

интерпретаций его творчества. Посредством нетрадиционных языка, стиля, логики и базовых мыслеобразов-словоформ Е. сконструировал универсальную символическую картину российского общества 20 ст., оцениваемую современниками как уникальная литературно-философская модель. Распространяя (согласно оценкам очевидцев и близких ему людей) собственное мироощущение и индивидуальный способ организации со-существования с общественной средой на смысл и пафос своих произведений, Е. нередко воспринимался как репрезентант исконно русской социально-психологической категории "юродивых" (по Е., "... ты знаешь, как он стал диссидентом? Сейчас расскажу. Ты ведь знаешь: в каждом российском селении есть придурок... Какое же это русское селение, если в нем ни одного придурка? На это селение смотрят, как на какую-нибудь Британию, в которой до сих пор нет ни одной Конституции. Так вот: Алеха в Павлово-Посаде ходил в таких задвинутых..."). "Класс" юродивых был практически полностью уничтожен советской властью. Согласно самому Е., обладатели "четырех классических профилей", венчавших идеологические культовые сооружения в странах социализма середины 20 в., "вонзили мне шило в самое горло... С тех пор я не приходил в сознание и никогда не приду...". Имея право во все исторические периоды существования России говорить (в известном смысле - от имени традиционно "безмолвствующего" народа) власть предержащим правду, юродивые, по оценке Федотова, постоянно находились в нравственном диапазоне "качания между актами нравственного спасения и актами безнравственного глумления над ними", прикрываясь состоянием "притворного безумия". По мнению Е., благополучная, обыденная жизнь являет собой всего лишь подмену настоящей жизни: он разрушал ее, и его разрушительство отчасти действительно имело религиозный оттенок (оценка В.Муравьева). С точки зрения вдовы Е., Г.Ерофеевой, "религия в нем всегда была... я думаю, что он подражал Христу". Во всем совершенном и стремящемся к совершенству Е. подозревал "...бесчеловечность. Человеческое значило для него несовершенное... в жизни Е. мучения и труда было несравненно больше, чем удовольствия" (мнение О.Седаковой). Мировосприятие Е. характеризуется акцентированным провозглашением локализации собственного существования на периферии упорядоченного и идеологически-сакрального мира: "Все говорят: Кремль, Кремль. Ото всех я слышал про него, а сам ни разу не видел. Сколько раз уже (тысячу раз), напившись или с похмелюги, проходил по Москве с севера на юг, с запада на восток, из конца в конец, насквозь и как попало - и ни разу не видел Кремля". Видимо, не совсем правомерно сводить жизненные метания и творческие эксперименты Е. к воплощению "кошмара коммунистической эпохи", его ощущение России несравненно шире рамок большевистского эксперимента, являющегося всего лишь одним из периодов, по Е., исторического существования Отечества. " - Ерофеев, а родная советская власть - насколько она тебя полюбила, когда твоя слава стала всемирной? - Она решительно не обращала на меня никакого внимания. Я люблю мою власть. - За что же особенно ты ее любишь? - За все. - За то, что она тебя не трогала и не сажала в тюрьму? - За это в особенности люблю. Я мою власть готов любить за все. - Отчего же у вас невзаимная любовь? - По-моему, взаимная, сколько я мог заметить. Я надеюсь, что взаимная, иначе зачем мне жить?" (фрагмент интервью с Е. в журнале "Континент"). Очевидная в данном случае "противоирония" Е. не снимает серьезность как таковую (как и традиционная ирония), она не восстанавливает серьезность, она оппонирует иронии ("... бывшая российская ирония, перекошенная на всероссийский... абсурд... Перекосившись, она начисто лишается гражданского пафоса и правоверного обличительства"): "Мне это нравится. Мне нравится, что у народа моей страны глаза такие пустые и выпуклые. Это вселяет в меня чувство законной гордости. Можно себе представить, какие глаза там. Где все продается и все покупается... глубоко спрятанные, притаившиеся,

хищные и перепуганные глаза... Коррупция, девальвация, безработица, пауперизм... Смотрят исподлобья с неутихающей заботой и мукой - вот какие глаза в мире Чистогана... Зато у моего народа - какие глаза! Они постоянно навыкате, но - никакого напряжения в них. Полное отсутствие всякого смысла - но зато какая мощь! (Какая духовная мощь!) Эти глаза не продадут. Ничего не продадут и ничего не купят. Что бы ни случилось с моей страной. Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий, в годину любых испытаний и бедствий - эти глаза не сморгнут. Им все божья роса...". Глобальным пафосом творчества Е. выступила его осмысленная оппозиция динамизму и энергетизму как символам индустриальной цивилизации. Установки творчества Е., изоморфные постмодернистским фиксациям феномена "усталости 20 века от себя самого", провозгласили самодостаточную ценность содействия энтропии - подлинно человеческой, по Е., сублимации энергии деятельности. По мнению Е., традиционная литература 20 ст. не адекватна духу эпохи, она искусственно стимулирует воспроизводство сценариев разрушающего все и вся (в первую очередь самих людей) индустриализма: "Сколько среди персонажей русской беллетристики XIX века самоубийц - больше чем было в действительности. Ср. в XX - повальные самоубийства, а ни один почти персонаж не покончил с собой". Агрессия человека против природы, согласно Е., аморальна по сути своей. Она продуцирует конформизм и механизирует человеческие эмоции. - "Все переменилось у нас, ото "всего" не осталось ни слова, ни вздоха. Все балаганные паяцы, мистики, горлопаны, фокусники, невротики, звездочеты - все как-то поразбежались по заграницам еще до твоей кончины. Или, уже после твоей кончины, у себя дома в России поперемерли-поперевешались. И, наверное, слава Богу, остались только простые, честные и работящие. Говна нет, и не пахнет им, остались только брильянты и изумруды. Я один только - пахну... Ну, еще несколько отщепенцев - пахнут... Мы живем скоротечно и глупо, они живут долго и умно. Не успев родиться, мы уже подыхаем. А они, мерзавцы, долголетни и пребудут вовеки. Жид почему-то вечен. Кащей почему-то бессмертен. Всякая их идея - непреходяща. Им должно расти, а нам - умаляться. Прометей не для нас, паразитов, украл огонь с Олимпа, он украл огонь для них, мерзавцев...". Е. отвергает трактовку алчности и голода как ключевых компонентов стремления индивида к "физическому самопроизводству" (Маркс), отвергает культ революций как осознанного нетерпения чувств, отвергает культ "восстания масс" как осуществляющегося в облике "не знающего пространственных границ" карнавала. "Все на свете должно происходить медленно и неправильно, чтобы не сумел загордиться человек, чтобы человек был грустен и растерян". Желание ненужного, согласно Е., - альфа и омега истинно человеческого мотивационного и поведенческого диапазона, начало и конец имманентного индивиду "потустороннего" ценностно-фор-мирующего "просвета". ("Я присоединился к вам просто с перепою и вопреки всякой очевидности. Я вам говорил, что надо революционизировать сердца, что надо возвышать души до усвоения вечных нравственных категорий, - а что все остальное, что вы тут затеяли, все это суета и томление духа, бесполезнеж и мудянка...") Именно в указанном "просвете", по мнению Е., сосуществуют, взаимоперетекая, святость и пьянство. Любой человек неизбежно соразмерен этому просвету; последний всегда необходимо соразмерен человеку: "Я вынул из чемоданчика все, что имею, и все ощупал: от бутерброда до розового крепкого за рупь тридцать семь. Ощупал - и вдруг затомился. Еще раз ощупал - и поблек. Господь, вот ты видишь, чем я обладаю? Но разве это мне нужно? Разве по этому тоскует моя душа? Вот что дали мне люди взамен того, по чему тоскует душа! А если б они мне дали того, разве нуждался бы я в этом? Смотри, Господь, вот: розовое крепкое за рупь тридцать семь... И, весь в синих молниях, Господь мне ответил: - А для чего нужны стигматы святой Терезе? Они ведь ей тоже не нужны. Но они ей желанны. - Вот-вот! - отвечал

я в восторге. - Вот и мне, и мне тоже - желанно мне это, но ничуть не нужно! - "Ну, раз желанно, Веничка, так и пей", - тихо подумал я, но все еще медлил. Скажет мне Господь еще что-нибудь или не скажет? Господь молчал". Деятельностная активность людей, ангажированная в 20 ст. превращенными идеалами покорения природы как объективации поиска людьми собственного счастья, отвергается Е. как антигуманная и неподлинная: "... Я вообще замечаю: если человеку по утрам бывает скверно, а вечером он полон замыслов, и грез, и усилий - он очень дурной, этот человек. Утром плохо, вечером хорошо - верный признак дурного человека. Вот уж если наоборот - если по утрам человек бодрится и весь в надеждах, а к вечеру его одолевает изнеможение - это уж точно человек дрянь, деляга и посредственность. Гадок мне этот человек. Не знаю как вам, а мне гадок. Конечно бывают и такие, кому одинаково любо и утром, и вечером, и восходу они рады, и закату тоже рады, - так это уж просто мерзавцы, о них и говорить-то противно. Ну уж, а если кому одинаково скверно и утром, и вечером - тут уж я не знаю, что и сказать, это уж конченный подонок и мудазвон. Потому что магазины у нас работают до девяти, а Елисеевский - тот даже до одиннадцати, и если ты не подонок, ты всегда сумеешь к вечеру подняться до чего-нибудь, до какой-нибудь пустяшной бездны...". 21 век трактуется Е. как эпоха печали в ранге вселенского принципа, как столетие сентиментальности, задумчивости, медитаций, изысканных меланхолий: "О, если бы весь мир, если бы каждый в мире был бы, как я сейчас, тих и боязлив, и был бы так же ни в чем не уверен: ни в себе, ни в серьезности своего места под небом - как хорошо бы! Никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости! - всеобщее малодушие. Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы прежде мне показали уголок, где не всегда есть место подвигу". В контексте утверждения особой значимости "всеобщего малодушия" как "спасения ото всех бед, панацеи, предиката величайшего совершенства" Е. уделяет весомое место художественно-психологическим реконструкциям феномена массового пьянства как явления, сопряженного со всей российской историей 16-20 вв. Конструктивно преодолевая традиционалистские версии социально-культурной "нагруженности" этого явления в отечественной истории, Е. делает акцент не на состояниях эмоционального куража, не на болезненных длительностях запоя, а на нравственно-психологических синдромах похмелья, - выступающего в облике своеобразного соборного сопереживания, уникального вселенского отчета за запои всех и каждого. Выпивка как ритуал ("...пить просто водку, даже из горлышка, - в этом нет ничего, кроме томления духа и суеты. Смешать водку с одеколоном - в этом есть известный каприз, но нет никакого пафоса. А вот выпить стакан "Ханаанского бальзама" - в этом есть и каприз, и идея, и пафос, и сверх того еще метафизический намек...") и душеочищающая процедура выступает у Е. как способ преодоления гордыни трезвости ("трезвой спеси"), так и как средство преодоления гордыни пьяности (куража от невладения собой вкупе с упоением "пьяной спесью"). Самоощущение протрезвления ("...с отвращеньем читая жизнь мою" у Е.) - это плодотворное и высоконравственное похмелье ("отрицание отрицания" в триаде элементов пьянства), это состояние предельной кротости. ("Допустим так: если тихий человек выпьет семьсот пятьдесят, он сделается буйным и радостным. А если он добавит еще семьсот? - будет ли он еще буйнее и радостнее? Нет, он опять будет тих. Со стороны покажется даже, что он протрезвел".) По Е., у человека в этой ипостаси "очень много щиколоток и подмышек, они... повсюду. Честный человек должен иметь много щиколоток и подмышек и бояться щекотки". Е. подчеркивает экзистенциальную значимость данных периодов жизни людей: "О, эфемерность! О, самое бессильное и позорное время в жизни моего народа - время от рассвета до открытия магазинов! Сколько лишних седин оно вплело во всех нас, в бездомных и тоскующих шатенов!". Провозглашая новую парадигму позитивности торжества

энтропии в жизни человеческого сообщества, Е. формулирует созвучную ему идею высокой самоценности "малодушия" - не как страха труса за собственную жизнь, но как благородных опасений за все на свете, как ипостась уникального духовного феномена российской ментальности 19-20 вв. - "деликатности". Признавая неукорененность последней в строю философско-нравственных оснований отечественной культуры ("...мне очень вредит моя деликатность, она исковеркала мне мою юность... Самоограничение, что ли? есть такая заповеданность стыда... Я знаю многие замыслы Бога, но для чего он вложил в меня столько целомудрия, я до сих пор так и не знаю"), Е. трактует деликатность не как итог воздействия на человека авторитетов, высокой морали, семьи, воспитания, общественных норм, - она проступает у Е. из "потусторонности", "вневременной и вненазидательной". Деликатность в понимании Е. - это готовность к сопереживанию, к преодолению взаимонепонимания, к известной степени самоуничижения ради нравственной коммуникации с потенциально равными тебе людьми. (См. диалог с соседями по общежитию в Орехово-Зуево, воспроизводимый Е.: "С тех пор, как ты поселился, мы никто ни разу не видели, чтобы ты в туалет пошел. Ну, ладно, по большой нужде еще ладно! Но ведь ни разу даже по малой... даже по малой!"... Ну что ж, я встал и пошел. Не для того, чтобы облегчить себя. Для того, чтобы их облегчить. А когда вернулся, один из них мне сказал: "С такими позорными взглядами ты вечно будешь одиноким и несчастным".) Социальная адаптация в современном обществе, по мнению Е., изначально противопоставлена "деликатности" как нравственному камертону, люди оказываются асоциальными самим фактом осмысленности либо неосмысленности своего существования, социум чужд человеку, ибо он не прощает какого бы то ни было самоустранения последнего от провозглашенных первым целей: "...Мы с недавнего времени приступили к госпитализации даже тех, у кого - на поверхностный взгляд - нет в наличии ни единого симптома психического расстройства. Но ведь мы не должны забывать о способностях этих больных к непроизвольной или хорошо обдуманной диссимуляции. Эти люди, как правило, до конца своей жизни не совершают ни одного антисоциального поступка, ни одного преступного деяния, ни даже малейшего намека на нервную неуравновешенность. Но вот именно этим-то они и опасны и должны подлежать лечению. Хотя бы по причине их внутренней несклонности к социальной адаптации...". Е. сумел ярко продемонстрировать механизмы отторжения народной культурой страны идеологем, внедряемых официальной властью (см. иронический парафраз шаблонов советской пропаганды конца 1960-х, уделявшей особое внимание критике деятельности лидеров государства Израиль того времени Моше Даяна и Аббы Эбана (Эвена): "...отбросив стыд и дальние заботы, мы жили исключительно духовной жизнью. Я расширял им кругозор по мере сил, и им очень нравилось, когда я им его расширял: особенно во всем, что касается Израиля и арабов. Тут они были в совершенном восторге от Израиля, в восторге от арабов, и от Голанских высот в особенности. А Абба Эбан и Моше Даян с языка у них не сходили. Приходят они утром с блядок, например, и один у другого спрашивает: "Ну как? Нинка из 13-й комнаты даян эбан?" А тот отвечает с самодовольною усмешкою: "Куда же она, падла, денется? Конечно, даян!". Наряду с этими словоформно-творящими экспериментами Е. нередко явно или неявно полемизировал с уже канонизированными фигурами сопоставления характеров различных этносов и наций в контексте сравнения особенностей национальных языков: "... я... создал новое эссе, тоже посвященное любви. На этот раз оно все, от начала до конца, было написано по-французски, русским был только заголовок: "Стервозность как высшая и последняя стадия блядовитости". И отослал в "Ревю де Пари"... - И Вам опять вернули? - спросил черноусый, в знак участия рассказчику и как бы сквозь сон... - Разумеется, вернули. Язык мой признали блестящим, а основную идею - ложной. К

русским условиям, - сказали, - возможно это и применимо, но к французским - нет; стервозность, сказали, у нас еще не высшая ступень и уж далеко не последняя; у вас, у русских, ваша блядовитость, достигнув предела стервозности, будет насильственно упразднена и заменена онанизмом по обязательной программе; у нас же, у французов, хотя и не исключено в будущем органическое врастание некоторых элементов русского онанизма, с программой более произвольной, в нашу отечественную содомию, в которую через кровосмесительство - трансформируется наша стервозность, но врастание это будет протекать в русле нашей традиционной блядовитости и совершенно перманентно!.." (Ср. у Э.-М.Ремарка о неспособности не русских ощущать различие между "блядью" и "стервой".) Е., уникально ощущая состояние вселенской затерянности человека в социальном мире 20 в., акцентированно не проводил водораздела между жизнью и смертью личности в направленно унифицируемом мире, полагая их двумя сторонами одной медали: "Я вышел из дому, прихватив с собой три пистолета, один пистолет я сунул за пазуху, второй - тоже за пазуху, третий - не помню куда. И, выходя в переулок, сказал: "разве это жизнь? Это колыхание струй и душевредительство". Божья заповедь "не убий", надо думать, распространяется и на самого себя ("Не убий себя, как бы не было скверно"), но сегодняшняя скверна и сегодняшний день вне заповедей. "Ибо лучше умереть мне, нежели жить, - сказал пророк Иона. - По-моему, тоже так...". Е. задавал людям крайние, предельные вопросы о смысле бытия. Предощущение Е. неизбежной конечности эпохи тоталитаризма в СССР и ретрансляция им этой идеи в высокохудожественной и эмоционально-окрашенной форме выступили значимым фактором раскрепощения духа советской интеллигенции 1970-1980-х. Язык произведений Е., изоморфный молчанию "вечности", - это слово надежды, это слово обретения, это озвучание метафизических оснований русской души: "И если я когда-нибудь умру - а я очень скоро умру, я знаю, - умру, так и не приняв этого мира, постигнув его вблизи и издали, снаружи и изнутри постигнув, но не приняв, - умру, и Он меня спросит: "Хорошо ли было тебе там? Плохо ли тебе было?" - я буду молчать, опущу глаза и буду молчать, и эта немота знакома всем, кто знает исход многодневного и тяжелого похмелья. Ибо жизнь человеческая не есть ли минутное окосение души? и затмение души тоже? Мы все как бы пьяны, только каждый по-своему, один выпил больше, другой - меньше. И на кого как действует: один смеется в глаза этому миру, а другой плачет на груди этого мира. Одного уже вытошнило, и ему хорошо, а другого только еще начинает тошнить. А я - что я? я много вкусил, а никакого действия, я даже ни разу как следует не рассмеялся, и меня не стошнило ни разу. Я, вкусивший в этом мире столько, что теряю счет и последовательность, - я трезвее всех в этом мире; на меня просто туго действует... "Почему же ты молчишь?" - спросит меня Господь, весь в синих молниях. Ну что я ему отвечу? Так и буду: молчать, молчать...". Произведение Е. "Москва - Петушки" являет собой прецедент культурного механизма создания типичного для постмодерна ризоморфного гипертекста: созданный для имманентного восприятия внутри узкого круга "посвященных", он становится (в силу глубинной укоренности используемой символики в культурной традиции и узнаваемости в широких интеллектуальных кругах личностного ряда ассоциаций) феноменом универсального культурного значения. (См. также Алкоголь.)

А.А. Грицанов

ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ - обозначение традиционной совокупности наук о природе, ориентированной на исследование пространственно-временной структуры природных объектов, закономерностей их бытия и развития. Е. наряду с науками об обществе и о мышлении является важнейшей составляющей человеческого знания. Е. - теоретическая основа техники и технологии промышленного и сельскохозяйственного производства, медицины. Становление Е. как области научного знания произошло в эпоху Возрождения и было связано с использованием экспериментального метода исследования явлений природы, осуществлением многих географических открытий, представивших исследователям обширный материал по явлениям живой и неживой природы различных стран и континентов. Собирание и систематизация фактов механического, физического, химического и биологического характера послужило основой для зарождения соответствующих естественных наук. Для классической философской традиции характерно сближение Е. с гуманитарным познанием, рассмотрение их в едином ряду целостного постижения единого мира (идеи Гердера об изучении развития живой и неживой природы и человеческой истории как этапов эволюции единого мирового организма; классификация форм движения материи - механической, физической, химической, биологической и социальной - как основа классификации наук у Энгельса, и др.). В неклассической философии вопрос о специфике Е. остро ставится в связи с осмыслением специфики гуманитарного познания, эксплицируясь в философии Дильтея в рамках дистанцирования им "наук о природе" и "наук о духе". В рамках Баденской школы неокантианства вопрос о специфике Е. также артикулировался в связи с осмыслением специфики гуманитарного и естественнонаучного видов познания. В развитии Е. могут быть прослежены глубинные закономерности смены парадигмальных установок (см. Наука, Дисциплинарность). В своей исторической динамике Е. выдвигает вперед ту или иную свою область в качестве лидирующей и оказывающей влияние на другие науки и на все естествознание в целом. В качестве такого лидера может выступать как одна наука, так и некоторое их число (групповое лидерство). В истории Е. можно проследить следующих лидеров: механика (17-18 вв); химия, физика, биология (19 в.); физика (первая половина 20 в.); химия, физика, биология (вторая половина 20 в.). Утверждение в Е. 20 в. группового лидерства связано как с крупными достижениями химии, физики и биологии в познании неживой и живой природы, так и с расширением и углублением связей этих наук с производством, их все большей ориентацией на решение современных задач общества. Все это приводит к повышению роли Е. в жизни общества и возрастанию внимания со стороны общества к нему. Возрастает и интерес исследователей к анализу мировоззренческих, методологических и социальных аспектов современного Е. В своей совокупности они составляют предмет дисциплины философских вопросов Е.

П.С. Карано

ЖАН БУРИДАН (Buridan) (ок. 1300 - ок. 1358) - французский философ и логик, представитель номинализма (в варианте терминизма). С 1328 - преподаватель факультета искусств Парижского университета; профессор и ректор (два срока) этого же университета. Основные сочинения: "Руководство по логике" и комментарии ("Вопросы") к космологическим и физическим произведениям Аристотеля (многие изданы в 15-17 вв.). Высказал ряд фундаментальных для европейской культуры естественнонаучных идей, предвосхищающих

основоположения новоевропейской научной парадигмы; ввел понятие импульса (impetus), связав его с понятиями скорости и массы; сформулировал идею о том, что если телу придан импульс, то оно будет двигаться до тех пор, пока импульс превышает сопротивление среды. В данном контексте сформулировал гипотезу о сохранении небесными телами импульса, исходно приданного им Богом в креационном акте, и, следовательно, о возможности описания их движения в формализме земной механики, что не только предвосхищает открытия Галилея и Ньютона, но также задает в рамках средневековой схоластики ментальный вектор, семантически изоморфный деизму, сформулированному три века спустя в контексте философии Просвещения. Однако апплицировав идею импульса на небесную механику, Ж.Б. эксплицитно фиксировал неправомерность непосредственной ее аппликации на субъективную сферу, в частности - на сферу свободной воли, ибо последняя, по его мнению, не может быть артикулирована как сугубо логическая и, тем более, не может быть разрешена логическими средствами. (Редуцированная версия этой идеи воплощена в получившей широкое распространение, но реально не принадлежащей Ж.Б. семантической фигуре так называемого "буриданова осла", умирающего голодной смертью между двумя идентичными охапками сена из-за отсутствия импульса выбора.) Идеи Ж.Б. были популяризированы его учеником Альбертом Саксонским (ум. в 1390; ректор Парижского и Венского университетов) и Марсилием Ингенским (ум. в 1396; ректор Гейдельбергского университета).

М.А. Можейко

ЖЕЛАНИЕ - первичный био-психологический импульс- мотивационное основание сопряженной поведенческой установки, задающий главные параметры индивидуальной активности человека (как в норме, так и в патологии), а также выступающий существенно значимой детерминантой массового сознания. Проблематизация Ж. в историко-философской традиции 20 в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что Ж. людей в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни. В терминологический комплекс современной философии понятие "Ж." было транслировано из соответствующих структур психоанализа, в границах которого Ж. трактовалось как одна из разновидностей влечения. (См. также Либидо.) В учении Фрейда предпринимались попытки описания и реконструкции преимущественно бессознательно-фундированных Ж., закрепляемых посредством устойчивых и усвоенных с детства знаков. Такие Ж., по Фрейду, были способны к осуществлению и дальнейшему воспроизводству на основе знаковых ансамблей, обусловленных первичным опытом удовлетворения Ж. Согласно Фрейду, этот опыт конституируется исходной процедурой внешнего вмешательства, снимающего у младенца то внутреннее напряжение, которое порождается потребностью. Следствием данного процесса, согласно Фрейду, представляется то обстоятельство, что избыточно энергетизированный образ утоленного Ж. в перспективе формирует знак реальности, аналогичный восприятию. В результате основой Ж., по мысли Фрейда, правомерно трактовать базовый опыт реального и галлюцинаторного его удовлетворения. В данном контексте субъект всегда ассоциирует удовлетворение собственных Ж. по подобию восприятия, тождественного тому, которое было некогда связано с осуществлением соответствующей потребности. Разницу между потребностью ("раздражением влечения") и Ж. Фрейд усматривал в том, что первая,

по его мнению, порождалась внутренними напряжениями и удовлетворялась специфическим поиском и обретением необходимого объекта. Ж. же, по мысли Фрейда, адекватно ассоциировать с "мнесическими следами": их исполнение предполагает повторное галлюцинаторное воспроизводство тех восприятий, которые трансформировались в знаки реализации этих Ж. В схемах структурного психоанализа его основатель Лакан попытался развести, с одной стороны, потребность, направленную на специфический объект и им удовлетворяемую, и запрос, обращенный к другому индивиду (если в этой ситуации фигурирует объект, то за ним, по мысли Лакана, всегда прочитываема просьба о любви). Ж. у Лакана скользит по границе потребности и запроса: Ж. (в отличие от потребности) есть отношение к фантазму, а не к реальному объекту; Ж. (в отличие от запроса, навязываемого вне обращения к языку и бессознательному иного человека и требующего абсолютного признания себя этим последним) суть то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. По версии Лакана, подлинное Ж. не есть экспансия репертуаров овладения собственными объектами, а напротив, ориентация на "слияние" с миром: на обретение признания и любви окружающих. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступила его идея о том, что определяющим в структуре истинного Ж. правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого Ж. стремится сам стать объектом, которого не достает партнерам по социальной коммуникации. (Ср. у Левинаса: "Ж. Другого" продуцируется разумным существом, уже удовлетворенным: Я, устремляясь к Другому, расшатывает отождествление Я с самим собою. Отношения с Другим "проблематизируют" Я, перманентно изымают Я из него самого, раскрывают все новые его таланты. Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, мыслимо и возможно лишь перед "абсолютным ликом Другого".) С точки зрения Лакана, символический уровень организации Ж. - определяющ ("символ изначально заявляет о себе убийством вещи"): Ж. становится адекватно человеческим, когда ребенок рождается в языке и посредством языка, когда происходит его включение в поле конкретного дискурса собственного окружения. По Делезу и Гваттари, имманентность "машин Ж." идентична "великим машинам" социальности: Ж. способны властно инвестироваться в жизнь и кардинально преобразовывать ее - см. Машины желания, Шизоанализ. "Желание есть часть базиса", - констатировалось в работе "Капитализм и шизофрения". Данная трактовка Ж. не совпадает с марксизмом - в нем "Ж." являют собой компонент идеологических представлений; это также не совпадало с фрейдизмом - в его рамках Ж. не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов. Делез и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис", "либидо" и "Ж." ницшеанскую "волю к власти". "Деятельные силы" из книги Делеза "Ницше и философия" (1962) обретают наименование "революционного Ж.". Согласно Делезу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, - вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия". Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы Ж. уделил Бодрийяр: согласно его концепции, все Ж., императивы и страсти современного человека осуществляются в знаках и вещах - предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийяру, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения людских потребностей, а являет собой многомерный модус отношения человека к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом. "Потребление" как таковое Бодрийяр определяет как "виртуальную целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс", как многоуровневую схему того, как все элементы структуры потребностей индивидов (пища, одежда, жилье, информация и т.д.) организуются в единую знаковую субстанцию. Потребление, по мысли Бодрийяра, сводимо к операциям

системного и достаточно последовательного манипулирования знаками. В рамках этого концепта потенциальные объекты Ж. (потребления) - вещи, идеи /читай: и люди - А.Г./ - должны сделаться знаками, культовыми или символическими фигурами, внеположенными тому традиционному отношению, которое они отныне только обозначают. Проблема природы, структуры и механизмов удовлетворения Ж. в исторической перспективе соразмерна проблеме исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых Ж. (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и - вырождению людей; любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общества) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов Ж. (См. также Машины желания, Эротика текста.)

А.А. Грицанов

"ЖЕРТВЕННЫЙ КРИЗИС" - понятие философии Жирара, фиксирующее необходимый этап социальной динамики, предполагающий разрешение ситуации "войны всех против всех" посредством жертвоприношения. Концепция "Ж.К." фундирована у Жирара презумпцией амбивалентности жертвы, которая выступает и как нечто, подлежащее уничтожению, и как объект поклонения. Жирар подчеркивает, что в современных гуманитарных и общественных науках до сих пор нет общепризнанной точки зрения на сущность ритуалов жертвоприношения и их роль в антропогенезе и развитии человеческой культуры. Основной аспект проблемы сводится, прежде всего, к выявлению функциональной роли жертвоприношений для человеческого сообщества. С характерной для Жирара непредвзятостью по отношению к фактам, считающимися давно установленными и осмысленными, выявляются фрагментарность, методологическая непроработанность существующих теорий и их неспособность объяснить, прежде всего, процессы первичного структурирования человеческих сообществ. От анализа жертвы Жирар переходит к анализу насилия. При этом рассуждения начинаются с традиционных и даже повседневных способов понимания этого понятия, постепенно продвигаясь к более специфическому смыслу. Неявным фоном начальной стадии рассуждений является представление о том, что насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Предрасположенность к насилию имеет чисто биологические причины, и оно производит определенные психические и телесные изменения, подготавливающие к борьбе. Вместе с тем хорошо известно, что развязать насилие значительно проще, чем остановить уже начавшиеся насильственные действия, поскольку насилие, подчиняясь глубинным инстинктам, иррационально и слепо. Стремление к соревновательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, и именно этим живое в первую очередь отличается от мертвого. На этом основании Жираром делается вывод, согласно которому единственным способом преодоления отрицательных последствий насилия является изменение его направления и качества. Более того, переход от животного к человеческому состоянию сопряжен именно с преодолением "природных" форм насилия, которые становятся, по сути дела, чем-то ужасным и отвратительным. В человеческом сообществе насилие, начавшись, часто забывает о своих подлинных причинах или выставляет мнимые побудительные мотивы. Когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недосягаемым, но продолжает вести себя "вызывающе", возникает потребность

замены этого объекта, которая позволила бы агрессии "разрядиться" ("козел отпущения"). При этом замещающий объект должен обладать хотя бы минимальным сходством с "оригиналом". Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Таким образом логика рассуждений подводит к гипотезе замещения. Чрезвычайно важным в контексте рассуждений о насилии является понятие мимесиса (подражания). Специфика человека усматривается Жираром не столько в его "разумности", сколько в предельном развитии миметических способностей. Но если каждый член сообщества подражает каждому, то возникает система с обратной связью, которая может развиваться только в направлении усиливающегося соперничества. Иначе говоря, возникает ситуация разрушительного насилия, т.е. "миметический кризис". Насилие, с одной стороны, дезинтегрирует человеческую общность, а с другой - принципиально неустранимо. Кроме того, насилие обладает свойством взаимности, т.е. миметично, и всякое насилие вызывает ответное насилие. Единственным выходом оказывается возможность пустить насилие по определенному руслу, "канализировать" его, тем самым изменив и его качество. Эта задача вполне может быть решена с помощью жертвоприношения. Если объект насилия недосягаем, гнев переносится на случайный, первый попавшийся объект, который и выполняет функцию замещения. Если же этот объект выбрать не случайно, то он станет своеобразным молниеотводом, позволяющим напряжениям внутри человеческого коллектива уничтожить жертву и только ее. Поэтому с помощью жертвоприношения в общности можно установить мир, оно защищает общность от дезинтеграции, "лечит", исцеляет ее, т.е. делает "целой" (не случайно в Древней Греции жертва называлась "pharmakos", т.е. в сущности целительным средством; но это слово означает также "изверг", т.е. "некто извергнутый из человеческого общества" и, тем самым, избавляющий ее от скверны дезинтеграции). Противоречия и противодействия раздирают сообщество на части, тогда как жертва притягивает к себе разнонаправленные векторы насилия и словно впитывает его в себя. С помощью жертвоприношения обеспечивается "единодушие в насилии", и оно перестает быть разрушительным по отношению к сообществу. Благодаря жертвоприношению появляется различие между "законным" и "незаконным" насилием, и именно поэтому жертва обеспечивает мир внутри общности - состояние, которое не способен создать ни один смертный. Однако насилие как таковое "заразно". Поэтому его распространение похоже на распространение инфекции (в сущности, сама инфекция - это тоже насилие, нападение очень маленьких живых существ). Насилие способно вызывать подражание (мимесис) - положительное или отрицательное: кто-то становится проводником насилия, кто-то пытается противодействовать ему. Но все попытки овладеть насилием как таковым, не порождая нового насилия, остановить его распространение, не прибегая к жертвоприношению, проваливаются. Жирар различает некую изначальную заместительную жертву, которая выбирается чисто случайно, и ритуальную жертву, которая уничтожается для того, чтобы восстановить единодушие в сообществе. При этом ритуальная жертва должна быть похожа на изначальную, т.е. выбираться в соответствии с законами мимесиса. Само ритуальное повторение "миметического кризиса" и его разрешения необходимо потому, что первичное структурирование человеческого сообщества, как и все установления культуры, подвержено закону культурной энтропии, а это требует периодического повторения всего процесса. Таким образом, "миметический кризис" становится "Ж.К.", требующим нового жертвоприношения по той простой причине, что инерция действия изначальной жертвы заканчивается. Жирар считает, что жертвоприношение в качестве средства предотвращения эпидемии насилия было открыто, скорее всего, путем проб и ошибок. Точно так же поступает и медицина, пытаясь применить для лечения

неизвестной болезни все средства до тех пор, пока не будет найдено подходящее. Жертва должна быть чем-то внешним по отношению к данной человеческой общности и в то же время похожей на человеческие существа, не подлежащие принесению в жертву. Если в жертву приносится животное, то отличия очевидны, если же человек, то их трудно обнаружить. Поэтому обоснованной представляется точка зрения, согласно которой первыми жертвами были люди, но "непричастные" к обществу - пленные, рабы, неженатые юноши и незамужние молодые женщины. Главная трудность состояла в том, чтобы найти такую жертву, за которой не потянулся бы шлейф мести, т.е. ответного насилия. Человеческие жертвоприношения должны были дать умереть некоторой части для того, чтобы спасти целое. Заместительные жертвы появляются позже. Любопытно, что среди жертв мы находим первенцев, которых жертвовали сами родители. В связи с этим подчеркивается, что жертва традиционно связывалась с божеством и с сакральным. Ведь жертвоприношение всегда предполагает некоторое незнание, поскольку приносящие жертву люди не знают и не должны знать о роли насилия, равно как и о невиновности жертвы: в противном случае насилие не может быть единодушным. Поэтому именно божеству приписывается способность прекращать жертвоприношения: ему, и никому другому, эти жертвы и приносятся, следовательно, он вправе ими распоряжаться. Если же не признавать наличия такого божества (как, впрочем, и никакого божества вообще), то вся совокупность совершенно реальных ритуалов жертвоприношения должна считаться вращающейся вокруг полностью иллюзорных представлений. Имеющиеся исторические и этнографические данные убедительно свидетельствуют, по мнению Жирара, что жертвоприношения решают вполне реальную задачу, снимая напряжение и смягчая конфликты внутри человеческого сообщества. Жертва - это не заместитель того или иного индивида, это одновременно замещение и приношение всех членов сообщества всем членам сообщества, так что жертва оказывается, по сути дела, фетишизацией социальной целостности. Поэтому она защищает сообщество от его собственного насилия, впитывая в себя всю накопившуюся среди людей взаимную агрессию. В связи с этим Жираром рассматривается многообразие ритуалов жертвоприношения и вводится само понятие "Ж.К.". Подчеркивается, что мир и порядок во всех человеческих сообществах основываются на культурной дифференциации, т.е. на некотором первичном структурировании. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Итак, с одной стороны, жертва становится объектом почитания, поскольку "лечит" общность. С другой стороны, на нее направляется коллективное насилие. Жертва всегда имеет смысл очистительной жертвы, она на некоторое время избавляет человеческую общность от скверны насилия. Эволюция ритуалов жертвоприношения шла по пути все большего удаления заместительной жертвы от человека. Люди, животные, растения, неодушевленные предметы - таковы основные этапы этого развития. Но жертвоприношение всегда оказывается платой за формирование группового единства людей, оно является необходимым элементом сплачивающего ритуала, хотя и может объявляться, что жертва приносится ради других целей (например, ради будущего урожая). Жирар настойчиво подчеркивает, что мир и порядок во всех культурах основываются именно на культурной дифференциации, т.е. на некотором структурировании человеческого сообщества. Не различия, а их отсутствие вызывает сильнейшее соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Поэтому "Ж.К." - это кризис различий, т.е. процесс их прогрессирующего стирания и уничтожения. Человеческие право и справедливость, а также основанный на них порядок основываются только на четких различиях. В этом контексте Жираром рассматривается отношение

примитивных культур к близнецам, которое наиболее выразительно зафиксировано в так называемых близнечных мифах. Ведь близнецы - это идеальная модель сообщества с отсутствующими различиями. Поэтому примитивные культуры всегда видели в близнецах некоторую угрозу, считая их источником неизбежного насилия. Кроме того, появление близнецов - это всегда неожиданность, так как вместо одного ожидаемого члена сообщества, для которого уже приготовлена определенная социальная ячейка, появляется два или больше. Чаще всего близнецов просто убивали, чтобы устранить опасность в ее зародыше. Возможные и более "мягкие" варианты - оставление в живых только одного из близнецов. Однако, речь идет не о непосредственном убийстве, поскольку это создало бы цепь мести. Основная парадигма избавления от близнецов - вытеснение их за пределы сообщества, т.е. помещение их в такие условия, что они не могут не погибнуть. В тех культурах, где близнецам позволяют остаться в живых, они представляют собой один социальный персонаж, что также является способом отвести угрозу насилия, которое может распространиться на все сообщество. Возможен также вариант такой изоляции близнецов от общества, когда их ставят в привилегированное положение. В близнечных мифах все эти процессы в конечном счете приобретают облик истории "братьев-врагов", для обозначения которых используется также термин "двойник". Для более детального рассмотрения феномена "Ж.К." Жирар обращается к анализу трагедии Софокла "Эдип-царь". В тексте трагедии обнаруживается большое количество конфликтных ситуаций, которые могут быть охарактеризованы как разновидности "миметического кризиса", связанного с исчезновением различий между противниками. Именно с этих позиций рассматриваются преступления Эдипа - отцеубийство и инцест, в которых ищется исчезновение различий между вовлеченными в них людьми, а именно, между отцом и сыном. В отцеубийстве это обстоятельство вполне очевидно - отношения отца и сына сводятся к конфликту "братьев-врагов", в инцесте сын покушается на мать, т.е. на "объект", предназначенный для отца, тем самым снова превращая свое сыновнее отношение к отцу в борьбу "братьев-врагов". Мор, напавший на Фивы, имеет, согласно интерпретации Жирара, не только прямой, но и метафорический смысл. Это - символ распространения разрушительного насилия, порожденного преступлениями Эдипа. Мор представляет собой заразу насилия, угрожающую всему городу, что однозначно указывает на "Ж.К.". Поэтому все опять сосредоточивается на Эдипе, который несет ответственность за несчастья, обрушившиеся на Фивы, и тем самым оказывается потенциальной жертвой. Обвинения обращаются на него, потому что в ситуации "Ж.К." все виды желания, ненависти, все стратегии и иллюзии различий становятся тождественными друг другу, а это - бессознательное единодушие двойников. Хотя двойник, подчеркивает Жирар, обычно считается чем-то воображаемым, т.е. совершенно нереальным, речь идет о самой настоящей реальности. В ситуации "Ж.К." сообщество состоит именно из близнецов или двойников, что уподобляет насилие растущему снежному кому. Разрешение кризиса возможно только с помощью принесения жертвы, в качестве каковой и выступает Эдип. В свете полученных результатов Жираром рассматривается генезис мифов и ритуалов, понимание которого также опирается на теорию "Ж.К.": и мифы, и ритуалы считаются специфическими формами фиксации преодоления разрушительного насилия путем принесения жертвы. В этом же контексте анализируется происхождение и структура "священной монархии", и, в частности, инцест в семьях монархов как способ превратить претендента на власть в "виновного", т.е. в жертву. В целом же монарх считается жертвой, уничтожение которой отсрочено, так что вызываемый жертвой трепет обусловливает признание права на власть. Особое место в концепции Жирара занимает исследование оргиастических культов, осуществленное на примере культа Диониса. В связи с этим рассматриваются такие

праздники, которые оборачиваются несчастьем. Образцом для анализа служит трагедия Эврипида "Вакханки". В вакханалии налицо исчезновение всех различий, характерное и для трагедии "Эдип-царь". Начинаясь как идиллическое действо, вакханалия превращается в кровавый кошмар. Как известно, Фивы не хотели признавать Диониса богом, за что он поразил фиванок безумием и тем самым превратил в вакханок. Фиванский царь Пенфей, также не желавший утверждения в его городе культа Диониса, пожелал, спрятавшись, увидеть оргии вакханок своими глазами. Для этого он переоделся в женское платье, но женщины заметили его и, приняв за дикого зверя, растерзали. Так праздник превратился в несчастье, и это, согласно Жирару, типичный "Ж.К.", ведущий праздник к его истокам - взаимному насилию. Стирание половых различий в переодевании Пенфея имеет результатом трагедию на празднике любви и плодовитости. Но трагедия Эврипида фиксирует также стирание различий между людьми и животными, поскольку безумные вакханки приняли Пенфея за дикого зверя. Более того, стираются различия даже между богом и человеком, между Дионисом и Пенфеем, так что они, согласно интерпретации Жирара, превращаются в "братьев-врагов" или двойников. Ведь Пенфей, прикидываясь вакханкой, противостоит Дионису и одновременно одержим им, т.е. оказывается охваченным тем насилием, которое делает все вещи и существа неотличимыми друг от друга. Поэтому убийство Пенфея становится разрешением "миметического кризиса" и одновременно явлением сакрального, в результате чего культ Диониса воцаряется в Фивах. Тем самым "религиозное" и "сакральное" обнаруживают свой сугубо практический смысл. Явление сакрального означает отделение насилия от людей, и, поскольку насилие теперь приписывается божествам, люди освобождаются от подозрений в отношении самих себя. На примере культа Диониса выявляется и процесс превращения двойников в чудовищ, т.е. в существ, совмещающих в себе божественные, человеческие, животные и вещные качества, так как желание, перейдя определенный порог мимесиса, желает уже не объект, а модель-соперника. Это приводит к удвоению всех различий и их смешению, что, собственно, и характеризует чудовище. По принципу удвоения и смешения различий построены, согласно Жирару, и ритуальные маски. Выводом всех предшествующих рассуждений оказывается положение о том, что сакральное представляет собой определенную метаморфозу насилия, которое отделяется от людей в качестве его носителей (субъектов) так, что возникает иллюзия его не только независимого, но и в некотором смысле первичного по отношению к людям существования. В этом причины амбивалентности всякой жертвы, "излечившей" дезинтегрированную общность тем, что она, став объектом коллективного насилия, впитала его в себя и именно благодаря этому стала не только проклятой, но и священной. Вместе с тем, по Жирару, сакральное может быть понято как совокупность таких норм поведения, которое препятствует возвращению разрушительного насилия. Следовательно, разрушительное насилие нейтрализуется и вытесняется с помощью самого же насилия, что превращает его из разрушительного в "обосновывающее", творческое. Поэтому в трагедии Эврипида убийство Пенфея, т.е. сосредоточение и разрядка коллективного насилия на жертве совпадает с явлением сакрального, т.е. победой Диониса. Интерпретация древнегреческих трагедий и лежащих в их основе мифов служит Жирару отправной точкой критики "Эдипова комплекса" и фрейдизма в целом, которая, однако, не ведет к полному отрицанию научной ценности психоанализа. Особое внимание при этом уделяется анализу книги Фрейда "Тотем и табу". С аналогичных позиций конструктивной критики рассматривается и понимание Леви-Строссом структуры брачных отношений у примитивных народов. Специальное внимание Жирар уделил анализу конкретных форм жертвенного замещения. В этом контексте им детально рассматриваются понятия богов, мертвых и детализируется представление о

сакральном. Жирар полагал возможным отстаивать идею единства всех ритуалов, в основе которых им усматривается их связь с "Ж.К.", и механизмами его разрешения. Концепция "Ж.К." нашла детальное освещение также и в сочинении Жирара "О сокровенном от создания мира", представляющем собой запись его бесед с двумя коллегами, задающими вопросы, а также выступающими с возражениями, уточнениями и комментариями. В качестве названия книги использованы слова Иисуса Христа (Мф. 13:35), которым Жирар дает трактовку в контексте общей концепции мимесиса и "миметического кризиса". Разрешение этого кризиса с помощью жертвоприношения, утрачивая свою благотворную инерцию, превращает его в "Ж.К.", т.е. кризис равновесного состояния, достигнутого с помощью жертвы. "Сокровенным от создания мира" считается именно механизм жертвенного замещения, который "лечит" человеческую общность лишь до тех пор, пока остается скрытым от ее членов и не осознается ими. В первой части книги, озаглавленной "Фундаментальная антропология", рассматриваются, прежде всего, вопросы антропогенеза и становления человеческой культуры. Отправной точкой рассмотрения является анализ "жертвенного механизма" в качестве основания сферы "религиозного". В этом контексте выявляются особенности мимесиса и его связь с насилием, подчеркивается антимиметический смысл всех запретов культуры. Воспроизводятся основные моменты теории "Ж.К.", согласно которой принесение жертвы превращает ситуацию "все против всех" в ситуацию "все против одного". Это делает насилие уже не разрушительным, а обосновывающим, тогда как жертва становится сакральной. Далее теория "религиозного" применяется к исследованию становления культуры и ее институций. В частности обращается особое внимание на взаимосвязь монарха и божества. Монарх, согласно Жирару, - это жертва, освобождающая человеческое сообщество от всякой ответственности, жертва пассивная, но создающая иллюзию активности и всемогущества, поскольку жертве всегда приписываются сверхчеловеческие свойства. Для этого будущий монарх сначала делается жертвой: он должен быть либо гонимым, либо на него публично возлагается вина за многие реальные и мнимые преступления. Отчетливые следы такого превращения в преступника и, стало быть, в жертву сохранились во всех ритуалах возведения на престол. Если же принесение созданной таким образом жертвы отсрочить, то это превращает ее в монарха, приобретшего власть и суверенитет исключительно как прямое следствие сверхчеловеческих свойств всякой жертвы и ее социокультурного престижа, вызывающего у сообщества ужас почитания. В итоге реальное принесение в жертву монарха, воплощающего в себе власть внутри сообщества, становится почти невозможным. Более того, отсрочка жертвоприношения - исток и тайна всякой власти, которая изначально может быть только сакральной. Если же жертва, воплощающая в себе коллективное насилие, уже принесена, то она вытесняется за пределы сообщества и превращается в божество. В случае монарха в силу имманентности процесса возможно точное повторение превращения в жертву и отсрочки жертвоприношения. Напротив, божество находится за пределами сообщества, а потому точное повторение изначального жертвенного замещения невозможно. Это ведет к идее производства сакрального в меньших количествах с помощью замещения ритуальными жертвами, к представлению о возможности роста божества и, следовательно, о необходимости его кормления, а последнее совершенно неправильно, как убежден Жирар, толкуется в качестве сути акта жертвоприношения. Таким образом, монарх и божество - два различных способа разрешения "Ж.К.", но в случае монарха доминирует то, что предшествует жертвоприношению, а в случае божества - то, что происходит после жертвоприношения. Не только монарх является "живым божеством", но и божество является "мертвым монархом". На основе проделанного анализа предпринимается

попытка наметить контуры нетрадиционной теории антропогенеза. И здесь важнейшие положения выдвигаются в связи с понятием "мимесиса присвоения". Способностью к такому мимесису обладают не только люди, но и многие другие живые существа, в особенности, млекопитающие. Однако современная наука о человеке уделяет мало внимания этой способности, хотя именно понимание ее сути, как считает Жирар, позволяет понять многие механизмы антропогенеза в качестве средств нейтрализации именно миметического соперничества. Углубление такого соперничества и его "жертвенное" разрешение разрушили основанные на инстинктах формы доминирования и обусловило переход к собственно человеческим отношениям внутри группы. Таким образом, человек, согласно Жирару, отличается от всех прочих живых существ лишь двумя особенностями: предельным развитием миметических способностей и умением разрешать "миметический кризис" с помощью жертвоприношения. В частности, это вызвало переход от периодического возникновения сексуального возбуждения к той форме специфически человеческой сексуальности, которая не зависит от смены времен года, что потребовало новых механизмов регуляции поведения. Распространение и утверждение этих новых механизмов также опирается на способность к мимесису. Именно со страхом перед разрушительным мимесисом связываются и сексуальные запреты, и принцип обмена, на котором основываются "экономические отношения". Ведь "миметический кризис" - это определенная форма символического обмена, превращающая его участников в "братьев-врагов" и тем самым взрывающая сообщество изнутри. Поэтому, к примеру, заключение брака и обмен материальными ценностями имеют одну и ту же структуру, определяемую "мимесисом присвоения": все мужчины могут хотеть вступить в брак с одной и той же девушкой, все члены сообщества могут хотеть обладать одной и той же вещью в качестве "материальной ценности". Однако ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает себе брачного партнера за пределами своей локальной группы, если может найти его внутри ее. Точно так же ни одно живое существо, кроме человека, не выбирает предмет для удовлетворения своей потребности дальше, если оно может завладеть точно таким же предметом, находящимся ближе. Следовательно, делает вывод Жирар, лишь опасность возникновения "миметического кризиса" может привести к господству принципа обмена. Вполне очевидно, что запрет инцеста и экзогамия выполняют функцию очищения сообщества от разрушительного мимесиса, тогда как принцип товарообмена представляется выполняющим некую "чисто экономическую" функцию, хотя на деле обе эти функции, в принципе, не отличаются друг от друга, поскольку имеют одну и ту же цель. Лишь жертва кладет конец "борьбе и шуму", на смену которым приходят мир и тишина, что по контрасту привлекает внимание к новому порядку и к жертве как его основе. Поскольку люди хотят продолжать жить в мире, они продолжают говорить на языке сакрального. Все первичные виды человеческой деятельности, считает Жирар, - это манипулирование со знаками жертвы. Даже язык и письмо в качестве систем символического обмена представляют собой поиск жертвы. И приходит момент, когда знаки начинают маскировать изначальную жертву. Поэтому язык, считает Жирар, мог сформироваться только в ритуале из тех эмоционально насыщенных нечленораздельных звуков, которые сопровождали "Ж.К." и которые ритуал также должен был воспроизводить, поскольку они сопровождали и обусловливали спасительное для сообщества коллективное уничтожение жертвы. В ритуальной практике эти нечленораздельные звуки начали обретать ритм и упорядочиваться в качестве непременных элементов танцевальных движений вокруг воспроизведения акта жертвоприношения. Такое артикулирование нечленораздельных звуков стало возможным, по Жирару, потому, что в ходе ритуала все фазы "Ж.К." повторяются в атмосфере разрядки и мира, и первые

элементы языка во всех человеческих культурах - имена сакрального. Только затем начинается развитие и шлифовка тех человеческих качеств, которые объединяются названием "разум". Жертвоприношения обусловливают и структурирование первичных знаковых систем. Традиционно считается, что всякий знак существует внутри системы, так что для начала необходимо, по меньшей мере, два знака, обозначающих друг друга. Но в условиях "Ж.К." реализуется другая, динамическая модель. Речь идет об исключении во время возникновения, о единстве, возникающем из хаотической массы, т.е. о модели жребия, соответствующей произвольности и случайности выбора изначальной заместительной жертвы. "Ж.К." имеет, согласно Жирару, четыре фазы, и они соответствуют четырем типам такого элемента всех человеческих культур, как игра: игры подражания, игры состязания, игры головокружения, игры случая (по классификации французского ученого Р.Кайюа). Связь первых двух типов игры с углублением "Ж.К." вполне понятна, "игры головокружения" возникают как воспроизведение с помощью физических упражнений тех состояний, в которых появляются колышущиеся и двоящиеся образы двойников, а "игры случая" являются бледным отблеском процедуры случайного выбора заместительной жертвы. Азартные игры возникают именно на основе забвения сути и серьезности последней фазы "Ж.К.". Поэтому, считает Жирар, не ритуал возник из игры, а наоборот, все игры возникли из ритуалов, воспроизводящих "Ж.К." и его разрешение. Такой подход влечет за собой необходимость подвергнуть анализу структуру мифов, в которых не могли не запечатлеться следы первичных жертвоприношений. Жирар выдвигает тезис, согласно которому все мифы в закамуфлированной форме описывают превращение разрушительного насилия в обосновывающее, что всегда обусловливается принесением жертвы. Более того, главной задачей мифов считается именно камуфлирование "обосновывающего линчевания", и в свете этого вывода подвергается серьезной критике концепция мифологии, выдвинутая Леви-Строссом. В связи с анализом мифологии Жираром рассматриваются так называемые "тексты преследования", которые встречаются уже в европейском средневековье. Их возникновение было обусловлено массовыми бедствиями, например, эпидемиями чумы. Все первичные "тексты преследования" имеют одну и ту же структуру: констатируется, что сообщество переживает кризис, выражающийся в триумфе беспорядка, насилия и смерти; провозглашается необходимость массового насилия по отношению к "источнику зла" (евреи, чернокожие, этнические меньшинства, сословия и социальные классы, иностранцы, либералы и т.д. и т.п.); такое насилие признается очищением сообщества от источника зла. Структура "текстов преследования" в точности аналогична структуре мифов. Существенно, однако, что в тех обществах, где господствует живая мифология, нет "текстов преследования", а там, где легитимно существуют "тексты преследования", нет мифологии. Этим объясняется сентиментальное влечение современного неопримитивизма к древности, т.е. к тем временам, когда якобы не было преследований, травли и царила совершеннейшая гармония. Такая идеализация прошлого свидетельствует и о непонимании того, что на самом деле скрывают мифы, и об утрате способности их создавать. Характернейшая черта ветхозаветных мифов, по Жирару, - непоколебимая уверенность в невиновности жертвы, что подчеркивает случайность ее выбора и делает весь механизм жертвоприношения неэффективным. Иисус Христос окончательно раскрыл суть этого механизма, и с тех пор у человечества нет традиционного средства разрешения "миметического кризиса". Единственным способом предотвращения войны "братьев-врагов" оказывается отказ от насилия как такового. В связи с этим Жираром различается "жертвенное" и "нежертвенное" прочтение христианства. Речь идет о различении между традиционным пониманием крестной смерти Иисуса Христа в качестве заурядного жертвоприношения и,

соответственно, отказом от самого принципа взаимности (воздаяния), т.е. от разрушительного мимесиса и, следовательно, насилия. В свете этого общего различения анализируются "жертвенное" и "нежертвенное" прочтения новозаветных текстов. Изложенная концепция служит Жирару методологическим основанием особого метатеоретического рассмотрения западноевропейской метафизической традиции в свете проблемы насилия. Принимая хайдеггеровскую интерпретацию метафизики, он считает ее для современности высшей точкой самой метафизической традиции, а в стремлении преодоления метафизики видит более широкий контекст - неявную критику всей культуры, построенной на "обосновывающем" насилии. В качестве пробного камня своего анализа избирается сравнение концепций Логоса у Гераклита и у апостола Иоанна. Поскольку не только мифология, но и философия считается сколком "религиозного", то философия также стирает следы коллективно-насильственного механизма разрешения "миметического кризиса", так что понятие бытия в свете такого понимания оказывается своеобразным отблеском сакрального в качестве сгустка насилия (именно это обстоятельство, по Жирару, придает привлекательную двусмысленность и загадочное очарование рассуждениям Хайдеггера о бытии и его забвении, равно как и определяет смысл одного из основных элементов теории деконструкции Деррида - понятия следа). Как известно, Хайдеггер толкует Логос у Гераклита как "собирание" разнородного, и Жирар считает, что возникающее единство противоположностей описывает некоторую насильственно собранную целостность, структурируя мышление в соответствии с социокультурным насилием. С точки зрения Жирара, за действительно пронизывающим гераклитовский Логос насилием скрывается сакральное, связывающее двойников и препятствующее их взаимному уничтожению. В случае же Логоса, который "был в начале" и который "был у Бога" и "был Богом" (Ин. 1:1), Хайдеггер, как убежден Жирар, совершенно не прав. Хотя эти два Логоса принципиально различны, Хайдеггер видит в обоих только одно: в первом - насилие, исходящее от свободных людей, а во втором - насилие, которое претерпевают рабы. Хайдеггеровская интерпретация, следуя идеям Ницше, превращает Бога в восточного деспота, а иудео-христианство - в выражение рабского мышления, предназначенное, в свою очередь, для рабов. В результате Новый Завет прочитывается сквозь ветхозаветные очки, и отношения между Богом и человеком всего лишь воспроизводят гегелевскую схему "господина" и "раба". Между тем, если Отец таков, каким его описывает Сын, то Логос (Слово) Сына - это Логос Отца, который призывает людей стать во всем подобными Отцу, причем это не простая передача бюрократического приказания через Сына, а именно призыв. Логос апостола Иоанна чужд каким-либо проявлениям насилия, он вытеснен из сообщества ("пришел к своим, и свои Его не приняли". - Ин. 1:11) и вытеснен именно потому, что в нем открывается истина насилия. В Ветхом Завете божество еще манипулирует людьми и вытесняет их (изгнание Адама и Евы из рая), тогда как в евангелии от Иоанна люди вытесняют божество. Не находя различия между двумя Логосами, Хайдеггер, констатирует Жирар, не сознавая этого, открывает, что господствующее понимание христианства до сих пор остается "жертвенным". Именно поэтому Хайдеггер считает, что всякое западное мышление является по своему происхождению и природе греческим, и никакого особого "христианского мышления" просто не существует. Как следствие этого выясняется, что мышление Хайдеггера не может быть настоящим завершением метафизики (философии), на что он амбициозно претендует: не проводя различия между двумя Логосами, он не видит истины и конца насилия. Хайдеггер, который, по убеждению Жирара, должен быть прочитан в свете "фундаментальной антропологии" (как, впрочем, и вся западноевропейская метафизическая традиция), все еще занимается философией в качестве сколка "религиозного", т.е. скрывает "обосновывающее" насилие. Но,

освобождая философию от псевдохристианских завалов, Хайдеггер, как считает Жирар, участвует в деле Откровения, завершая "жертвенное" прочтение христианства и, тем самым, обозначая начало перехода к новому типу культуры. Третья часть книги называется "Межличностная психология", хотя слово "межличностный" не исчерпывает смысла неологизма "interdividuel" (т.е. "распределенный между частями", "причастный"). Неологизм, созданный с помощью замены приставки "in" на приставку "inter", указывает на первичность связей и отношений и противопоставляется утвердившемуся в большинстве языков аналогу слова "individuel", которое означает не только "индивидуальный", "личный", но и "неделимый", "замкнутый в себе". Изложение начинается с детализации процессов мимесиса по мере их усложнения - от элементарного миметического желания до структуры "двойного зажима". С самого начала вся культура - в явном противостоянии гуманистической и просветительской традиции - объявляется всего лишь продуктом канализации разрушительных миметических процессов экономическими и технологическими средствами. При этом большое внимание уделяется анализу взаимоотношений между двойниками, из которых уже в христианскую эпоху состоит сообщество в условиях предельного развития миметических процессов, и на этой основе выдвигается нетрадиционное понимание сущности психотических состояний и безумия. Важнейшим положением оказывается постулат о неразрывной связи двойников, их "причастности" друг другу, т.е. об их межличностном взаимодействии как исходном пункте анализа. В самом деле, если каждый подражает каждому, то в такой системе с обратной связью субъект последовательно занимает все возможные позиции, а по мере ускорения чередования позиций занимающие их субъекты становятся неотличимыми друг от друга, и возникают двойники. Правда, сами участники процесса видят исключительно свои отличия друг от друга, но взгляду извне открывается их полное тождество. Двойник - не просто галлюцинация, появляющаяся у участника ситуации и открывающаяся его "взгляду изнутри" лишь вследствие психического расстройства, а самая настоящая реальность, способная, однако, в соответствии с законами жизни системы открываться именно в галлюцинаторных процессах. Двойники - это в действительности взаимность миметических отношений. По мнению Жирара, то, что считается галлюцинацией двойника, представляет собой столкновение двух индивидов в воображении одного из них, перешедшего некоторый порог интенсивности мимесиса в силу своих психофизических особенностей. Будучи реальными двойниками, эти индивиды стремятся избежать друг друга, но без видимого успеха по причине разрушения механизмов жертвенного замещения, и у одного из них дают сбой некие защитные механизмы. Тем не менее подлинной галлюцинацией является не двойник, а отличия, и объявление последней реальности двойника простой видимостью представляет собой спасительную хитрость человека, не желающего признавать свою полную тождественность другим людям. Таким пониманием обусловливается критика психиатрии, считающей больного разновидностью монады, тогда как психическое расстройство у одного человека должно быть понято как результат определенного отношения с окружающими его людьми, которое выступает в виде сложных символических систем. Ведь в обществах, которые не осуществляют жесткой фиксации места индивидов по рождению или каким-либо иным признакам (а именно таким является современное общество), стабильность общественного целого зависит от духа конкуренции, что приводит к уже описанному чередованию позиций. По отношению к отдельному человеку это может выражаться и действительно выражается в маниакально-депрессивном психозе. Далеко не случайно наиболее часто он встречается у представителей профессий, зависящих от коллективных реакций и общественного мнения - политиков, актеров, художников, писателей и т.д.

Симптоматично и то, что европейская литература, начиная с 19 в., переполнена произведениями великих психопатических авторов, пытавшихся обратить внимание своих современников на существенные события вокруг них, которым, однако, эти современники так и не пожелали уделить никакого внимания. Напротив, потомки преувеличивают важность этих событий и превращают всю ситуацию в идеологию, главным компонентом которой оказывается возмущение неспособностью современников распознать гения, оказавшего им великую честь говорить с ними. В результате желание, как подчеркивает Жирар, ведет к психозу, безумию и даже смерти, если нет жертвенного механизма, ведущего к "разуму". Тем самым становятся более конкретными связи между разумом и безумием. Быть разумным - значит выйти из-под власти чар двойника и обрести способность обладать реальными объектами, оказывать на них воздействие. Быть безумным - значит позволить моделям мимесиса полностью поглотить себя, поддаться исходящему от них очарованию насилия и, тем самым, попасть под власть двойника. Такая трактовка объясняет также механизмы одержимости и гипноза. В самом деле, модели-соперники, неразрывно связанные друг с другом, соединяют в себе, не считая это галлюцинацией, все различия. В результате они превращаются в "чудовищных двойников", и чудовищность обнаруживает себя одновременно в данном субъекте и вне его (в двойнике), а это разрушает все барьеры между "внутренним" и "внешним". Поэтому в определенных ситуациях субъект чувствует себя пронизанным существом - духом, божеством, другим человеком и т.д., - осаждающим его извне и одновременно находящимся внутри, что позволяет ему свободно проникать в самые глубины души. Эффект "двойного штурма" означает, что желание попадает в ловушку модели-соперника, а "чудовищный двойник" занимает место всего того, что привлекало и очаровывало соперников на предыдущих этапах "миметического кризиса". Он замещает собой то, что каждый из соперников хочет одновременно присвоить и разрушить, воплотить и изгнать. Это, по Жирару, и есть суть состояний "вдохновения", "наития", "водительства духа" и "одержимости", находясь в которых субъект выступает одновременно и в единственном, и во множественном числе, что весьма характерно также для истерического мимесиса и транса, в том числе гипнотического. В свете полученных выводов им более детально анализируются связи между мимесисом и человеческой сексуальностью. Основным принципом этого анализа является тезис Жирара о том, что у людей сексуальность подчинена законам мимесиса, а не наоборот. Прежде всего на этой основе дается оригинальное истолкование происхождения и сути мазохизма. Согласно Жирару, мазохизм представляет собой результат особой интерпретации самим индивидом своих прошлых неудач, возникших из столкновения (совершенно не обязательно в сексуальной сфере) с такими моделями-соперниками, которые стали для него непреодолимым препятствием. Тогда этот индивид обращает связь между моделью и препятствием. В нормальном случае "миметического кризиса" модель хотя и является препятствием, но требует постоянного преодоления. Для мазохиста непреодолимое препятствие становится моделью, причем моделью доминирующей и даже единственной. В результате такой человек перестает ценить то, что можно преодолеть. Напротив, высшей ценностью для него становится все то, что его подавляет. В конечном счете такая ориентация переносится в сферу сексуальных отношений, где и обнаруживается наиболее явно. В аналогичном ключе анализируются также другие формы отклоняющегося сексуального поведения и, в особенности, гомосексуализм. Большое внимание уделяется критике психоанализа Фрейда, отношение к которой у Жирара является двойственным. С одной стороны, он признает гениальность Фрейда как наблюдателя, с другой - не разделяет большинство основоположений его доктрины. Заключительные страницы книги посвящены рассмотрению ситуации

в современной культуре, в "полицентризме" которой Жирар усматривает межличностные миметические взаимосвязи двойников, не находящие разрешения. Подчеркивается, что в современной культуре до сих пор не осмыслена возможность и необходимость "нежертвенного" прочтения христианства в условиях, когда человечество стоит перед угрозой всеобщего уничтожения своими собственными силами. (См. также Жирар, "Козел отпущения".)

А. И. Пигалев

ЖЕСТ - пластико-пространственная конфигурация телесности (см. Телесность), обладающая семиотически артикулированной значимостью. Выступает универсально распространенным коммуникативным средством (как показано психологами, при диалоге более 80% информации поступает к собеседникам посредством визуального канала). В контексте художественной традиции, конституирующей свою систему средств художественной выразительности на основе конфигурации человеческого тела (театр, кино, пластика, скульптура и т.п.), Ж. выступает в качестве базового инструмента создания художественной образности, в силу чего феномен Ж. оказывается в фокусе внимания философских концепций художественного творчества, обретая особую значимость в рамках модернизма и постмодернизма (см. Модернизм, Постмодернизм), трактующих Ж. в качестве своего рода текста. В ряде философских концепций, фундированных презумпциями метафизики, феномен Ж. подвергается онтологизации (см. Метафизика). Так, например, в трактовке Бергсона конституируемый на основе "жизненного порыва" Ж. обретает статус универсального способа бытия предметности: "Представим себе жест - поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность - в случае волевого усилия - быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи" (см. Жизненный порыв). Ж. как культурный феномен имеет двоякий статус, выступая как: 1) устойчивый в данной культурной традиции и осваиваемый в процессе социализации знак, обладающий стабильной семантикой (например, вытянутая вперед рука с поднятым вверх большим пальцем в римской традиции означает требование сохранить гладиатору жизнь, в западно-европейской - адресуемую проезжающему автомобилисту просьбу взять в попутчики, в восточно-славянской - сообщение, что все "О'К"); 2) ситуативно значимый способ выражения, семантика которого не является константной, но конституируется в конкретном контексте, что предполагает определенные встречные усилия адресата и адресанта данного Ж. в режиме "понять - быть понятым" (как, например, писал С.Красаускас применительно к графически изображаемому Ж., "...графика должна дать зрителю импульс и оставить простор"). Отличие культурного статуса Ж. в первой и второй его версии становится очевидным при сравнении, например, западной и восточной традиций танцевального искусства: так, применительно к европейскому балету Г.Уланова писала о том, что в танце нет фиксированно определенных движений, которые конкретно означали бы "я ухожу" или "я люблю", но весь рисунок танца в целом должен вызвать у зрителя определенные эмоции, соответствующие этим состояниям; что же касается индийской традиции танца, то она, напротив, в своем фиксированном семиотизме позволяет актеру "протанцовывать" для зрителя главы из "Рамаяны"). Ж. во втором его понимании подлежит не простому декодированию, опирающемуся на принятую в той или иной традиции систему символизма, но

своего рода дешифровке, в ситуации которой шифровой ключ, предполагаемый адресантом, не известен адресату изначально, но должен быть им реконструирован в ходе герменевтической процедуры по отношению к Ж. - Ж. понимается в данном случае в качестве текста, артикулированного отнюдь не только рационально: по оценке С.Эйзенштейна, кинотекст должен рассматриваться "не как изображение, а как раздражитель, производящий ассоциации, вызывающий достройку воображением... чрезвычайно активную работу чувства". В контексте модернистских интерпретаций искусства феномен Ж. рассматривается в контексте заложенной дадаизмом парадигмы антивербализма (см. Дадаизм), в рамках которой внеязыковая, внелогическая и внедискурсивная сфера осмысливается как сфера индивидуальной свободы, не скованной универсализмом - ни в плане субъективной общеобязательности, ни в плане темпорального универсализма ("уважать все индивидуальности в их безумии данного момента" у Т.Тцары). Свобода творчества мыслится Х.Баллем как обретаемая посредством отказа от сложившейся системы языка ("я не хочу слов, которые были изобретены другими") и языка как такового ("во все ли наш язык должен совать свой нос? Слово, слово, вся боль сосредоточилась в нем, слово... - общественная проблема первостепенной важности"). Дадаизм не только видит своей "целью ни много ни мало, как отказ от языка" (Х.Балль), не только практически культивирует Ж. на своих "вечерах гимнастической поэзии", но и формирует ориентацию искусства на Ж. как на фундаментальное средство художественной выразительности, обеспечивающее искусству подлинность образа благодаря своей сопряженности с подлинностью телесности (см. Тело, Телесность): "флексии скользят вниз по линии живота" (Т.Тцара). В концепции "театра жестокости" А.Арто Ж. трактуется в качестве акцентированно доминирующего средства выразительности. Эта установка мотивируется А.Арто тем, что слово как таковое есть лишь символ, не столько выражающий, сколько замещающий собою обозначаемый предмет, и в силу этого, "преодолеть слово - значит прикоснуться к жизни" (А.Арто). Согласно А.Арто, традиционный западный театр всегда мыслился как "театр слова": "театр Слова - это всё, и помимо него не существует никаких иных возможностей; театр - это отрасль литературы, своего рода звуковая вариация языка", - более того, "даже если мы признаем существование различий между текстом, произнесенным на сцене, и текстом, прочитанным глазами, даже если мы поместим театр в границы того, что появляется между репликами, - нам все равно не удастся отделить театр от идеи реализованного текста" (А.Арто). Между тем, согласно А.Арто, эта имплицитная презумпция западной театральной эстетики может и должна быть подвергнута рефлексивному анализу: вполне уместно "задаться вопросом, не наделен ли театр своим собственным языком". Таким языком является (или, по крайней мере, должен являться) язык Ж.: "сфера театра вовсе не психологична, она является пластической и физической". Собственно, по мысли А.Арто, происшедшее в европейской традиции "разделение аналитического театра и пластического мира представляется нам бессмыслицей. Нельзя разделять тело и дух, чувства и разум". Согласно концепции "театра жестокости", "слова мало что говорят духу, но пространственная протяженность и сами объекты говорят весьма красноречиво" (А.Арто). Именно и только "посредством активных жестов" театральное действо способно "объективно выражать тайные истины" (А.Арто). Таким образом, концепция "театра жестокости" являет собой "физическую, а не словесную идею театра, которая как бы сдерживает театр в границах того, что может происходить на сцене, независимо от написанного текста", - в этом смысле "театр жестокости" практически заменяет собою "тот тип театра, каким мы его знаем на Западе, театра, частично связанного текстом и оказавшегося ограниченным таким текстом". Базовым средством художественной выразительности (в точном смысле этого слова: выразительности как противостоящей непосредственной

изобразительности - см. Экспрессионизм) выступает в таком театре именно Ж. как инструмент телесности. Аналогично А.Арто, А.Жарри полагал, что "актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли". В качестве своего рода встречного семантического вектора в трактовке Ж. выступает концепция А.Юберсфельд, в рамках которой тело актера выступает как тотальный Ж., конституирующий своего рода "письмо тела" и не имеющий иной формы бытия, помимо знаковой: "наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать письмо тела" (см. Письмо). Безусловно, речь идет "не о том, чтобы вовсе подавить слово в театре", но лишь о том, чтобы "изменить его предназначение, и прежде всего - сузить его область, рассматривать его как нечто иное, а не просто как средство привести человеческие персонажи к их внешним целям" (А.Арто). Этим иным выступает, по А.Арто, метафизическая сущность слова (слов), которая позволяет "воспринимать речь в универсальном плане как жест" (см. Метафизика). По формулировке А.Арто, "театр может силой вырвать у речи как раз возможность распространиться за пределы слов, развиться в пространстве... Здесь включается - помимо слышимого языка звуков - также зримый язык объектов, движений, положений, жестов, - однако лишь при том условии, что их смысл, внешний вид, их сочетания, наконец, продолжены до тех пор, пока они не превратятся в знаки. А сами эти знаки не образуют своего рода алфавит". Таким образом, речь идет о "существовании... пространственного языка - языка звуков, криков, света, звукоподражаний...". Именно в этом плане речь, понятая в качестве своего рода вербального Ж., и обретает в контексте театрального действия "свою главную действенность" - "как сила, отделяющая материальную видимость, отделяющая все состояния, в которых замирает и пытается найти успокоение дух". В этом отношении "театр жестокости" никоим образом не предполагает, что произнесенное слово будет услышано зрителем - услышано в классическом смысле этого слово, предполагающем герменевтическую процедуру понимания исходного смысла вербальной семантики. Театр, ориентированный на Ж., может быть рассмотрен, в терминологии Ницше, скорее в качестве дионисийского, нежели в качестве аполлоновского: "дионисически настроенный человек, так же как и оргиастическая масса, не имеют слушателя, которому они могли бы что-нибудь сообщить, в то время как именно его и требует эпический рассказчик и вообще аполлоновский художник" (Ницше). В сущности, при переориентации театра со слова на Ж. "речь... идет не столько о создании некой безмолвной сценической площадки, сколько о такой сцене, гул которой еще не успел затихнуть и успокоиться в слове" (ср. у Р.Барта: "гул - это шум исправной работы"). Анализируя концепцию Ж. А.Арто, Деррида отмечает, что фактически "слово - это труп психической речи", - вот почему, "обратившись к языку самой жизни" (Деррида), нам следует обрести "речь, существующую до слов" (А.Арто). В этом отношении театр Ж. уделяет большое значение такому феномену, как ономатопея (от мифов об ономатотете - творце имен): по оценке Деррида, А.Арто конституирует своего рода "глоссо-поейсис" - "и не подражательный язык, но и не сотворение имен , который подводит нас к черте, где слово еще не родилось, когда говорение уже перестало быть простым криком, но еще не стало членораздельной речью, когда повторение и, стало быть, язык как таковой". Модернистская концепция Ж. во многом послужила предпосылкой формирования как постмодернистской трактовки языка искусства (см. Язык искусства), так и постмодернистской концепции телесности - см. Телесность, Тело, Тело без органов. Кроме того, в модернистской концепции Ж. эксплицитно артикулируются многие идеи, впоследствии обретшие фундаментальный статус в рамках постмодернистской парадигмы. К таким идеям могут быть отнесены: 1) идея отказа метафизического понимания слова, т.е. автохтонной и имманентной прозрачности вербальной семантики, фундированной презумпцией светящегося в

словах Логоса (см. Логоцентризм, Метафизика, Постметафизическое мышление). По ретроспективной постмодернистской оценке, если в контексте "театра жестокости" А.Арто вербальные структуры практически превращаются в Ж., то "в этом случае логическая и речевая установка, с помощью которой слову обычно обеспечивается рациональная прозрачность, когда оно покрывается странной оболочной, как раз и придающей ему незамутненность, так что сквозь его истонченную плоть начинает просвечивать смысл, - эта установка либо сводится на нет, либо оказывается в подчиненном положении; уничтожая прозрачность, мы тем самым обнажаем плоть слова, его звучание, интонацию, его внутреннюю силу, позволяем зазвучать тому воплю, который членораздельный язык и логика еще не успели до конца остудить" (Деррида); 2) идея интерпретации предмета интереса театра в качестве индивидуального, которая направлена против вытеснения из сферы театрального действия неповторимо индивидуального, принципиально единичного - как не подчиненного логике универсализма, а потому воспринимаемого метафизическим мышлением как атрибутивно иррациональное (см. Идиографизм). По оценке Деррида, осуществляя переориентацию театра от парадигмы вербализма на парадигму Ж., мы тем самым "высвобождаем тот подавленный жест, который таится в недрах всякого слова, то единичное, неповторимое мановение, которое постоянно удушается идеей общего, заложенной как в абстрактном понятии, так и в самом принципе повтора" (Деррида); 3) идея ситуативности жестовой семантики, которая понимается не в качестве жестко фиксированной, но в качестве контекстно-ситуативной, подлежащей дешифровке со стороны субъекта восприятия, что предполагает интерпретационный плюрализм, открывающийся для зрителя в отношении театрального действия. Данная идея во многом созвучна постмодернистской идее "означивания", в рамках которой интерпретация понимается релятивно-плюралистическая, программно версифицированная процедура генерации (не реконструкции) смысла как такового (см. Означивание, Интерпретация, Эксперимеитация); 4) идея отказа от презумпции тотального детерминационного доминирования в ткани театральной постановки авторского замысла: как писал А.Арто, "если автор - это человек, владеющий словесным языком, а постановщик - его раб, то вся проблема сводится к простому словоупотреблению". В рамках традиционного театра "согласно смыслу, придаваемому обычно выражению "постановщик", - этот человек является не более чем ремесленником, "переработчиком", своего рода толмачем, навеки обреченным переводить драматические произведения с одного языка на другой" (А.Арто). В силу этого "постановщик будет вынужден постоянно тушеваться перед автором до тех пор, пока будет считаться, что словесный язык главенствует над всеми прочими языками, и что театр допускает только этот язык, и никакой другой" (А.Арто). Напротив, фундированный презумпцией переориентации с такого инструмента, как слово, на инструментальное использование Ж., "театр жестокости" фактически осуществляет один из важнейших сдвигов европейской традиции в сторону постмодернистской идеи "смерти Автора": как пишет А.Арто, "мы отречемся от театрального пристрастия к тексту и отвергнем диктатуру писателя" (см. "Смерть Автора"); 5) идея отказа от классической презумпции линейного разворачивания смыслового содержания театральной постановки (см. Сюжет), поскольку ориентация на Ж. освобождает театральное действие от тотального влияния автора драматического текста - т.е. Автора как квази-детерминанты по отношению к постановке (не случайно А.Арто фиксировал теологический характер "...Глагола, задающего меру нашего бессилия"). В данном отношении концепция Ж. во многом выступает предпосылкой такой парадигмальной фигуры постмодернистской философии, как "смерть Бога": если классическая сцена фактически "теологична в той мере, в какой на ней господствует слово, воля к слову, установка первичного

логоса, который сам по себе не принадлежит театру, но управляет им на расстоянии" (Деррида), то в театре Ж. "представление" трактуется в этом контексте как обладающее автохтонно внутренним, имманентным потенциалом смыслопорождения (см. Неодетерминизм).

М.А. Можейко

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. в 1949) - философ, уроженец Словении. Президент люблянского Общества теоретического психоанализа. Основные сочинения: "Все что вы хотели знать о Лакане, но боялись спросить Хичкока" (1988), "Возвышенный объект идеологии" (1989), "Возлюби свой симптом" (1992), "Сосуществование с негативом" (1993), "Зияющая свобода" (1997) и др. В создании своей методологии исследования феноменов духовной жизни середины - второй половины 20 в. Ж. исходит из того, что в современной философии обозначились четыре разных понимания субъекта и, соответственно, четыре различные этические позиции, взаимоотношения между которыми выражаются противостояниями Хабермас - Фуко, Альтюссер - Лакан. По мысли Ж., в конце 20 ст. "дебаты между Хабермасом и Фуко заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер - Лакан... Налицо показательный случай теоретической амнезии". Хабермас выступает, по Ж., сторонником "этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной интерсубъективной общности; используемое им понятие "субъект" - это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка". Фуко, согласно Ж., осуществляет нечто подобное "эстетизации этики": "субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура). [...] Фуко понимает субъекта достаточно классично: субъект - это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и "пользование наслаждениями". Альтюссер же, по мысли Ж., совершает решительный прорыв, настаивая на том, что человеческое состояние как таковое характеризует некая трещина, некий разлом, неузнавание, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологической par excellence /преимущественным образом - А.Г., Т.Б./". Как отмечает Ж., между Реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: "Реальное избыточно по отношению к любой символизации, функционирующей как желание, направленное на объект" /иными словами: стремление всех без исключения "великих" революционеров-преобразователей общества тотально гармонизировать социальное целое неизбежно предполагает предельную редукцию соответствующих представлений о мире; Реальное несравненно богаче и разнообразнее, "избыточнее" любых схем его силовой трансформации - А.Г., Т.Б./. Анализируя фрейдистскую идею "влечения к смерти", Ж. отмечает, что она суть "не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействию между человеком и средой. Человек есть - Гегель dixit - "животное, болеющее до самой смерти", животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, логос, язык). В этом смысле "влечение к смерти",

это предельно негативное измерение, никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет... сами условия человеческого бытия как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; задача состоит... в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после... попытаться как-то определить свой modus vivendi /образ жизни - А.Г., Т.Б./ в такой ситуации". Согласно Ж., любая культура "есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ... культивировать этот дисбаланс, это травматическое начало, этот радикальный антагонизм". Как подчеркивает Ж., "...следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий". Ж. полагает, что "первым постмарксистом /Ж. полагает существенной чертой постмарксизма отказ от глобального революционизма - А.Г., Т.Б/ был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору - государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля". По мнению Ж., наиболее продуктивной в контексте теоретической реконструкции природы и сущности идеологии выступает в настоящее время теория социальности (см. Социальное), разрабатываемая Э.Лакло и Ш.Муффом ("Гегемония и социальная стратегия". Лондон, 1985). По их версии, фундаментом любой модели социальности должен выступать тезис о неизбывности основополагающего антагонизма - "некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой сшить исходный разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал... Наше время заимствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более, чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости" (Ж.). Согласно главному тезису Ж., подобное понимание антагонизма было предложено именно Гегелем: "диалектика для Гегеля - это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; абсолютное знание означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает противоречие как внутреннее условие любой идентичности". С точки зрения Ж., прочтение диалектики Гегеля на основе лакановского психоанализа позволяет обнаружить у немецкого философа "утверждение различия и случайности - абсолютное знание само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной утраты". Постулируя рационализм (в качестве "самой радикальной на сегодня версии Просвещения") и анти-постструктурализм Лакана, Ж. создает собственную оригинальную методологию исследования современных феноменов идеологии - цинизма, "тоталитаризма", неустойчивости демократии. По схеме Ж., цинизм правящей культуры осознает "дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность", но не отказывается от этой маски; тоталитарная идеология, например, предпочитает "внеидеологическое насилие и посул наживы". Современные субъекты идеологии "прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета". Если бы "иллюзия относилась к сфере знания, то циническая позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: Они сознают, что делают, и делают это. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это" (Ж.). С точки зрения Ж., мир Кафки является не "фантастическим образом социальной действительности", а "мизансценой фантазма, работающего в самой сердцевине социальной действительности: все мы прекрасно сознаем, что

бюрократия не всесильна, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество" /выделено нами - А.Г., Т.Б./. "Социальная действительность", согласно Ж., суть "последнее прибежище этики": эта действительность "поддерживается определенным как если бы (мы ведем себя так, как если бы верили во всемогущество бюрократии... как если бы партия выражала объективные интересы рабочего класса...)". Как только эта вера (по Ж., "воплощение, материализация конкретных закономерностей социального целого") оказывается утраченной - "распадается сама текстура социального поля". Ж. обращает особое внимание на вышеупомянутый тезис Альтюссера об изначальной "расколотости" существа человека, а также на мысль Лакана о субъекте как изначально расколотом, расщепленном по отношению к объекту в себе. Субъект, по Ж., есть ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого (см. Другой). Как таковой, "любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение влечения к смерти, травматического дисбаланса... Человек - это природа, тоскующая по смерти, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью". Ж. фиксирует, что понимание Гегеля как философа, возводящего "онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия", ошибочно, ибо упускается следующее. У Гегеля "переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную неудачу: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, ничего, что "есть" субъект". Фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом, по Ж., в том, что "субстанция - это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. Понять, что субстанция есть субъект, значит понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывать нечего, а это ничто за занавесом и есть субъект". Главным фоном для идеологии выступает сегодня "не то, что ложь выдается за истину, а то, что истина выдается за ложь - то есть обман состоит в симуляции обмана". Ж. пишет: "Известная в Югославии шутка /имеется в виду Югославия так называемого "народного самоуправления" времен И.Б.Тито - А.Г., Т.Б./ выражает квинтэссенцию этой ситуации: При сталинизме представители народа ездят на "мерседесах", а в Югославии сами люди ездят на "мерседесах" - по доверенности от своих представителей. То есть самоуправление в Югославии - это такая ситуация, при которой субъект должен распознать в фигуре, воплощающей "отчужденную" субстанциональную власть (в фигуре бюрократа за рулем "мерседеса"), не только внешнюю силу, противостоящую ему - "своего другого", - но и себя самого в своей инаковос-ти и таким образом "смириться" с происходящим". Ж. убежден, что прочтение идей Гегеля именно сквозь призму взглядов Лакана способствует новому пониманию идеологии и позволяет избежать, например, постмодернистской иллюзии о "постидеологичности" условий современной общественной жизни.

А.А. Грицанов, Т.Н. Буйко

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (Lebenswelt) - одно из центральных понятий поздней феноменологии Гуссерля, сформулированное им в результате преодоления узкого

горизонта строго феноменологического метода за счет обращения к проблемам мировых связей сознания. Такое включение "мировой" исторической реальности в традиционалистскую феноменологию привело к выдвижению на первый план в позднем гуссерлианстве темы "кризиса европейского человечества, науки и философии". Отвечая на вопрос о сущности и причинах этого кризиса, Гуссерль говорит о "заблуждениях" европейского одностороннего рационализма, запутавшегося в объективизме и натурализме и вытеснившего дух, человеческое, субъективное из сферы науки. Разрешить этот кризис призвана, по Гуссерлю, новая "наука о духе", которую он и называет наукой о Ж.М. В ее рамках провозглашается зависимость научного познания от более значимого, высокого по достоинству способа "донаучного" или "вненаучного" сознания, состоящего из суммы "непосредственных очевидностей". Это сознание, а также вытекающая из него форма ориентации и поведения и была названа Гуссерлем "Ж.М.". Это - дофилософское, донаучное, первичное в гносеологическом смысле сознание, которое имеет место еще до сознательного принятия индивидом теоретической установки. Это - сфера "известного всем, непосредственно очевидного", "круг уверенностей", к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые приняты в человеческой жизни вне всех требований научного обоснования в качестве безусловно значимых и практически апробированных. Характерными чертами Ж.М. Гуссерль считал следующие: а) Ж.М. является основанием всех научных идеализаций; б) Ж.М. - субъективен, т.е. дан человеку в образе и контексте практики, - в виде целей; в) Ж.М. - культурно-исторический мир, или, точнее, образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) Ж.М. - релятивен; д) Ж.М. - как проблемное поле не "тематизируется" ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) Ж.М. - обладает априорными структурными характеристиками - инвариантами - на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т.д., а также возможность выработки научной методологии. Именно в этом последнем свойстве Ж.М. - Гуссерль отыскивает искомую основу для обоснования познания, "погрязшего" в объективистских ценностях. Эти инварианты - "пространство-временность", "каузальность", "вещность", "интерсубъективность" и т.д. - не сконструированы, а даны, по Гуссерлю, в любом опыте; в них фундирован любой конкретно-исторический опыт. Ж.М. и жизненные миры оказываются тождественными, и любое познание обретает поэтому прочный фундамент в конкретной человеческой жизнедеятельности. Таким образом, по Гуссерлю, достигается преодоление пороков объективизма. Такой многообещающий подход оказался, однако, крайне противоречивым, т.к. инварианты Ж.М. являются, по Гуссерлю, "конструктами" абстрагирующей теоретической деятельности, результатом редуцирования человечески-субъективной, смысловой стороны объектов среды как сферы значений, конституированных только трансцендентальной субъективностью. Универсальные категории Ж.М. возникают, таким образом, только в результате отвлечения от всего конкретно-индивидуального, субъективного, что в конечном счете приводит к утрате того же человеческого смысла, что и в односторонне рационалистическом, объективистском естествознании. Выходит, конкретно-исторический Ж.М. не может быть универсальным фундаментом наук, а последний в свою очередь не может быть конкретно-историческим. Жизненность, конкретность, субъективность так или иначе остаются по ту сторону научности. Несмотря на осознание этого противоречия последователями Гуссерля, тема "науки о духе" как онтологии Ж.М. становится в 20 в. самой популярной в феноменологии и экзистенциализме. Значение учения Гуссерля о Ж.М. определяется тем, что в нем была затронута

важная проблема взаимодействия науки и социально-исторической практики человечества; в структуре последней наука и научное познание выступают в роли только одной из ее сфер и потому не являются "самодостаточными самоданностями". Скорее они во многом определяются другими областями человеческого познания и практики, что предполагает исследование социальной сути научного познания и общественно-исторических функций науки как социального феномена. Учение Гуссерля о Ж.М. и обозначило весь круг данной проблематики, явившись своеобразным феноменологическим вариантом их анализа и решения. Суть феноменологического подхода заключается здесь в том, что этот анализ был осуществлен Гуссерлем сквозь призму первоначальных "данностей" трансцендентального сознания, априорных по отношению к теоретическим систематизациям.

Т.Г. Румянцева

"ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ" - понятие философской системы Бергсона - несущая конструкция его модели "творческой эволюции". Согласно Бергсону, опиравшемуся на ряд положений концепции эманации по Плотину, поток течения жизни, зарождаясь "в известный момент, в известной точке пространства", проходит "через организуемые им одни за другими тела, переходя от поколенья к поколенью", разделяется "между видами" и распыляется "между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее увеличиваясь в интенсивности по мере движения вперед...". По Бергсону, "Ж.П." пульсирует по расходящимся ветвям эволюции - подобно гранате, ступенчато разрывающейся сначала на части, затем - на частицы, все более и более мелкие. Люди - микроскопические фрагменты - лишь могут отдаленно догадываться о мощи первоначального взрыва. Жизнь, в соответствии с идеями Бергсона, суть потенциал/тенденция воздействия на неорганизованную материю, перманентно образующуюся из погаснувших "осадков" "Ж.П.". В понимании Бергсона есть только действия - вещей как таковых нет: объекты правомерно представлять наподобие дезинтегрирующихся креативных жестов, изолированных в ходе эволюции: "Представим себе жест - поднятие руки. Рука, предоставленная сама себе, упадет в исходное положение. Все же в ней останется возможность - в случае волевого усилия - быть поднятой вновь. Этот образ угасшего креативного жеста дает возможно точное представление о материи". "Ж.П.", утративший креативный импульс, превращается в барьер на пути воспоследующего "Ж.П.". Жизнь стремится к численному увеличению и обогащению самое себя, дабы умножиться в пространстве и распространиться во времени. Косная материя, с точки зрения Бергсона, оказывает "Ж.П." постоянное (Бергсон усматривал в этом еще одно подтверждение второго закона термодинамики) сопротивление, результирующееся в том, что многие виды - субъекты эволюции - утрачивают собственный стартовый импульс, тормозятся и начинают круговое вращение, результатом которого выступают неизбежные откаты, флуктуации и т.п. В то же время длящая (от слова "дление") реальность жизни ("длительность" у Бергсона) однозначно целостна, а "Ж.П.", свободный, творческий и необратимый, способен к саморазвитию независимо от всяческих препятствий, находясь в извечной оппозиции сумрачному механицизму и автоматизму. Вместе с тем становление нетрадиционных жизненных форм (ни одна последующая форма, с точки зрения Бергсона, не является простой рекомбинацией форм предшествующих, она суть нечто большее) - как одной из составляющих прогресса, согласно Бергсону,

осуществимо лишь как итог неизбывного взаимодействия "Ж.П." и материи. Источник "Ж.П.", по Бергсону, - сознание либо сверхсознание ("...Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода"). Ориентированный в своих основаниях на выработку нетрадиционного, акцентированно невиталистического ("...жизнь в действительности относится к порядку психологическому") представления о реальности, образ "Ж.П." выступает наглядным воплощением органического видения мира Бергсоном: "Философия жизни, направления которой мы держимся... представит нам организованный мир как гармоническое целое". Взаимодействие и взаимозависимость жизни ("Ж.П.") и материи лежат в основании эволюции как таковой: ее история и есть история стремления органической жизни освободиться от пассивной инертности материи (процессы фотосинтеза у растений, поиски пропитания у животных, преобразующая активность интеллекта у человека). Несмотря на распад энергии, материя возвращается в поток жизни, а "Ж.П." снова и снова инициирует процессы "творческой эволюции". (См. также Бергсон, "Творческая эволюция".)

А.А. Грицанов

ЖИЗНЬ - 1) Термин классической философии, фиксирующий способ бытия наделенных внутренней активностью сущностей, в отличие от нуждающихся во внешнем источнике движения и эволюции неживых предметов. В рамках гилозоизма Ж. мыслится как имманентное свойство праматерии, фактически синонимичное бытию, - в отличие от смерти как небытия (ср. с идеей "косной" материи в рамках механицизма, предполагающей тот или иной вариант перводвигателя как источника "силы", приводящей ее в движение). 2) Понятие неклассической философии, фундирующее собой философию "жизненного мира" и обозначающее интуитивно постигаемую целостность реальности бытия: живое как естественное в противоположность сконструированному как искусственному (Ницше); "жизненный порыв" как формотворчество космической силы Ж. (Бергсон); Ж. как непосредственное внутреннее переживание, уникальное по своему содержанию и раскрывающееся в сфере духовно-коммуникативного или духовно-исторического опыта (Дильтей, Зиммель). 3) Термин естествознания, обозначающий такой способ существования систем, который предполагает обмен веществ, раздражимость, способность к саморегуляции, росту, размножению и адаптации к условиям среды. Ж. является объектом исследования многих естественных наук, но прежде всего биологии. Вопрос о сущности Ж. и ее определения был и остается предметом дискуссий различных философских и естественно-научных направлений. Со второй половины 20 в. стали отчетливо проявляться два основных подхода к определению Ж. - субстратный и функциональный. Сторонники первого в трактовке сущности Ж. обращают внимание на тот субстрат (белок или молекулы ДНК), который является носителем основных свойств живого. Вторые рассматривают Ж. с точки зрения ее основных свойств (обмен веществ, самовоспроизводство и т.д.). Современное естествознание существенно обогатило представления о природе материального носителя Ж., которым является целостная система взаимосвязанных биополимеров - белков, нуклеиновых кислот и др. Современной наукой обосновано положение о многообразии форм Ж. и о том, что их носителями выступают живые системы различной степени сложности и организованности. При этом выделяются следующие основные уровни организации живого: организменный, популяционно-

видовой, биоценотический и биосферный. Ориентация исследователей на познание особенностей того или иного уровня организации живого привела к вычленению уровней познания, исследования его. В настоящее время наиболее результативным оказался уровень, связанный с познанием молекулярных основ Ж. Его осуществление привело биологию к эпохальным открытиям в области познания молекулярных основ Ж., их универсальности для всего живого. Возможности этого уровня исследования еще далеко не реализованы, однако тенденции развития современного научного знания подвели его к необходимости перехода на исследование еще более глубинных структур и процессов живого. Объектом исследования становятся атомный и электронный уровни организации структур живого. Так, представления об атомных и электронных состояниях структур живого, в частности, Дж. Бернал посчитал необходимым включить в определение сущности Ж.: "Жизнь есть частичная, непрерывная, прогрессирующая, многообразная и взаимодействующая со средой самореализация потенциальных возможностей электронных состояний атомов". Другой тенденцией в познании сущности Ж. является исследование особенностей ее проявления на надорганизменных уровнях организации живого. Эту тенденцию обосновал еще Вернадский. В системе своего учения о живом веществе он подчеркивал важность изучения "совокупностей организмов", их комплексов, что позволит открыть "новые свойства жизни", ее "проявления" на биоценотическом и биосферном уровне. Сегодня необходимость такого исследования определяется не только познавательными задачами, но и задачами сохранения Ж. на Земле. Отличные от естественно-научных, воззрения на проблему Ж. предлагают религиозные доктрины, а также разнообразные философские концепции, акцентирующие проблематику человека и его предназначения в мире, а также специально осмысливающие феномен смерти. (См. также Философия жизни, Жизненный мир.)

П.С. Карако

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен Анри (1884-1978) - французский философ, один из крупнейших представителей неотомизма, яркий представитель тенденции аджорнаменто и глубокий теоретик-медиевист. Основные сочинения: "Философия св. Бонавентуры" (1924), "Св. Фома Аквинский" (1925), "Дух средневековой философии" (1932), "Теология и история духа" (1943), "Философия средневековья" (тт. 1-2, 1944), "Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского" (1947), "Реализм томизма и критика знания" (1947), "Томизм" (1948), "Христианский экзистенциализм" (1948), "Бытие и некоторые философы" (1949), "Христианство и философия" (1949), "Иоанн Дунс Скот. Введения в основоположения" (1952), "Метаморфозы Божьего Города" (1953), "Слово церкви к современному миру" (1957), "Идеи и письма" (1955), "Единство философского опыта" (1955), "История христианской философии" (1955), "Картина реальности" (1958), "Введение в христианскую философию" (1960), "Философия и теология" (1960), "Современные философы. Гегель в настоящем" (1966), "Массовое общество и его культура" (1967) и др. Профессор Коллеж де Франс и ряда университетов Франции, Германии и США (Парижского, Лилльского, Страсбургского и Гарвардского); директор Института средних веков в Торонто (Канада); академик (с 1946), издатель журнала "Этюды по средневековой философии" (с 1922). Обращение к средневековой философии носит у Ж. программный характер: по его оценке, духовный потенциал томизма далеко не исчерпан, ибо "где и когда бы ни задавались разрешения проблемы связи веры и

разума, абстрактные усилия ее разрешения будут всегда оставаться одними и теми же", а потому "на этом пути нам никак не избежать встречи со Святым Фомой Аквинским". В силу сказанного, вписанная в новый культурный контекст концепция томизма может в перспективе рассматриваться как "философия будущего". Радикальным средством адаптации томизма к современному культурному контексту Ж. - в духе аджорнаменто - считает его философизацию: "для того, чтобы служанка служила, она не должна быть уничтожена". В этом отношении для Ж. характерна эксплицитно выраженная интенция на модернизацию традиционной теологии (см. его оценку - "золотое слово для томизма" - известной формулы Ольджати "истина - это не мраморная глыба"). Ж. персонифицирует собою ту линию аджорнаменто, которая связана с экзистенциализацией томизма. Классическую для теологии проблему бытия Божьего Ж. моделирует в категориях экзистенциализма, трактуя Божественное бытие как "акт чистого существования", иррадиация которого есть "мистическое фонтанирование" как экзистенциальный парафраз раннесредневековой версии креации в качестве эманирования (ср. "Источник жизни" Соломона бен-Иегуды ибн Гебироля, генетически связанный как с автохтонным для Испании пантеизмом, так и с арабским вариантом неоплатонизма). Трактовка многообразия материального бытия как инспирированного актом Божественного существования имплицитно вводит тезис о том, что все наделенные материальным существованием "вещи также в какой-то степени причастны к нематериальности". Эта презумпция философии Ж. оказывается основополагающей как для его гносеологической, так и для антропологической позиции. В когнитивной сфере идея причастности объекта к нематериальному началу фундирует собою позицию гносеологического оптимизма, ибо - в режиме от противного - "если предположить, что Вселенная чисто материальна, лишена всякого разумного начала, она уже по определению была бы непроницаема для духа". Традиционная для томизма (начиная от схоластики) классификация когнитивных способностей человека наполняется в трактовке Ж. новым - экзистенциальным - содержанием. По формулировке Ж., "существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем". И, наряду с этим, "действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом, существование как таковое ускользает от разума" как дедуктивно ориентированного. "Тайна томизма", открывающая возможность постижения истины, как раз и заключается, по Ж., в высшем синтезе рационального познания и веры, выступающей основой непосредственной "интуиции бытия" как доопытной "очевидности реальности", в содержании которой нет и не может быть рассогласования между сущностью предмета и его существованием, но, напротив, констатация существования вещи есть одновременно и выявление его сущности. В этом смысле в основе томизма - "решимость следовать реальности", в основе рефлексирующего рационализма - "нетерпение рассудка, желающего свести реальность к знанию". В этих рамках "из всех методов самый опасный - рефлексия", ибо "когда рефлексия превращается в метод, она становится на место реальности, выбрасывая из области знания все то, что она не может найти в вещах". Антирефлексивная установка Ж. конституируется как отказ от мета-уровня философского анализа: необходимо "остерегаться концепта "мысль", потому что он задает интенцию не на познание, а на мышление" как самодостаточную и равно бесконечную и бессодержательную процедуру. Таким образом, гармония знания и веры, явленная в томизме, выступает как "необходимое следствие требований самого разума". В когнитивном контексте философия и теология семантически (с точки зрения содержания истинного знания как их результата) не противостоят друг другу, повествуя об одном и том же, однако функционально (с точки зрения статуса и задач) они принципиально несводимы друг

к другу: "теология не есть наука, превосходящая науки того же ранга", но принципиально иной - вненаучный и внерациональный - способ постижения истины посредством схватываемого в интуиции содержания откровения. По формулировке Ж., истина - в тезисе Фомы Аквинского, постулирующего, что "вера - непоколебимая уверенность в том, что Бог открывается нам через слово и что изреченное слово Бога истинно, хотя многие и не понимают этого". Истины дифференцируются Ж. на допускающие постижение разумом как предпосылку веры (бытие Божье, Божественные атрибуты, бессмертие души и т.п. - "хотя они и явлены через откровение, тем не менее, постигаются с помощью разума") и собственно догматы, которые, "по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки", ибо бо-гопознание осуществляется принципиально вне субъект-объектной процедуры ("томистская доктрина Божественной непознаваемости запрещает нам представлять Бога не только как некий предмет, но и вообще каким бы то ни было образом"). Именно в этом контексте Ж. постулирует нормативное "сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы изменения догматической формулы", что не идет вразрез с тенденциями аджорнамен-то, но лишь требует дистанцирования фидеальной сферы от разрушительного для нее аппарата скептического рационализма. Проблема соотношения разума и веры центрирует и историко-философскую концепцию Ж., выступающего тонким знатоком и оригинальным интерпретатором средневековой философии (и прежде всего схоластики). Типологизируя основные направления схоластической мысли, Ж. выделяет: "группу Тертуллиана", базирующуюся на принципиальном пресечении любого поползновения рациональной спекуляции; "группу Августина", фундирующую схоластические штудии презумпцией понимания как вознаграждения веры; "группу Аввероэса", постулирующую примат разума в лице рассудочного логицизма. В противовес этим экстремальным позициям, Фома Аквинский, по оценке Ж., демонстрируя одновременно "безграничную интеллектуальную смелость" и "безграничную интеллектуальную скромность", предлагает синтетическую позицию (отношение к вещам - как отношение философа, отношение к Богу - как отношение теолога), которую Ж. называет "реализмом" в противоположность рационалистским версиям философии, обозначаемым им как "идеализм". В этой системе отсчета "для реалиста - мир, который дается сознанию, это мир в себе, для идеалиста мир - это материя, и доказать ее наличие, исходя из себя, он не может". Парадигмальная позиция Ж. формулируется в следующей максиме: "не говори от имени Разума, для идеалиста Разум - это то, что мыслит, тогда как для реалиста то, что познает, - интеллект". Между тем, именно несводимость человеческого существования ни к интеллекту, ни к аффектам задает у Ж. исходное основание концепции человека. В рамках надвитальной трактовки человеческого бытия Ж. описывает человеческое существование в традиционных для экзистенциализма категориях: строго индивидуальная, остро личностно переживаемая причастность духа Божественному началу ("Бог творит каждую человеческую душу индивидуально") делает пребывание человека в мире несводимым к самому себе (ср. понятие "заброшенности" в классическом экзистенциализме). Выражением этой несводимости является неизбывная экзистенциальная забота индивида о смысле своего существования, конституирующаяся в концептуализации проблемы "смысла бытия". В этом плане историко-философская традиция есть эволюция единой "вечной философии", идущей к постижению бытия через поиск его смысла ("если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем"). От гносеологического восхождения к трансцендентному миру идей у Платона до программной установки понять бытие "не как проблему, но как тайну" у Марселя - путь философии к бытию имеет, по Ж., своим основанием и сакральной подоплекой экзистенциальное стремление и перспективу человека к выходу за пределы

посюсторонности, возвращения и "обращения лицом" к Богу.

М.А. Можейко

ЖИРАР (Girard) Рене (р. в 1923) - французский философ, культуролог, антрополог, литературовед, создатель оригинальной "фундаментальной антропологии" и основанной на ней теории культуры. Преподавал в американских университетах, в 1980 - профессор Стэнфордского университета. Основные сочинения: "Насилие и сакральное" (1972), "О сокровенном от создания мира" (1978), "Козел отпущения" (1982), "Путь древних, по которому шли люди беззаконные" (1985) и др. Несмотря на внешнюю традиционность и даже некоторую консервативность, мышление Ж. заключает в себе мощный инновационный потенциал, в некоторых аспектах превосходящий интеллектуальный революционаризм постструктуралистов и постмодернистов, с которыми его часто ставят в один ряд. Ж. считает, что все человеческое в отдельном человеке, равно как и межчеловеческие связи, конституирующие человеческий род, возникли из сферы "религиозного". "Религиозное", в свою очередь, толкуется им довольно нетрадиционно, поскольку ставится в особую связь не только с "сакральным", но и с "жертвенным". Исходной точкой такого хода мысли является предположение, согласно которому всякий культурный и социальный строй возникает благодаря разрешению так называемого "жертвенного кризиса", т.е. состояния "войны всех против всех", путем совершения жертвоприношения. Ключевыми понятиями созданной Ж. теоретической схемы служат "мимесис" и "насилие", что предполагает разрушение традиционной философской антропологии, прямо или косвенно опирающейся на концепцию человека в качестве "разумного животного" (впрочем, этот процесс был начат уже рядом современных биологов и, в особенности, Лоренцем, раскрывшим позитивную роль механизма внутривидовой агрессии). Ж. различает "мимесис воспроизведения", в случае которого повторяются отдельные жесты, мимика и т.д., и так называемый "мимесис присвоения". Живое существо, наделенное предельными миметическими способностями, в качестве какового Ж. и рассматривает человека, видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, начинает, подражая, также желать заполучить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов сообщества, они превращаются в "братьев-врагов", и возникает "миметический кризис", т.е. всеобщее соперничество, а сообщество оказывается пронизанным разрушительным взаимным насилием. Несомненно, что это насилие не только могло, но и должно было бы привести к распаду первобытного стада, если бы не возникли механизмы, нейтрализующие пароксизмы "войны всех против всех". Есть только один способ нейтрализовать направленные в разные стороны импульсы насилия - сделать насилие единодушным, сосредоточить его на едином для всех объекте, в качестве какового и выступает жертва. Благодаря жертве ситуация "все против всех" превращается в ситуацию "все против одного", и насилие перестает быть разрушительным. Напротив, оно становится "обосновывающим", поскольку только благодаря ему в сообществе воцаряются разрядка и мир. Поэтому "миметический кризис" - это, согласно Ж., "жертвенный кризис", и избавление от разрушительного насилия осуществляется путем его канализации, т.е. принесения заместительной жертвы, которая в результате впитывает импульсы единодушного насилия и сама

насыщается им. Путь к разрешению "миметического кризиса" с помощью жертвоприношения является сложным и многоступенчатым. Принципиально важным элементом теории Ж. является положение, согласно которому желание не просто миметично, но и трехчленно, поскольку направлено не только на желаемый объект. Третьим элементом является модель-соперник, т.е. тот человек, которому желающий субъект подражает и который желает присвоить тот же объект, причем именно он начал желать его первым. Субъект желает объект исключительно потому, что этот же объект желает модель-соперник, так что они превращаются в "братьев-врагов". Тем не менее, подражая модели-сопернику, исходный субъект маскирует миметический характер своего поведения, демонстрируя окружающим полную удовлетворенность собой. Взаимоотношениями "братьев-врагов", подчеркивает Ж., управляет противоречивая структура "двойного зажима" ("double bind"), которая рядом исследователей (Г.Бейтсон и др.) рассматривается в качестве источника шизофрении. Ситуация "двойного зажима" предполагает, что любые действия в случае связанной мимесисом пары всегда влекут за собой противодействие или даже насилие ("будь таким, как я; не будь таким, как я"). Поэтому не первичны ни субъект, ни объект, первичен соперник, и предельная, чистая форма "миметического кризиса" - соперничество без реального объекта, так что объектом желания становится само насилие. Следовательно, как указывает Ж., "миметический кризис" вызван не различиями между участниками, а тождеством их желаний. Миметически структурированное желание, наталкиваясь на препятствие - конкурирующее желание, - попадает в ловушку "двойного зажима" и порождает собственную неудачу, которая, в свою очередь, только усиливает миметическую тенденцию. Субъект, стремясь достичь полноты бытия модели-соперника, всякий раз наталкивается на насилие со стороны последнего. В итоге субъект убеждается, что направленное на него насилие - это неотъемлемое свойство того более полного бытия, которое он выбирает. Желание и насилие оказываются неразрывно взаимосвязанными. Если субъекту удается победить некое насилие, то он, как считает Ж., стремится найти насилие более мощное в качестве знака превосходной степени интенсивности бытия. В результате субъект начинает поклоняться насилию и одновременно ненавидеть его. Насилие становится обозначением того, чего желают абсолютно, т.е. некоей божественной самодостаточности. Однако, подчеркивает Ж., речь идет не о состоянии, а о процессе, поскольку все свойства участников "миметического кризиса" постоянно чередуются. Насилие существует в виде приступов, переходящих от одного соперника к другому и не фиксирующихся навсегда ни на одном из них. Промежуток времени, соответствующий способности одного из участников быть источником насилия, ассоциируется с обладанием им божественной самодостаточностью, с покровительством божества, которое самим участником переживается как "присутствие духа" (греч. "thymos"). Тогда чередование приступов уверенности в себе, активности, гнева, агрессивности и т.д., т.е. насилия, и состояний "упадка сил" может быть обозначено как "циклотимия". Из-за этого чередования миметическое насилие отделяется от соперников и превращается в некий флюид, в квазисубстанцию, отождествляемую с сакральным. Чем быстрее чередование ролей "угнетателя" и "угнетенного", тем меньше нужно ждать перемены ролей и тем точнее сходство между соперниками. "Циклотимическое" состояние соперников и делает их совершенно тождественными. Существенно, однако, что сами соперники не видят своей взаимосвязи и тождества. Им видны лишь различия, лишь соперничество как таковое, а не множество моментов "циклотимического" состояния в качестве целого. Поскольку взгляду изнутри системы (т.е. взглядам самих соперников) открываются только их собственное мнимо изолированное существование и их различия, ни один из них не в состоянии осознать иллюзорный характер своей единичности и, стало быть,

достичь господства над своими взаимоотношениями. В такой ситуации разрешение "миметического кризиса" с помощью жертвоприношения представляется невозможным, поскольку жертва не может быть выбрана из субъектов, между которыми нет ничего общего, причем каждый воспринимает себя в качестве радикально отличного от всех остальных. Следовательно, насилие внутри группы, охваченной "миметическим кризисом", не может стать единодушным. Чтобы стало возможным единодушное насилие, направленное на жертву, "братья-враги" должны обрести хотя бы некоторые общие им всем черты, в пределе - стать тождественными друг другу. Их действительная тождественность друг другу открывается только взгляду извне, но единодушие, навязанное с внешней позиции, не может восприниматься участниками в качестве выбранного ими самими. Поэтому необходимо, чтобы взгляд изнутри и взгляд извне некоторым образом совпали, чтобы тождественность соперников друг другу стала видимой и изнутри, но при этом внутри системы сохранялось бы некоторое незнание, скрывающее произвольный и случайный характер жертвы. По мере углубления кризиса скорость "циклотимии" увеличивается в соответствии с тенденцией мимесиса к полноте, так что на определенном этапе у участников возникает "головокружение", и чередующиеся моменты перестают быть различимыми. "Головокружение", особенно отчетливо проявляющееся в оргиастических культах, наподобие культа Диониса, вызывается, согласно Ж., галлюцинаторными "вращением и тряской самого мира", при которых побеждает то один, то другой соперник, но это воспринимается ими не как игра их собственного насилия, а как ускоряющиеся удары судьбы, вызывающие взлеты и падения. Вследствие значительного усиления экстероцептивной стимуляции и моторной активности восприятие превращается в быстрое чередование образов, содержание каждого из которых заключает в себе не только целостные объекты, но и фрагменты самых различных объектов. В результате каждый из "братьев-врагов", все быстрее меняющихся ролями, видит некоторый составной образ, в котором смешиваются (но не синтезируются) все их различия и крайности. Каждый из соперников, как указывает Ж., начинает воспринимать два одновременных воплощения всех моментов "циклотимического" состояния - самого себя и своего двойника (стробоскопический эффект). При этом существенно, что двойники оказываются "чудовищами", - если считать главными признаками чудовища, во-первых, гипертрофию отдельных органов и частей тела, во-вторых, уродство избыточности, т.е. многоголовость, многорукость, многоглазость и т.д., а в-третьих, смешение разнородных черт - мужских и женских, человеческих и животных, животных и вещных и т.д. "Циклотимическим" головокружением обусловлено, согласно Ж., и характерное соединение разнокачественных черт (в том числе, и цветов) в ритуальных масках. Поэтому, как считает Ж., всякое чудовище маскирует двойника. Поскольку взгляд извне совпадает теперь с взглядом изнутри, это открывает возможность замещения всех соперников-двойников одним из них - ненавистным и виновным во всем, - который, будучи, как и остальные, всего лишь "чудовищным двойником", отныне становится единственным "чудовищем", объектом единодушного насилия, заканчивающегося его коллективным убийством. В качестве сгустка насилия всех остальных "чудовищных двойников", он вытесняется за пределы системы, что должно сделать невозможным возвращение разрушительных эффектов мимесиса. В результате ненавистное становится одновременно сакральным. Таким образом человеческое насилие, отделяясь от людей, но постоянно присутствуя среди них, превращается в божественное насилие, к которому, как теперь считается, люди совершенно не причастны и которое, как им кажется, действует на них извне. Сакральное - это, по Ж., насилие, являющееся в виде, отличном от себя самого, а потому оно считается основой мира внутри человеческого сообщества, рождая такие формы поведения, которые делают

невозможным возвращение разрушительного насилия. Именно так понятое сакральное и составляет сущность "религиозного". Замещение всех участников "жертвенного кризиса" является, согласно Ж., двойным: сначала изначальная жертва, избранная произвольно и случайно, замещает собой всех "чудовищных двойников", а затем ритуальная жертва, предотвращающая повторение "жертвенного кризиса" в будущем, замещает собой изначальную. Важно, что замещение также регулируется механизмом мимесиса. Ритуальная жертва должна быть только похожа на изначальную, но не совпадать с ней. Поэтому жертвоприношение, как считает Ж., стоит у самых истоков антропогенеза и человеческой культуры. Если ритуалы предотвращают повторение "жертвенного кризиса" в будущем, то запреты табуируют миметическое соперничество, способное вновь запустить механизм взаимного насилия. Это - запреты всякого удвоения, и они простираются от конкуренции и инцеста до уже занятых собственных имен и плагиата, от обладания одной и той же внешностью (близнецы) и одной и той же одеждой у разных полов до изображения живых существ и панического страха перед зеркалами. Антимиметична и вежливость - это отказ от миметического соперничества путем демонстративного прерывания собственных желаний перед лицом другого человека. Однако жертва может исцелять человеческую общность лишь при условии, что произвольность и случайность ее выбора участниками "миметического кризиса" не признаются, а еще лучше - совершенно не осознаются. Как только эти свойства изначальной заместительной жертвы, а, следовательно, ее принципиальная невиновность, становятся очевидными, механизм жертвенного замещения оказывается все менее эффективным. В свою очередь, если амбивалентность жертвы разрушается, то она перестает быть сакральной, и на нее может переноситься только ненависть. Ж. констатирует, что в ветхозаветных мифах налицо все основные компоненты "жертвенного кризиса". Однако, по мнению Ж., в текстах Ветхого Завета присутствует такая черта, которой нет в предшествующей мифологии: все симпатии всегда оказываются на стороне жертвы, а это означает революционное изменение точки зрения. Отныне становится понятно, что "Каинова цивилизация", т.е. культура, возникшая из насилия, должна постоянно возвращаться к насилию, выступающему для людей в виде Божьей кары. Согласно интерпретации Ж., "дьявол" обозначает миметический процесс как целое, и именно так понятый дьявол является источником не только соперничества, но и всех ложных социокультурных порядков, а потому - неисчерпаемым, трансцендентным ресурсом лжи. Убийство Иисуса - это изначальное, а не ритуальное коллективное уничтожение жертвы. Однако для того, чтобы традиционный механизм жертвенного замещения заработал, новозаветным текстам следовало бы отрицать произвольный и несправедливый характер насилия по отношению к Иисусу. Напротив, Страсти Господни - это кричащее свидетельство о совершившейся несправедливости. Поэтому Страсти Господни, как утверждает Ж., открывают механизм "обоснования" и, тем самым, оставляют людей без "жертвенной" защиты. Так, считает Ж., возникает социокультурная форма типично христианская, но переходная: каждый приписывает соседу ответственность за преследование и несправедливость, универсальную роль которых он начинает усматривать, но еще не готов взять ответственность за них на себя. Убивают тех, кто пытается сдернуть завесу с "обосновывающего" насилия, и коллективное убийство в новозаветной перспективе оказывается теперь всего лишь способом заставить замолчать, что, тем не менее, означает попытку повторения в новом виде всего цикла "обосновывающего" жертвенного механизма. Непонимание качественного своеобразия Страстей Господних является, по мнению Ж., свидетельством неспособности человечества увидеть механизм своего собственного насилия, даже если завеса с него уже снята. В результате "христианская культура" мифологизирует сам Новый Завет, превращая

его в заурядный "обосновывающий" механизм, что ведет к продлению существования традиционных "жертвенных" социокультурных форм. Тогда распятие толкуется как результат требования Богом не просто жертвы, но самой дорогой жертвы - Сына Божьего, а это, как считает Ж., - самый лучший способ дискредитации христианства. На самом деле, как убежден Ж., Бог в евангелиях уже лишен черт насилия, он допускает умиротворение без принесения жертвы-посредника. То, что предлагает человечеству Иисус, позволяет Богу впервые открыться таким, какой он есть. В соответствии с этим, Ж. выделяет два способа понимания христианства - "жертвенное", т.е. принимающего механизм жертвенного замещения в качестве универсального и вечного, и "нежертвенное", исходящее из признания крестной смерти Христа в качестве необратимого разрушения указанного механизма через посредство Откровения о его сути. "Жертвенное" прочтение - это, согласно Ж., возвращение к позициям Ветхого Завета, превращающее крестную смерть Христа в искупительную жертву. Хотя средневековая теология и проводила различие между двумя заветами, она никогда по-настоящему не понимала, в чем же заключается это различие. "Жертвенное" прочтение новозаветных текстов было необходимо, считает Ж., потому, что евреи отвергли проповедь Иисуса, и апостолам пришлось обратиться к язычникам, которые могли вместить евангельские истины только через посредство наложения их на традиционную схему жертвоприношения. Поэтому основой обращения язычников была "ветхозаветная версия" христианства, или, иначе говоря, евангельская истина могла стать основой нового типа культуры только после ее извращения. Напротив, "нежертвенное" прочтение новозаветных текстов возможно только на пути радикального пересмотра отношения к насилию, продемонстрированного во всей полноте и в качестве образца Христом. Поэтому насилие в новозаветных текстах за редким исключением приписывается не Богу, а людям, и благотворное качество единодушного насилия исчезает. У Бога отсутствует желание мстить, и он отныне не несет ответственности за катастрофы, бедствия, болезни, в результате которых гибнут невинные жертвы. Иными словами, Богу больше не делегируются неподвластные человеческому контролю силы и процессы в качестве символа насилия, и Иисус - Сын такого по-новому понятого Бога ненасилия или, точнее, любви. Проповедь Царства Божьего потерпела неудачу, и именно эта неудача определяет, по Ж., появление в Новом Завете апокалиптической темы. Тем не менее, это не окончательная неудача, а всего лишь уход с прямой дороги. После крестной смерти Христа насилие становится своим собственным врагом и заканчивается саморазрушением. Суть апокалиптических пророчеств, как они видятся Ж., - указание на исключительно человеческий, а не божественный характер насилия, которое в силу ослабления механизма жертвенного замещения становится все более интенсивным. В наше время уже нельзя основать мир на насилии, поскольку для этого требуется большое экологическое поле, способное поглотить произведенные им разрушения, а в эпоху ядерного оружия даже всей планеты для этого недостаточно. Ж. убежден, что современные люди не видят подлинного смысла апокалипсиса потому, что связывают его с божественным, а не с чисто человеческим насилием и, в соответствии с "жертвенным" пониманием христианства, вместо того чтобы стать хозяевами своей судьбы, ждут конца света как Божьей кары. Концептуальные и содержательные развертки собственной культур-философской парадигмы Ж. осуществил в ряде собственных текстов, содержащих нетрадиционные историко-религиозные интерпретации (так, в книге Ж. "Насилие и сакральное" была впервые детально изложена его концепция "жертвенного кризиса" и проанализированы способы его разрешения). Ж. подчеркивает общий принцип коллективного насилия: те, кто превращает свое собственное насилие в сакральное, не в состоянии увидеть истину. Для того чтобы группа людей восприняла свое коллективное насилие в

качестве сакрального, т.е. исходящего от божества, невиновность жертвы должна быть скрыта и не осознаваться, что, собственно, и проявляется в единодушии насилия. В противоположность этому, например, библейское столкновение позиций Иова и людей, называемых его друзьями, демонстрирует не катарсис, ожидаемый от линчевания, т.е. очищение общины от скверны разрушительного насилия, а полное исчезновение эффекта катарсиса. Это - свидетельство начавшейся десакрализации коллективного насилия. Всякий раз, когда преследователи заставляли свои жертвы идти по "пути древних", эти "путешествия" принимали вид эпопей божественного возмездия, что, собственно, и описывается в мифах. Для этого и сама жертва должна признать свою виновность. По Ж., Библия противостоит культуре, считающейся гуманистической, так как эта культура, хотя и основана на первоначальном коллективном убийстве, но скрывает его в недрах мифологии. Именно Библия разрушает иллюзии гонителей и преследователей, в том числе и в виде новейших мифологических кристаллизаций. Ж. убежден, что гуманизм и гуманистическая трактовка мифов как чистой выдумки, за которой, впрочем, в качестве элемента духовного наследия признается некоторая познавательная и эстетическая ценность, затемняют роль жертвоприношений в генезисе и организации мифов. В ситуации "миметического кризиса" есть только жертва и преследователи. Бог жертв выбирает роль жертвы, претерпевающей насилие. Однако поражение Иисуса Христа становится залогом его победы. Для "мудрости мира сего", указывает Ж., последнее утверждение выглядит чистым надувательством, "компенсационной фантазией", "воображаемым реваншем". Однако в свете концепции "жертвенного кризиса" ситуация выглядит иначе. Согласно этой концепции, в основе всего "религиозного" лежит коренное изменение настроения толпы, превращающей в "козла отпущения" того, кого она до этого превозносила и, возможно, будет превозносить в будущем за то, что смерть этого человека обеспечила мир внутри общины. В евангелиях все эти процессы не только присутствуют, но и дополняются Страстями Господними, на которые и переносится смысловой центр тяжести. Иов и Иисус сильно отличаются друг от друга, но они едины в том, что постоянно говорят о происходящем с ними. Однако Иисус достигает цели, тогда как Иов остановился на середине пути. Именно благодаря христианству все интерпретаторы Книги Иова считают своим долгом выразить сочувствие Иову, а не его "друзьям". Так Страсти Господни привели к самому настоящему культурному прогрессу, и это - неоспоримая победа христианства над "фрейдистско-марксистско-ницшеанской культурой". (См. также "Козел отпущения", "Жертвенный кризис".)

А.И. Пигалев

ЗАКАТ МЕТАНАРРАЦИЙ (или "закат больших нарраций") - парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающееся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения наряду с конституированием идеала организации знания в качестве вариабельного. Идея З.М. сформулирована Лиотаром (в фундаментальной для обоснования культурной программы постмодернизма работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании") на основе идей Хабермаса и Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии, - по определению Лиотара, "легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы". На основании "дискурса легитимации" в той или иной конкретной

традиции оформляются, по Лиотару, "большие наррации" (или метанаррации - см. - "великие повествования"), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о "доминантном повестовании" или "доминантном коде" (как "эпистемологических категориях"), которые функционируют в соответствующей традиции как имплицитная и нерефлексируемая система координат, парадигмальная матрица, внутри которой "коллективное сознание" в рамках данного кода моделирует "в социально символических актах" не что иное, как "культурно опосредованные артефакты". Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как культуру "больших наррацій" ("метанарративов"), как определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимизацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К метанаррациям Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т.п. В противоположность этому культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую "открытость существования" (Батай), реализуемую посредством "поиска нестабильностей" (Лиотар), "ликвидацией принципа идентичности" (Клоссовски), парадигмальным отсутствием стабильности как на уровне средств (см. Симулякр) и организации (см. Ризома), так и на уровне семантики (см. Означивание). (Ср. с деконструкцией понятия "стабильная система" в современном естествознании: синергетика и теория катастроф Р. Тома.) Эпоха постмодерна - в его рефлексивной самооценке - это эпоха З.М., крушения "метарассказов" как принципа интегральной организации культуры и социальной жизни. Специфику постмодернистской культуры - с точки зрения характерной для нее организации знания - Лиотар усматривает в том, что в ее контексте "большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации". Собственно, сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как "недоверие к метаповествованиям", - современность характеризуется таким явлением, как "разложение больших повествований" или "закат повествований". Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (т.е. репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности - вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. - "Великие повестования" распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая - не более чем одна из многих, ни одна из которых не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность. Само понятие "метапаррация" утрачивает ореол сакральности (единственности и избранности легитимированного канона), обретая совсем иное значение: "метарассказ" понимается как текст, построенный по принципу двойного кодирования (Джеймисон), что аналогично употреблению соответствующего термина у Эко: ирония как "метаречевая игра, пересказ в квадрате". - Девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциальная) универсальность: как пишет Лиотар, "конценсус стал устаревшей и подозрительной ценностью". В условиях тотально семиотизированной и тотально хаотизированной культуры такая установка рефлексивно оценивается постмодернизмом как естественная: уже Батай отмечает, что "затерявшись в ночи среди болтунов... нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни". Постмодерн отвергает "все метаповествования, все системы объяснения мира", заменяя их плюрализмом "фрагментарного опыта" (И.Хассан). Идеалом культурного творчества, стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия (см. Конструкция). Соответственно этому, - в отличие от эпохи "метанаррацій", - постмодерн - это, по

определению Фуко, "эпоха" комментариев, которой мы принадлежим". Постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи конституирования традиции: ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе - нормативной и, наконец, единственно легитимной) метанаррации. В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована, по мысли Э.Джеллнера, "традиция отказа от традиции". В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с каноном, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие канона - он его игнорирует. Как отмечают З.Бауман, С.Лаш, Дж.Урри и др., универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма. В частности, как показано Б.Смартом, Ф.Фехером, А.Хеллером и др., если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. (В этом контексте реализует себя практически безграничный культурно-адаптационный потенциал постмодерна.) Таким образом, по Лиотару, "эклектизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед - в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге". Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа "мерцизма" К.Швиттерса в рамках дадаизма) в универсальный принцип построения культуры. Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает - в качестве своего рода аннигиляционного эффекта - "невозможность единого зеркала мира", не допускающую, по мнению К.Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой метанаррации. По выражению Джеймисона, "мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем в диахронном /мире/". В этом плане перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры". Апплицируясь на различные предметные области, концепция З.М. получает широкое рапространение и содержательное развитие. Так, швейцарский теолог Г.Кюнг, полагая, что история христианства (как и любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с метанаррациями (от "иудео-христианской парадигмы раннего христианства" - до "просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма"). Современность в этом плане выступает для Г.Кюнга эпохой З.М.: по его словам, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, - возникающий "полицентристский мир" демонстрирует "радикальный плюрализм" как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что "пришел конец гомогенной конфессиональной среде". С точки зрения Кюнга, это не только предполагает решение экуменистической проблемы внутри христианства и снятие

межрелигиозных коллизий на основе "максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям", но и "означает... новый шанс для религии" в смысле его адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм. Применительно к когнитивным стратегиям современной культуры идея З.М. инспирирует конституирование так называемой толерантной стратегии знания, или "стратегии взаимности" (mutuality), - в отличие от доминировавшей до этого в западной культуре жестко нон-конформистской "стратегии противостояния" (alterity). Дж.О'Нийл определяет "сущность постмодернизма" именно посредством выявления присущей ему толерантной "политики знания". - Согласно Дж.О'Нийлу, в западной традиции последовательно реализовали себя две "политики знания: политика "альтернативности" и политика "множественности". - Если первая, развиваемая в качестве дисциплинарной, связывается им с неклассической философией от Парсонса до М.Вебера (включая марксизм), то вторая представлена именно постмодернизмом с его стратегической ориентацией на предполагающее плюрализм версий мироинтерпретацией "взаимное значение". Таким образом, постулируя повествовательные стратегии в качестве основополагающих для современной культуры, философия постмодернизма генерирует идею программного плюрализма нарративных практик: "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм - как его концепция" (В.Вельш). Если модернизм, по Т.Д'ану, "в значительной степени обосновывался авторитетом метаповествований", намереваясь с их помощью обрести утешение перед лицом разверзшегося "хаоса нигилизма", то постмодерн в своей стратегической коллажности, программной нестабильности и фундаментальной иронии основан на отказе от самообмана, от ложного постулирования возможности выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия, ибо "не хочет утешаться консенсусом", но открыто и честно "ищет новые способы изображения... чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить" (Лиотар), однако различные оттенки чего можно высказать и означить в множащихся нарративах. Базисным идеалом описания и объяснения действительности выступает для постмодерна идеал принципиального программного плюрализма, фундированный идеей З.М.

М.А. Можейко

"ЗВЕЗДА ИСКУПЛЕНИЯ" - образ Звезды Давида (одновременно конституирующий сопряженный гештальт), давший наименование одному из важнейших документов иудаистского модернизма - одноименной книге Розенцвейга, представляющей собой детально разработанный вариант философской реализации диалогического принципа. Работа является также глобальной попыткой новой ориентации мышления в ситуации кризиса культуры, связанной с Первой мировой войной. "З.И." обдумывалась Розенцвейгом на ее фронтах, основные концепции будущего сочинения обсуждались в переписке с друзьями и коллегами, а сам текст был создан в 1918-1919 и местами сохраняет атмосферу эпистолярного диалога. "З.И." состоит из трех частей, каждая из которых включает в себя введение, три книги и небольшое заключение, которое, впрочем, не называется заключением и вообще не имеет формального (структурного) заголовка, хотя и обладает содержательным названием, указывающим на его предназначение в корпусе текста. В первых двух частях их заключительные страницы служат цели перехода к следующей части, а в третьей части они посвящены подведению общих итогов всей

работы. Число "три" имеет для Розенцвейга весьма важное значение, но связывается не только с гегелевскими триадами, как можно было бы предположить, учитывая пройденную им философскую школу и культурный фон его творчества. Важнейшими зрительными образами, соответствующими расчленению текста на три части, а каждой части - на три книги, является пара равносторонних треугольников, причем вершина первого из них направлена вверх, а второго - вниз, так что их наложение друг на друга образует Звезду Давида, которая подразумевается в названии книги. В свою очередь вершины этих равносторонних треугольников ставятся в соответствие со смысловыми концентрами первой и второй частей: Богом, Миром и Человеком в первой части, Творением, Откровением и Искуплением - во второй. Более того, и вершины треугольников, и соединяющие их линии, а также образующаяся из треугольников Звезда Давида получают в книге символическое толкование, связанное, помимо прочего, с символикой христианской Троицы. Для Розенцвейга важна, прежде всего, проблема взаимоотношений "Афин и Иерусалима". В иудео-эллинских основаниях европейской цивилизации он не отдает предпочтения ни одному основанию в отдельности и не сводит одно из них к другому. В вопросе о противостоянии абстрактного мышления и веры Розенцвейг делает выбор в пользу именно веры, хотя и не вполне последовательно, так как пользуется категориями и языком традиционной философии для того, чтобы ее же и опровергнуть. Это - вполне сознательная позиция, противостоящая радикальным попыткам объявить всю историю западной философии движением по ложным путям, чтобы затем обратиться исключительно к Откровению, сфера которого - история. Проблема, поставленная Розенцвейгом, иная, и состоит она в выяснении того, как конкретный мыслитель, сознание которого определено новоевропейской философией, может продуктивно соприкоснуться с Откровением, не переставая быть философом. Пытаясь доказать, что такое соприкосновение не только возможно, но и действительно продуктивно для философии, он видит свою цель в спасении философии путем ее превращения в "новое мышление". При этом главной темой всех рассуждений, которая определяет смысловую завершенность книги, является проблема единства и целостности. Сюжетный остов книги, освобожденный от плоти фактического материала, тезисов, аргументации, полемики, отступлений и замечаний, выглядит довольно просто. Сначала критике подвергается традиционное философское понимание целостности, восходящее к Пармениду и достигшее своей кульминации у Гегеля. Эта целостность разрушается, а из ее обломков, соответствующих "ночи подземного мира" с ее неопределенностью (т.е. состоянию язычества), на втором этапе начинается создание иного типа целостности, относимой ко всегда новому "земному миру", в котором люди впервые соприкасаются с Откровением. И, наконец, на третьем этапе эта целостность "увековечивается", т.е. в качестве "небесного мира" превращается в конечную цель всего исторического процесса. Таким образом, имеет место процесс восхождения от "подземного мира" к "небесному миру", напоминающий гегелевское восхождение от абстрактного к конкретному, но опирающийся на другие принципы и механизмы. Поскольку гегелевская диалектика имеет отчетливый социологический подтекст и контекст, воспроизводя в законах и категориях диалектической логики вполне определенную модель социальной целостности, схемы соотношения частей и целого, способы разрешения социальных противоречий и т.д., этот контекст присутствует и в "новом мышлении". Однако если в гегелевской модели целостности (а это - наиболее развитая модель, созданная традиционной философией) не было и не могло быть места иудеям, то у Розенцвейга они получают такое место - наряду с христианами. Первая часть книги называется "Элементы, или Исконная неподвижность подземного мира", посвящена рассмотрению связки "Бог-Мир-Человек" и имеет подзаголовок "Против

философов!" ("in philosophos!"). Для символического слоя книги существенно, что на титульном листе ее первой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вверх. Изложение начинается с описания развития от традиционной философии к "новому мышлению", и отправной точкой рассуждений служит феномен страха смерти, который, по мнению Розенцвейга, был неявной движущей силой идеалистической философии. При этом идеалистическая философия отождествляется, по сути дела, со всей западноевропейской метафизической традицией, которая не просто игнорировала, но систематически подавляла страх смерти, запрещая трепещущей живой твари издать даже вздох. И все же, ни игнорирование, ни подавление не достигали своей цели: притязания на охват всеединства посредством неподвижных идеальных сущностей оказались несостоятельными. Однако философия изначально стремилась к исчерпывающему познанию в понятиях именно целостности, и Розенцвейг отнюдь не выступает ни против философии, ни против самой концепции целостности, ни против принципа системности. Напротив, бросая вызов "всему достопочтенному сообществу философов от ионийцев до Иены" он, хотя и претендует на создание иных подходов к пониманию целостности и системы, но рассчитывает сделать это исключительно в контексте обновленного философского мышления. Критика Розенцвейгом традиционного метафизического понимания целостности (всеединства) имеет несколько причудливый характер и идет довольно необычными путями. Философия, подчеркивает он, выражает стремление человека избавиться от страха всего земного, предлагая ему в качестве спасительного средства представление о бессмертии всеобъемлющей целостности, в которую он включен, так, чтобы это представление противостояло бы достоверному знанию о смертности всего единичного. В результате смертным объявляется все обособленное, и философия исключает самостоятельное единичное из действительности. Поэтому, утверждает Розенцвейг, философия не могла не стать идеалистической: ведь "идеализм" означает, прежде всего, отрицание всего того, что отделяет единичное от всеобъемлющей целостности. Однако такое мышление погружает смерть в ночь "ничто". Более того, сама смерть превращается в "ничто", тогда как на самом деле она является "нечто". Именно вследствие такого обращения со смертью философия создает устойчивую видимость собственной беспредпосылочности, так как всякое познание всеобъемлющей целостности имеет своей предпосылкой "ничто". Именно "ничто" предшествует такому познанию или, иначе говоря, ему якобы ничто не предшествует. Возникающий на этой основе тип целостности включает человека в закрытую систему и полностью подчиняет его неумолимым системным закономерностям. Вершиной такого понимания является немецкая классическая философия и, в особенности, философия Гегеля, вместившая проблему взаимоотношения частей и целого в рамки категорий и законов созданной им диалектики. Одним из первых воспроизводя мыслительную парадигму экзистенциального философствования, Розенцвейг настаивает на том, что современная ситуация требует интереса к конкретному существованию единичного, а традиционная философия не обладает для этого концептуальными средствами. Концептуализация интереса к самостоятельной и своевольной единичности составляет, по его мнению, содержание новой философской эпохи, открывшейся творчеством Шопенгауэра, продолженной в философии Ницше и еще не завершившейся. В этом контексте Розенцвейг и вводит иное понимание целостности, в соответствии с которым человек считается находящимся за ее пределами и своей субъективностью определяющим границы такой открытой системы. Следовательно, центром целостности оказывается не трансцендентальный, а эмпирический субъект с его своеволием и с его предельно конкретным опытом, который и провозглашается главным источником истины.

Поскольку трансцендентальный субъект был тем местом, где приходили или, точнее, приводились к единству все противоположности, то это означает, прежде всего, разрушение фундаментального для всей западноевропейской метафизической традиции принципа тождества мышления и бытия. Розенцвейг образно иллюстрирует ситуацию, приводя пример со стеной (обозначающей единство мышления), на которой либо может быть выполнена фреска, либо могут висеть картины. В первом случае единство степы обеспечивает единство изображения, и они неразрывно взаимосвязаны, во втором случае единство стены никак не связано с единством содержания висящей на ней картины и с самими картинами вообще, каждая из которых образует некоторую целостность, некое конкретное "одно". Поэтому единство мышления относится отныне не к бытию, а к самому себе: оно, в отличие от случая с фреской, не может обосновать единства ни одной картины, которое есть "единство в себе". Система, репрезентированная всеобщим мышлением в качестве неизменной формы и потому прежде вмещающая в себя без остатка все содержания, принудительно обеспечивая их единство, превращается в свободную совокупность единичных содержаний. Таким образом, мышление, образно представленное стеной, обосновывает не единство содержаний, а возможность их множественности, и тем самым перестает быть тождественным бытию. Главное, против чего выступает Розенцвейг, оказывается философский монизм, которому он противопоставляет плюралистическое понимание и бытия, и мышления, и которое неизбежно должно привести к диалогическому принципу. В результате разрушения тождества мышления и бытия, т.е. традиционного типа целостности, образуются три обломка, представляющие собой именно такие замкнутые, изолированные, противостоящие друг другу целостности - Бог, Мир, Человек. Бог - это действительность, благодаря которой дается ответ на вопрос о бытии, Мир - действительность, в границах которой имеет силу логика, а Человек является фактичностью, подчиненной этике. Они суть элементы "подземного мира", который с некоторыми оговорками отождествляется с эпохой античности. Разрозненность и неподвижность этих элементов ставит задачу их упорядочения. Для этой цели используются соответствующие числу элементов методы, каждый из которых имеет приставку "мета-" - метафизика, металогика, метаэтика. Приставка предназначена для обозначения выхода Бога, Мира и Человека за пределы традиционного философского типа целостности, конкретными моделями и символами которого служат Физис, Логос и Этос. При этом элементы считаются не предвечно существующими, а выводятся из "ничто", которое также понимается по-новому - не как "ничто" чистого бытия, а как "ничто" некоторого определенного "нечто". Тем самым в элементы внедряется динамическое начало, заставляющее их выходить за собственные пределы. Однако не может быть трех самодовлеющих целостностей, как не может быть трех абсолютов, и потому мышление стремится свести их к некоторому единству. Так как нет никакой объемлющей их целостности, две из них следовало бы тогда свести к любой третьей. Многочисленные варианты такого сведения были действительно испробованы в различных культурах, но все они квалифицируются Розенцвейгом как простые возможности. Состояние "подземного мира" - это "политеизм", "поликосмизм", "полиантропизм", т.е. классическая Вальпургиева ночь язычества над "серым царством матерей". Розенцвейг подчеркивает, что элементы соединяются в некую целостность не их механическим комбинированием, а потоком мирового времени. Иначе говоря, одномерная модель системы, используемая традиционной философией, приобретает дополнительное - темпоральное - измерение. Но поток мирового времени не приходит извне (иначе его также следовало бы считать элементом). Он должен брать свое начало в самих элементах (иначе они не были бы элементами), и в них самих должна скрываться сила

движения, т.е. основание их новой упорядоченности. Так осуществляется переход к тайне Творения, развертывающегося во времени. Вторая часть книги называется "Путь, или Постоянно обновляемый земной мир". Она посвящена рассмотрению связки "Творение-Откровение-Искупление" и имеет подзаголовок "Против теологов!" ("in theolo-gos!"). На титульном листе этой части изображен равносторонний треугольник, обращенный вершиной вниз. Изложение начинается с обсуждения феномена чуда, в виде которого выступает тайна Творения. Розенцвейг настаивает на том, что теология утратила правильное понимание сути и смысла чуда. Существенно, что это произошло одновременно с утратой философией способности мысленно постичь целостность. Таким образом, налицо потребность не только в "новой философии", но и в "новой теологии", причем связующим звеном между ними объявляется Творение. "Новая философия" - это, по Розенцвейгу, мышление, посредством которого индивидуальный дух реагирует на впечатление, вызываемое в нем миром. В результате "новая философия" оказывается под угрозой релятивизма, превращения в "философию частной точки зрения", т.е. она становится субъективной и, следовательно, перестает быть наукой. Мост от предельно субъективного к предельно объективному наводит понятие Откровения, принадлежащее к области теологии и задающее новый тип всеобщности, а, следовательно, и целостности. В этом, по утверждению Розенцвейга, - залог научности "новой философии", и главное требование современности состоит в том, чтобы "теологи" начали философствовать. То, что для философии является потребностью в объективности, для теологии является потребностью в субъективности. Так в новом контексте снова воспроизводится тезис, согласно которому основанием и философии, и теологии должен считаться конкретный опыт конкретного индивида. Конечная человеческая жизнь предполагает три вида опыта, в которых Бог открывает себя, - соприкосновение с вещным миром, встреча личностей и жизнь исторической общности. Три вида реальности, обусловливающие соответствующие виды опыта, понимаются в книге в их теологическом аспекте в качестве, соответственно, данного в прошлом Творения, присутствующего в настоящем Откровения и будущего Искупления. При этом понятие Творения четко противопоставляется эманационизму, который постулирует наличие между творящим Богом и творимым миром чисто рациональных отношений, что в конечном итоге ведет к разделению действительности на субъект и объект. В понимании Откровения Розенцвейг опирается на идею Розенштока-Хюсси, истолковавшего его как "ориентацию", т.е. нахождение устойчивой "точки отсчета" в пространстве и времени, что и задает новый тип всеобщности. Не отказываясь от философии, Розенцвейг преодолевает противоположность толкования веры в качестве, с одной стороны, чисто субъективного чувства, а с другой - в качестве объективной догмы. При этом очень важную роль играет феномен языка. В новом типе целостности элементы "подземного мира" не только начинают упорядочиваться, но и обретают право голоса. Библия, повествующая о Творении, возникла как диалог между Богом и Человеком, а это снимает различие между теологией и антропологией. Но подлинный язык - это язык "земного мира", и то, что в мышлении было немым, стало говорящим в языке. Речь изначально диалогична, и всякое слово требует ответа. Поэтому именно в языке - причем именно в форме живой речи - следует искать то звено, которое связывает между собой Творение и Откровение. Слово Человека в каждый момент времени творится по-новому на устах говорящего, и Бог всякий раз делает новым само начало Творения, так что оно продолжается с участием Человека, постоянно обновляя "земной мир". Откровение существует в диалогической ситуации, выражается в конкретном слове, обращенном к конкретному человеку, и требует от этого человека конкретного ответа. Но в Откровении нет ни одного требования без заповеди любви, а заповедь любви - это

обещание Искупления в будущем. Образ новой целостности, имеющей темпоральное измерение, противоположен чисто пространственному образу идеальной, все в себя вбирающей и все себе подчиняющей сферы, который был рожден традиционной философией. В этой "децентрированной" целостности нет единой "точки отсчета", а, следовательно, иначе понимается образ, служащий символом Пути, который ведет к целостности. Линии, соединяющие между собой Бога, Мир и Человека, и линии, соединяющие между собой Творение, Откровение и Искупление, нельзя считать чисто геометрическими. Пара наложенных друг на друга равносторонних треугольников обладает особой действительностью, чуждой геометрии именно потому, что треугольники обозначают процессы, происходящие во времени и идущие по Пути, который указан погруженным в поток истории Откровением. Чтобы подчеркнуть особенности получившейся гексаграммы (Звезды Давида - "З.И."), Розенцвейг называет ее не "геометрической фигурой", а "гештальтом". Именно этот гештальт становится образом Пути к новому типу целостности, т.е., к новому типу социокультурного единства, которое, однако, находится "по ту сторону" Пути, и это - единство самого Бога, Его Истина. Более того, единство, как подчеркивает Розенцвейг, - это на самом деле движение к единству, так что по-новому понятая целостность представляет собой не завершенный результат, а становление. То, что Бог пребывает в вечности, означает, что Он грядет. Следовательно, вечность оказывается лишь моментом "исконной неподвижности", и для Бога вечность есть не что иное, как "увековечение". Вечность Человека является опосредованной и коренится в Творении. Третья часть книги называется "Гештальт, или Вечный небесный мир", посвящена рассмотрению многообразных смысловых аспектов "гештальта" как Пути к Искуплению и имеет подзаголовок "Против тиранов!" ("in tyrannos!"). На титульном листе этой части изображена Звезда Давида. Изложение начинается с рассуждений о возможности искушать Бога и о сущности молитвы. Розенцвейг заявляет, что Царство Небесное нельзя вынудить прийти, оно растет в соответствии с собственными ритмами и закономерностями. Мечтатели, сектанты и прочие "тираны Царства Небесного" вместо того, чтобы попытаться ускорить его приход, на самом деле замедляют этот приход своим нетерпением, забеганием вперед и нелюбовью к ближнему. Все их действия оказываются "несвоевременными", а потому препятствуют тому, чтобы свободно наступил "решающий момент". Богу нужно время для спасения Мира и Человека не потому, что Он в нем действительно нуждается, а потому, что во времени нуждаются Человек и Мир. В этом свете рассматривается роль христианства в современном мире. Розенцвейг довольно критически относится к осуществленному историческим христианством социокультурному синтезу, т.е. указывает на недостатки получившейся в результате целостности. Особый интерес для него имеет отношение становящейся христианской мысли к наследию античной философии. Итогом всего процесса взаимодействия христианства с античной культурой, прошедшего несколько этапов, стала, как указывает Розенцвейг, "расщепленная" современная действительность, в которой очень много самых настоящих язычников, живущих не верой, не любовью, а исключительно надеждой. Однако парадоксальным следствием такого итога становится не основание новой Церкви, а обновление старых Церквей. В этом мире иудеи занимают особое место, и окончательное Искупление, согласно Розенцвейгу, возможно только в единстве Церкви и Синагоги. Ни Церковь, ни Синагога в отдельности не обладают полнотой истины, и только совместно они могут создать всеобъемлющее сообщество, Царство Небесное, т.е. подлинную целостность. Но до завершения этого процесса люди должны жить повседневной жизнью, полагаясь на веру, любовь и надежду. При этом иудаизм оказывается общиной Вечной Жизни, а христианство - общиной Вечного Пути. Иудеи уже по самому своему рождению

пребывают рядом с Богом, а другие народы приходят к Богу только через посредство Мессии. Тем самым иудеи и христиане дополняют друг друга, и Царство Небесное не может возникнуть без их постоянного сотрудничества, условием возможности которого оказывается диалог. Это - диалог в рамках партнерства как между двумя общинами, так и между отдельными христианами и иудеями. Поэтому, для того чтобы способствовать приходу Царства Небесного, иудею, считает Розенцвейг, не нужно обращаться в христианство. Более того, реальное существование иудеев служит лучшим доказательством реальности истории самого христианства. Иудаизм, засвидетельствованный Ветхим Заветом и продолжающий свидетельствовать о себе одним только существованием иудеев вопреки всем превратностям их судьбы, представляет собой, по Розенцвейгу, раскаленное Ядро, испускающее невидимые лучи, которые в христианстве становятся видимыми и, превращаясь в пучок, прорезают ночь языческого "подземного мира". Символом этого Ядра и может служить "З.И.".

А.И. Пигалев, Л.В. Наместникова

ЗЕНОН Элейский (ок. 490 - ок. 430 до н.э.) - древнегреческий философ, представитель элейской школы (6-5 вв. до н.э., г. Элея, Южная Италия). Согласно сведениям Диогена Лаэртия, был учеником и приемным сыном Парменида. Аристотель считал З. создателем диалектики как искусства истолкования противоречий. Основную задачу своей философии видел в защите и обосновании учения Парменида о неизменной сущности истинного бытия ("все есть одно") и иллюзорности всех видимых изменений и различий. Истина сущего, по мнению З., обнаруживается только посредством мышления, чувственный же опыт ведет к обнаружению множественности вещей, их разнообразия и изменчивости, и, следовательно, к недостоверности. Факт противоречия между данными опыта, с одной стороны, и их мыслительным анализом, с другой, был выражен З. в форме апорий (греч. aporia - затруднение, недоумение). Все апории З. сводятся к доказательству того, что: 1) логически невозможно мыслить множественность вещей; 2) допущение движения ведет к противоречиям. Наиболее известны его апории, направленные против возможности движения: "Дихотомия", "Ахиллес", "Стрела", "Стадий". Так, апория "Ахиллес" фиксирует, что в противоречии с чувственным опытом быстроногий Ахиллес не может догнать черепаху, т.к. пока он пробежит разделяющее их расстояние, она все же успеет проползти некоторый отрезок, когда же он будет пробегать этот отрезок, она еще немного отползет, и т.д. Согласно З., при попытке помыслить движение, мы неизбежно наталкиваемся на противоречия, из этого следует вывод о немыслимости, а тем самым и о невозможности движения вообще.

М.Р. Дисько

ЗЕНОН-СТОИК (346/336/333-264/262 до н.э.) - древнегреческий философ (из Китиона на Кипре). Ученик школы киников, с 300 до н.э. - родоначальник философии стоиков. З. приобрел для себя и своих друзей узорчатую колоннаду, портик ("портик" произносится по гречески "стоа"), где и основал собственную философскую школу.

Сочинения З. дошли до наших дней лишь во фрагментах: "О жизни, согласной с природою", "Пифагорейские вопросы", "Всеобщие вопросы", "Этика", "Логика", "Государство" и др. Ввел термин "каталепсис" ("понятие"). Сформулировал две отправные позиции стоического миросозерцания: "То, что в нашей власти" и "То, что не в нашей власти". По З., знание - лишь средство для достижения мудрости. В единой целостной системе философии З. взаимодополняли друг друга этика кинизма, физика Гераклита и ряд доктрин Аристотеля. Физику и логику, отдавая приоритет первой, З. подчинял этике. Пафосом воззрений З. была их практическая направленность, подчиняющая знание действию, а также нравственность, ориентированная на достижение добродетели.

А.А. Грицанов

ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ - понятие, введенное в научный оборот Рорти для характеристики классической философской традиции. Функции З.П. в таком контексте исполняет ум, выступающий основным цензором человеческих репрезентаций. Представление об уме как о "зеркале" связывается Рорти с философскими системами, восходящими к Декарту и Канту и стремящимися выявить "основания" философского знания, а также показать, что только философия может претендовать на постижение Абсолютной Истины. С помощью эмпирических методов поверхность З.П. подвергается шлифовке, которая улучшает его свойства, анализирует репрезентации и элиминирует те из них, которые не соответствуют истине. В этом ракурсе "познать - значит точно репрезентировать то, что находится вне ума". Генеалогия З.П. как определенного подхода возводится Рорти к терминам "ума" как отдельной сущности (философия Декарта), "ментальным сущностям" (философия Локка) и к трактовкам философии как той области, где достигается подлинная рефлексивная глубина и где конституируются убеждения, обосновывающие деятельность человека и раскрывающие, таким образом, смысл человеческой жизни. Идея З.П. связана, по Рорти, с концепцией, идущей от традиции Декарта - Локка - Канта и показывающей, что человеческая деятельность должна происходить в рамках строго определенного каркаса, который исходно изолирован от субъекта - уже до того, как тот осуществляет исследование мира. Философия, основанная на презумпциях "образа-отражения" и З.П., верит в абсолютную истину и формулирует принципы, согласно которым она может либо принимать, либо отвергать определенные культурные течения. Философ такого склада превращается, по мысли Рорти, в амбициозного "познавателя сущностей", имеющего в своем распоряжении некий абсолютный критерий, позволяющий ему судить о том, какие из предложенных теорий соответствуют истине, а какие - нет. Понятие "З.П." Рорти считает правомерным связывать не только с картезианско-кантианской традицией, но также и с программой аналитической философии. На фундаменте веры во всемогущую силу ума, который может объяснить и классифицировать все существующие явления, философия превратилась, по мысли Рорти, в цензора, определяющего каждой науке ее место в культуре. Такое понимание природы философского знания Рорти полагает необходимым конструктивно преодолеть.

И.А. Белоус

ЗИЛЬБЕРМАН (Zilberman) Давид (1938-1977) - русско-американский философ, предпринявший попытку создания "философологии", универсального философского синтеза, сравнимого по масштабам систематизации с конструкциями Аристотеля, И.Канта или Г.Гегеля. Основные сочинения: "Православная этика и материя коммунизма" (1977), "Генезис значения в философиях индуизма" (1988), "Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик" и мн. др. По мысли З., потенциал философии в западной культуре оказался ослабленным (в силу многих причин, которые им тщательно анализируются). Философия не репрезентативна в качестве того, что называется З. "Philosophia Universalis", что возможно расценивать как реализацию философской "кармы". Согласно З., "кармическая отъявленность" философствования оестествилась в классических индийских философиях. Исходная же интенция "философологии", по З., такова: создать некоторую концептуальную конструкцию, способную заполнить разрыв между западным и индийским мирами философствования, цель "философологии" - инициировать новый философский синтез с установкой, которая никогда прежде не задавалась (по крайней мере, в западной культуре), а именно, что история философии отнюдь не завершена - напротив, ее истинная история еще и не начиналась. В этом - констатация того очевидного для З. факта, что философия отнюдь не исчерпала свои потенции (а в западном ее варианте - даже и не приступила пока к их реализации), что, следовательно, возможно открытие новых размерностей философской мысли, и время подобных открытий наконец-то пришло. Причем не только для западной философии, где реализации кармы не случилось вовсе, но и для индийской философии, кармически вполне благополучной, вообще - для любой философии, в той мере, в какой она отработала все свои фундаментальные рефлексии и, соответственно, наработала корпус своих основополагающих текстов ("изошла в текстах", создав, тем самым, свою собственную предметность и освободившись для себя самой). Вот тогда и становится возможным истинное бытие философии, существование ее в новых размерностях мысли - когда в ней "опустошился Логос", когда "наступил конец". Истинная философия (просто философия, ибо предикат истинности здесь неуместен) может существовать, таким образом, только в форме "концеведения" как философская эсхатология. Этим, согласно З., однако, не отменяется вся предшествующая философия - напротив, она-то как раз и составляет предметность философской эсхатологии. Как это возможно? Отвращением философии от смежных с нею областей и обращением интереса на самое себя. Конечно, каждый философ по-своему занимается философией: но ни единый не занялся философией. То, что философия была не в силах сделать сама, оказалось осуществленным внешними силами - теми самыми сферами интеллектуальной активности, которые затребовали свою предметность обратно. Именно потому, замечает З., что философия по праву вытеснена из всех предметных областей, можно всерьез говорить о "чистой философии", не рискуя забрести назад в эмпиризм, натурализм, социологизм и идеологию. Хотя, добавляет З., возможность конструирования такой философии есть возможность действительная, не зависящая от благоприятных или неблагоприятных обстоятельств, возможность, уже реализованная однажды в истории - в классической индийской культуре. Эта возможность оестествляется тогда, когда философия обнаруживает собственный, лишь ей присущий предмет исследования и разрабатывает методы анализа, соответствующие этой предметности. Философия как "концеведение", таким образом, вовсе не обязательно - знамение катастрофы,

как в современной западной культуре, в классической Индии она становится знаком расцвета всей цивилизации, условием ее существования и гарантом выживания. Здесь случилось то, что З. называет "индийским чудом", - создана универсальная философия, претендующая на решение всех возможных философских проблем и действительно разрешающая их в замкнутой вселенной своего знания. Классическая индийская философия, как известно, насчитывает шесть взаимодополнительных философских систем (даршан): самкхью, ньяю, веданту, мимансу, вайшешику и йогу; в отношении особой дополнительности к ним находится буддизм. Исключительность индийских философов как представителей всех этих систем, по З., "в том, что они единственные открыли в философской материи [...] принцип духовной организации, при котором философские системы, как лица, наклонены друг к другу в вечном и автономном зеркальном глядении". "В том-то и эффект потрясшего меня открытия, - продолжал З., - что и объяснять-то их в раздельности я далее не могу, и слить их в единую господствующую духовную емкость не в состоянии. [...] Самое трудное здесь: наличие зерцальности при отсутствии персональности. Затем то, что приходится говорить о наклонении систем, а не о моментах одной системы, как, скажем, у Гегеля. Этим сразу раздвигаются привычные рамки философствования, и, в придачу к автономии предмета, отыскивается источник бессчетного ряда духовных состояний". Наклонение систем, с эффектом зерцальности, означает, что в поле зрения каждой из них попадает лишь "отмысленное" содержание соседних систем (включая и свое собственное содержание, реверберированное другими даршанами), так что "все отражается во всем, и число проекций - бесконечно". Такая многопозиционность возможна лишь при одном условии - что эти системы не стремятся к рефлексии мира, природы, Бытия, социума, вообще чего бы то ни было внешнего относительно их самих. В даршанах начисто отсутствуют натуральные объекты опыта, вообще натуральность любого рода (включая и сознание в оестествляющей интерпретации западной философии). Вот почему даршаны - предметы себя самих. Видимо, в понимании этой внутренней, ненатуральной природы философии, равно как и ее "самопредметности" - залог радикального поворота интерпретации З. "Зародыш развиваемого мною, - замечает З., - в простой мысли Шанкары о сверхъестественном как реальном не только в содержании, но и в форме. Сверхреализм мысли об Абсолюте - в том, что помышляемый средствами Разума, он заумен не в каком-либо "онтологическом" смысле, а именно в материи самого этого, только что сделанного заявления. То есть, только что высказанное по содержанию нужно обратить на самую форму высказанного и уличить его в нем же". Восприятие подобных рассуждений весьма затруднено в западной философии, более того, по признанию З., они "вполне невыносимы" философствующим в этой культуре, хотя интенция такого анализа, как будто бы, должна была уже прижиться здесь, по крайней мере, со времен Шеллинга и Гегеля. "Философия в именительном падеже", "чистая рефлексия" как отвлеченное (от всякой натуральности) и претендующее на абсолютность философское самосознание необходимо полагает в качестве своей предпосылки готовность заниматься философским сознанием, как никоим образом не зависящим от sensibilia и не сводимым к объектам перцепции. Однако радикального очищения рефлексии в западной философии не только не случилось, но оно и не было возможным пока по причине, которая определяется З. как неразличение средств и объекта философствования, иначе - "склеивание" языка и "знаниевых схем", проявляющееся в глубинной натуралистичности философского подхода. "Отслаивание" языка от выражаемых им знаниевых схем вряд ли возможно в культуре, где философия принуждена де-натурализировать все аспекты своей деятельности самостоятельно, без сколь-нибудь существенного содействия со стороны, - по типу того, к примеру, которое оказывается классической индийской

философии Ведами. В "лингвистической Вселенной" Вед, разделяемой всеми жившими в классической Индии, все феномены де-натурализированы, а их смыслы - де-реифицированы, так что философия высвобождается для выполнения своих прямых функций - анализу собственного бытия как деятельностного самовоздвижения, равно как и установлению вживе долженствующего быть в мире философского знания. Реализация этих функций предполагает работу в трех сферах бытования философии - тексте, культуре и текстуре - и представляет собой то, что Шанкара называл "деятельностью миротворения". "Вот хорошая иллюстрация, - замечает по этому поводу З., - Господь создал человека по образу и подобию /своему - Е.Г./. При падении в естество человек утратил подобие, сохранив лишь образ. Искусственная /философская - Е.Г./ деятельность есть восстановление подобия, правда, лишь в мышлении. Получаются чудные мыслительные миры, с известных точек зрения отнюдь не совершенные и не понятные отчасти самому производителю мыслей, взывающему к кооперации", - миры философствования. Бытийственность этих миров гарантируется тем, что З. определяет как "майю" или "трансцендентальную иллюзию" - искусственной творческой активностью, натурализованной в субъекте. "Сюрреализм" "трансцендентальной иллюзии" - бытийственность не только философии, но и всего мира человеческого существования в той мере, в какой он не-природен, не-натурален, подчас - не-выразим, но всегда коммуницируем. Последнее - условие самой его реальности как бытия, не укорененного в натуральности природного существования и потому нуждающегося в ином основании своей валидности для многих (в идеале - всех, но обычно - весьма немногих, философов). Тот, кто может локализовать себя в этом мире (точнее - мирах), должен обладать способностью "отмысливания мира", "перевода существования в бытие", "трансцендентирования содержания жизни", так что сама жизнь для него станет "интеллектуальной работой в методологической рефлексии, т.е. понимающим мышлением". Сохраняющаяся при этом сообщительность (не приравниваемая, однако, к общезначимости) определяется тем, что сама способность "онтологического понимания" укоренена в структурах сознания, которые толкуются З. как "структуры создания", разделяемые (точнее, задаваемые, ибо разделять их могут еще и многие другие) всеми теми, кто обладает "наклонностью к вживанию", - профессиональными философами. "Структуры создания", иначе - "философские роли" - сводятся к "шестерице" способов творения/понимания/узнавания сюрреализованных структур сознания ("Теоретик", "Логик", "Методолог", "Методист", "Эмпирик", "Феноменолог"). "Шестерица" обнимает собой все возможные комбинации трех модальностей в двух позициях и как таковая не нуждается в эмпирическом обосновании (в том числе и исторически); совпадение же определяется тем, что именно в индуизме реализовался идеал философствования. Появление модальности вполне логично в концептуализациях З. - ведь речь здесь идет об абсолютном философском творчестве, о созидающей активности, не ограниченной никакими натуральными пределами, а потому - о предельной свободе, каковая всегда модальна. Модальностей, по З., три - деонтическая (необходимость, N), аподиктическая (актуальность, I), гипотетическая (возможность, V); схема модальностей строится по типу "тройственной", "тернарной" оппозиции адвайты ("недуалистической") веданты, в отличие от западной философии с ее моделью "дуальной оппозиции". Необходимо помнить о принципиальной неполноте модальной формулы каждой "философской роли", о том, что уходит в ее знаменатель и принципиально исчезает из поля зрения. "Эта несамоцелостность разрешается таким способом, что образуется процесс, в котором сознание пробегает все состояния, стремясь совместить в нем локальную неполноту с глобальной полнотой и тем самым реализовать свою потенциальную полноту, но для сознания в целом. Отсюда, мне думается, и вынуждающая сила

модальной определенности, заставляющая мчаться вперед, не зная отдыха", нестись в кругу чистой текстуальности, пользуясь свободой комментирования, ни разу не приткнувшись ногой о землю образца. Эта работа со знаниевыми текстами есть в известном смысле "вечное повторение пройденного". Но, в отличие от ницшеанского "повторения", здесь достаточно точно известно, для чего и каким образом это делается для восстановления полноты (философского) сознания путем прогонки типов (философских) рефлексий по историческому содержанию. "Трудно передать, - замечает З., - сколь силен при этом эффект денатурализации и освобождения. Но за свободу приходится платить натурой. Плата же здесь - сильнейшая внутренняя рефлексия. Приходится пережидать, пока для употребляемых наперед слов сконденсируется действительность, понятая сообразно со знанием. Словно бы Бог вновь проводит перед Адамом вещи, и их называет". Эффект полного освобождения от натуральности определяется З. еще и как "вознесение", перевод философствования в особые сферы, в "текстуру" человеческого существования. "Чтобы в теле мира циркулировала кровь (смысл), нужна кровеносная система (текстура)", предельная смысловая целостность, в которой смысл оестествляется и делается доступным для субъективации (присвоения его субъектами мира), а также трансляции его во времени (обеспечении непрерывности бытия этого мира). Миротворческая сущность философствования, постулированная З. в самом начале развертывания его системы, нигде не проявляется так отчетливо, как при "текстурировании" философии, обращении ее в самодостаточную сумму всех возможных "философских ролей" по "отмысливанию" и "осмысливанию" мира. Когда философия становится "текстурой" человеческого бытия, она и превращается в то, что З. называет Philosophia Universalis, достижение чего связывается им с реализацией модальной полноты философствования, и что является целью его "философологии". Культурная сюрреализация философских схем прослеживается З. на примере многих систем и культур (он оставил, вообще говоря, универсальную схему такого подхода применительно к основным типам культуры, в своей "мамонтовидной", по его собственному выражению, 900-страничной диссертации о культурной традиции. Анализ одной из таких сюрреализаций дал повод для сравнения З. с Максом Вебером (речь идет о блестящей параллели веберовской "Протестантской этики и духа капитализма" - "Православной этике и материи коммунизма" З.). Замена "духа" "материей" в заглавии З. весьма примечательна - философский комплекс православной этики, продолженный марксизмом и "оживленный" советским обществом, рассматривается как "универсальный смысловой код" этой культуры, приравненный в этом качестве к материальной основе жизни (здесь - "материи коммунизма"). С модальной позиции эта "сюрреализация" не могла не потерпеть фиаско (по причине "неполножизненности" сочетания всего лишь двух "философских ролей", точнее, даже одной, если учесть их принципиальную близость). Удивительно, однако, по З., то, что "сюрреализация" марксизма вообще случилась в культуре Запада, где по причинам модального порядка "связь философии с умной жизнесообразностью порвалась тут же, при ее /философии - Е.Г./ зарождении". Марксизм в этом смысле - не только уникальная философская система западной культуры, но и единственная, способная претендовать на статус философской активности миротворения. Марксизм, по замечанию З., - единственная философия, которая "получилась на Западе", сумев, пусть и в чрезвычайно уродливой и фантасмагорической форме, продемонстрировать истинное предназначение философии - работу со структурами значений культуры. Модальная методология З. не просто фиксирует неизбывную прозрачность человеческого существования (как принципиально не-натурального, искусственного, генерируемого трансцендентальной иллюзией майи/философской

активности смыслоозначения), но демонстрирует способы его формирования и изменения, пути эволюции, агентов трансформации и многое другое. Процесс подобной демонстрации влечет за собой столь масштабные изменения в представлениях о философии, что фраза З. об истинной истории философии, каковая еще и не начиналась, вполне может оказаться пророческой.

Е.Н. Гурко

ЗИНОВЬЕВ Александр Александрович (р. в 1922) - российский логик, социальный философ, писатель. Знаковая и одна из наиболее эпатажных и противоречивых фигур как в российской, так и западной социальной мысли. В творчестве З. выделяются три разных периода: 1) до публикации "Зияющих высот" (1976) и высылки из СССР основная сфера его занятий - логика и методология науки. Работы З. этого периода: "Философские проблемы многозначной логики" (1960), "Логика высказываний и теория вывода" (1962), "Основы логической теории научных знаний" (1967), "Комплексная логика" (1970), "Логика науки" (1972), "Логическая физика" (1972) и др.; 2) в 1978-1985 - исследование, описание и критика реального коммунизма в различных жанрах: литературы, публицистики, социологических эссе. В этот период З. написаны "Светлое будущее" (1978), "В преддверии рая" (1979), "Желтый дом" (1980), "Коммунизм как реальность" (1981), "Гомо советикус" (1982), "Мой дом - моя чужбина" (1982), "Пара беллум" (1982), "Ни свободы, ни равенства, ни братства" (1983), "Иди на Голгофу" (в основном написана в 1982, опубликована в 1985) и др.; 3) после начала перестройки в Советском Союзе - критика распада советской системы, поворот к исследованию и критике современного западного общества. Книги: "Катастройка" (1990), "Смута" (1994), "Русский эксперимент" (1995), "Запад" (1996), "Глобальный человейник" (1997), "На пути к сверхобществу" (2000). Участник Второй мировой войны, боевой летчик. В 1954 - после окончания философского факультета и аспирантуры МГУ защитил диссертацию по логике "Капитала" Маркса, получившую резонанс и известность в советских философских кругах. С 1955 - сотрудник Института философии АН СССР, с 1960 - доктор философских наук, затем профессор МГУ, заведующий кафедрой логики. В 1976 - публикация "Зияющих высот" на Западе и последующая высылка из Союза. В 1978-1999 - живет и работает в Мюнхене. В 2000 вернулся в Россию. В Советском Союзе философские взгляды З. находили свое выражение главным образом в рамках логики и методологии науки. После войны эта область философии оказалась одной из немногих ниш относительно неидеологизированного философского мышления. Произошло это во-многом именно благодаря З. Его ранние исследования метода и логики "Капитала", а также сформулированные в ходе этих исследований принципы и программные положения, послужили образцом и мотивом развития ряда инициатив и программ в советской философии: содержательно-генетической логики, деятельностного и системного подходов, а также эпистемологии и логики науки в целом. Более поздние работы З., выполненные в русле математической логики, до сих пор не нашли адекватной оценки собственно с философской точки зрения, хотя содержат целый ряд оригинальных и нестандартных методологических идей. Можно отметить, что экспликация позднейшей, сформулированной уже в эмиграции социологической теории З., обнаруживает методологический фундамент, сформированный в "логический" период. Сам логический период, так же как и все творчество З., неоднороден и содержит резкий перелом (осуществившийся во второй половине 1950-х), разделяющий его (условно) на "диалектическую" и

"формально-логическую" части. Основная работа "диалектического" или "содержательного" периода - диссертация "Метод восхождения от абстрактного к конкретному (на материале "Капитала" К. Маркса)" не опубликована до сих пор. Наряду с исследованиями Ильенкова, эта работа и по сей день остается одной из лучших экспликаций и реконструкций данного метода. Интересно отметить, что реконструкции Ильенкова и З. сильно различаются; это позволяет предположить, что на деле речь идет о трех разных конструкциях или вариантах метода: самого Маркса, Ильенкова и З. "Капитал" считался образцовым и почти каноническим произведением. Его обильно цитировали, применяли реализованные в нем схемы и идеологические формулы, однако метод "Капитала" оставался неэксплицированным. Тезис о том, что марксово мышление было революционным, или, как стали говорить после работ Куна, задавало иную парадигму мышления, оставался лишь лозунгом и фактом идеологического мышления. З. одним из первых в советской философии подошел к "Капиталу" структурно-логически. З. обратил внимание на то, что логика, реализованная Марксом, применима лишь по отношению к объектам особого рода, обладающих структурой так называемого "органического целого" (термин "система" появился лишь позднее). Это, как правило, исторические или социальные объекты, обладающие внутренне дифференцированной и функционализированной структурой, но главное, - обладающие имманентыми механизмами развития и эволюции. Считалось, что такого рода объекты не могут быть адекватно описаны формальной логикой, и должны изучаться диалектикой. З. заметил, что традиционная логика действительно не может выразить парадигмальные отличия марксова подхода, и предположил, что причина этого - в игнорировании содержательной и инструментально-операциональной (деятельной) стороны мышления. Логическое состояние диалектики оценивалось З. реалистично - она оставалась в основном фактом "политмышления", "алгеброй революции" и т.п. Из этого родился манифест новой, "содержательной" логики, которая, в отличие от логики формальной, фиксировала бы не только языковой аспект, но также содержательный (или логико-онтологический) и процедурный, а также связывала бы эти аспекты между собой. З. сформулировал лишь самые общие программные положения: 1) мышление должно рассматриваться логикой не как статичная структура, а как историческая деятельность, все структуры знания - суть временно зафискированная деятельность мышления; 2) собственно логический анализ (языковой аспект) должен совмещаться с содержательным и процедурным анализом знания и научного мышления; 3) логика должна быть эмпирической наукой, ее эмпирический материал - реальные научные тексты, а предмет исследования - приемы и способы мышления, зафиксированные в этих текстах; 4) по отношению к самому научному мышлению логика - не канон, а набор инструментальных исследовательских средств (органон), и др. Реально эта программа З. повлекла за собой не только разработку содержательно-генетической логики, но и во-многом формирование в советской философии логики науки как особого направления и области исследований. Разработка содержательной логики не получила официальной поддержки и признания. Кроме того, реализация этой инициативы столкнулась с многочисленными проблемами и методологическими трудностями. В силу ряда причин З. был вынужден пересмотреть свои взгляды и исходные положения, а дальнейшие исследования локализовать в рамках математической логики. В 1959 З. выступил с критикой программы содержательной логики. Ее тезисы сводились к следующему: а) негативизм по отношению к формальной логике признавался неправомерным: формальная логика и логика науки не противостоят друг другу, а первая, в своем современном виде, дает богатые возможности для второй; б) замысел содержательной логики оказывался противоречивым, поскольку смешивал и соединял в одной дисциплине

неоднородные подходы и типы знания: нормативные и дескриптивные, структурные и исторические, психологию и логику. Сохранив интенцию на разработку логики научного знания, З. воспользовался развитым аппаратом математической логики, к возможностям которого он адаптировал свои методологические установки - ориентацию на эмпирическое знание и анализ реальных языковых структур, противопоставление содержательных и языковых аспектов, выделение логических средств анализа системных объектов со сложной неоднородной структурой и др. Такой шаг позволил З. довольно быстро получить впечатляющие результаты. Среди них: исчисление высказываний о связях, подходы к применению многозначной логики в логике науки, концепция комплексных определений и комплексной логики. З. сформировал собственную школу и направление в логике, получившее резонанс и на Западе. (См. также "Зияющие высоты".)

А.Ю. Бабайцев

"ЗИЯЮЩИЕ ВЫСОТЫ" - окказиональный неологизм, выступивший базовым образом и метафорической катахрезой для обозначения природы и сущности социализма как особой общественной системы. Термин "З.В." послужил заглавием социолого-сатирическому роману-гротеску Зиновьева (1976). Данное произведение было основано на традициях "смеховой культуры" столичного фольклора советского послевоенного общества и фундировалось значительной совокупностью оригинальных и эвристически значимых социально-философских, научных и логических моделей. Тематической несущей конструкцией "З.В." выступает акцентированно персонифицированная проблема удела критически мыслящей личности в условиях тоталитарного режима. "З.В." совмещают уничтожающие системные характеристики общества реального социализма и предметную реконструкцию социальных механизмов, используемых властью для обеспечения перманентности, вездесущности и эффективности процессов расчеловечивания и деградации граждан этого общества. Будучи схожими по ряду существенных параметров с кодированными гипертекстами постмодернистского типа, "З.В." органично сочетают, с одной стороны, экспликации характера и направленности социально-экономических и политических процессов в советском обществе 1920-1970-х и изложение традиционных сюжетов дискуссий московской философско-социологической тусовки периода оттепели и "раннего застоя" - с другой. Эпатажное и узнаваемое изображение известных и наиболее типичных представителей ангажированной властью гуманитарно-эстетствующей общественности Москвы 1950-1970-х наряду с портретами диссидентов - их современников, а также наиболее модных и распространенных эпифеноменов духовной жизни столицы этого периода осуществлено в "З.В." посредством присвоения фигурантам-персоналиям и фигурантам-идеям сатирических псевдонимов-ярлыков. Последние были вполне очевидны в контексте сюжета (Хозяин - Сталин, Хряк - Н.С.Хрущев, Правдец - Солженицын, Певец - Высоцкий, Мазила - Неизвестный, Ибанск - Советский Союз/общество социалистического типа, Театр на Ибанке - театр на Таганке, Заведующий/Заведун/Заибан - Глава КПСС, Братия - Партия, Дьяволектический иба-низм - диалектический материализм, социзм - социализм, полный социзм/псизм - коммунизм и т.д.). Социально-философская концепция общества СССР, сконструированная Зиновьевым в духе "социологического реализма", наглядно демонстрировала антигуманный, жестко взаимосвязанный и взаимообусловленный набор характеристик средневековой по сути своей

цивилизации социализма, в рамках которой государство всецело подчиняет себе и индивида, и любой (даже самый незначительный) человеческий коллектив, полностью элиминируя из общественной жизни автономную личность как таковую. Анализируя в "З.В." весьма широкий спектр вопросов, относимых в официальной советской науке 1950-1970-х к предмету исторического материализма, формулируя ряд нетривиальных парадигм общество- и человековедения, которые на понятийном уровне сопрягались с "маргинальными", с точки зрения марксистско-ленинской идеологии, научными дисциплинами (политология, культурология, логика и методология науки и т.п.), Зиновьев одновременно очертил посредством новаторских языковых средств ("в применении к ибанскому обществу все традиционные понятия социальных наук потеряли смысл...") проблемные поля общественных дисциплин, вообще не входивших в Советском Союзе в перечень легитимных (психоистория, организация организаций, теория коммуникаций и т.п.). Согласно схеме "З.В.", "социзм есть вымышленный строй общества, который сложился бы, если бы в обществе индивиды совершали поступки друг по отношению к другу исключительно по социальным законам, но который на самом деле невозможен в силу ложности исходных допущений". По мнению Зиновьева, абсолютно неправомерно ассоциировать реальные процедуры внедрения социализма в СССР ("...наша система власти... проделала длительную эволюцию... Первый этап - давить всех, кто подвернулся под руку, и давить так, чтобы все это видели и чувствовали, что настанет и их черед. Второй этап - давить, но по выбору, и так, чтобы все думали, будто мы не давим, а охраняем достижения и воспитываем заблуждающихся... Третий этап - сделать так, чтобы давить было некого..."), с одной стороны, и респектабельные социал-демократические сценарии переустройства социума путем реформ: "...как всякая внеисторическая нелепость, социзм имеет свою ошибочную теорию и неправильную практику, но что здесь есть теория и что есть практика, установить невозможно как теоретически, так и практически". В "З.В." оказались достаточно четко обозначены применительно к социальным дисциплинам те постулаты логики и методологии науки, которые в развернутом виде были сформулированы Степиным и его школой касательно природы научного знания и становления научных теорий: "... нельзя буквально говорить, что научные законы обнаруживаются в изучаемой действительности (открываются). Они выдумываются (изобретаются) на основе изучения опытных данных с таким расчетом, чтобы их потом можно было использовать в получении новых суждений из данных суждений о действительности (в том числе - для предсказаний) чисто логическим путем. Сами по себе научные законы нельзя подтвердить и нельзя опровергнуть опытным путем... Говоря о научных законах, надо различать то, что называют законами самих вещей, и утверждения людей об этих законах... Законы вещей могут быть описаны самыми различными языковыми средствами... Если в научном законе отделить основную его часть от описания условий, то эта основная часть может быть истолкована как фиксирование закона вещей. Следствия /научных законов - А.Г./ суть утверждения, выводимые по общим или специальным... правилам из них. И они также суть научные законы... Следствием же законов вещей, фиксируемых законами науки, являются не законы вещей, а те или иные факты самой действительности...". Зиновьев отвергает распространенный тезис о том, что на протяжении всего своего существования социалистический строй в Советском Союзе неизбывно являл собой целиком навязанную силовым путем "сверху" общественную реальность. По Зиновьеву, однажды варварски насажденная путем беспрецендентного социального насилия социалистическая система оказалась весьма способной к самовоспроизводству путем перманентных репрессий, самоизоляции и сохранения архаичной структуры человеческих потребностей. Социализм законсервировал соответствующие модели межличностных отношений, принципы выстраивания

социальных иерархий, систему отбора и выдвижения руководящих кадров ("...вопрос о руководителях... есть один из центральных для социологии, ибо это есть вопрос о том, что собой представляют социальные группы данного общества... Социальный тип общества в значительной мере (если не в основном) характеризуется типом руководителя") и т.п. Социализм, согласно Зиновьеву, породил и впоследствии сделал практически беспредельно доминирующим и соответствующий тип личности: "Главным стимулом деятельности наиболее активной части общества становится достижение более высокого уровня потребления не путем реализации личных талантов и личного труда, а путем борьбы за более выгодные социальные позиции по законам этой борьбы, не имеющим ничего общего с талантами и трудом... это общество вообще глубоко враждебно всяким видам творческих проявлений...". Зиновьев утверждает, что социалистический принцип распределения не есть проявление некоей природной справедливости или результат произвольного законодательства. Он "есть результат совокупного действия массы волевых поступков людей и постоянно воспроизводится как таковой, закрепляясь в обычаях, законах, привычках... Каждый стремится урвать максимум, доступный ему по его положению. Максимальный кусок с минимальными затратами - вот святая святых этого общества, рядящегося в одежды заботы, великодушия, доброты, справедливости... Ибанское общество есть весьма сложная, дифференцированная и иерархическая структурированная система привилегий. Сложная система власти призвана сохранять и воспроизводить эту систему привилегий. Ибанская культура... создает систему лжи, маскирующую эту весьма прозаическую жизнь и изображающую ее как всеобщее равенство, справедливость, процветание". Аналогичную апологетическую идейную нагрузку, призванную вуалировать откровенный разбойно-паразитический характер правления правящего класса номенклатуры, несет, согласно версии "З.В.", идея коммунизма как "светлого будущего всего человечества", призванного осуществить на практике лозунг "от каждого по способностям, каждому по потребностям": "Псизм есть высшая ступень социзма или полнейший социзм... На нижней ступени каждый индивид вкалывает по способностям, а получает в соответствии с тем, что он сделал. Как говорили в то время - по труду. Сознание при этом достигает такого уровня, что каждый индивид четко представляет, какие способности у него есть и каких нет, и за пределы своих способностей не вылезает. Общество располагает достаточно мощными средствами, чтобы не дать индивиду трудиться сверх своих способностей или по чужим способностям и убедить его в том, что он получил по заслугам... На высшей ступени индивиды продолжают вкалывать по способностям, но получают уже не по заслугам, а по потребностям. Сознание при этом достигает такого чудовищного высокого уровня, что каждый индивид даже во сне помнит, какие потребности ему положено иметь и какие нет". (Зиновьев не ошибся в перспективе и исторической судьбе этого догмата правящей идеологии в СССР: уже в 1980-х ряд политических лидеров страны выдвинули идею о том, что ни одно общество, ни одни производительные силы не смогут удовлетворить запросы личности, "необузданной в собственных потребностях".) Немаловажное место в теоретических построениях Зиновьева, осуществляемых им в "З.В.", занимает гипотеза, согласно которой (вопреки распространенным мнениям) социализм отнюдь не является чем-то принципиально чуждым для "естественной природы" людей. Господство в обществе таких установок, в границах которых приоритет более интенсивного труда и талантов человека - основополагающая ценность, достижимо лишь на основе доминирования сопряженных культурных максим, религиозных догматов и идеологем. Природа же людей далеко не всегда и не везде соответствует подобным требованиям. Социальные законы, с точки зрения Зиновьева, суть определенные правила поведения (действия, поступков) людей

друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: "...меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т.д.". Эти законы одни и те же всегда и везде, где образуются достаточно большие скопления социальных индивидов, позволяющие говорить об обществе. "Признанию их в качестве законов, которым подчиняется социальная жизнь людей, - отмечается в "З.В.", - препятствует социальный закон, по которому люди стремятся официально выглядеть тем лучше, чем они хуже становятся на самом деле". Зиновьев существенно предвосхитил сценарии идеологических и мировоззренческих полемик о лозунге "Больше социализма" в СССР и подавляющем большинстве государств - его наследников в последние полтора десятилетия 20 ст. Господство иерархически-распределительного принципа в отношении общественного богатства - атрибут социального строя такого типа: "Когда... утверждают, что не соблюдается принцип "от каждого по способностям, каждому по его труду", то это есть свидетельство детски наивного непонимания сути дела. От каждого по способностям - это отнюдь не пропагандистски-демагогическое раскрытие всех способностей (хотя бы потому, что в массе люди посредственны, что способности суть отклонения от средней нормы), а принцип, согласно которому от человека требуется то, что он должен делать в данном его положении. Каждому по труду - это отнюдь не абсолютно справедливая доля продукта за фактически отданный труд, а доля продукта, которая считается справедливой человеку в данном его положении. Это цена социальной позиции человека". По мнению автора "З.В.", "идея равенства в условиях ибанского общества имеет смысл, противоположный тому, какой она когда-то имела на Западе... Здесь идея равенства есть принцип власти, направленный не на себя, а только на подвластных. Суть его - не допустить того, чтобы человек добился за счет своих личных способностей и труда благ, положенных лицам определенного социального ранга, не занимая социального положения этого ранга". Согласно убеждению Зиновьева, общественная карьера индивида в нивелирующих условиях всеобщей уравниловки менее всего связана с его реальным потенциалом: "...прежде всего в служебной карьере играет роль соотношение реальной и номинальной оценки качеств личности... В реальных социальных отношениях реальной является лишь номинальная оценка личности, а реальная является лишь нереализуемой возможностью". С точки зрения Зиновьева, государство, поглотившее гражданское общество, а также консервирующее состояние ненадобности (ввиду отсутствия "социального заказа") основных гражданских прав для своих подданных, становится социально опасным для собственного народа: "Ибанская власть... всесильна негативно, то есть по возможностям безнаказанно делать зло. Она бессильна позитивно, то есть по возможностям безвозмездно делать добро... Успехи хозяйственной (и вообще деловой) жизни страны, не есть заслуга власти как таковой. Эти успехи, как правило, есть неизбежное зло с точки зрения власти. Тем более - успехи культуры. Это вообще не есть функция власти... Власть ибанского типа принципиально ненадежна. Она не способна достаточно долго и систематически выполнять свои обещания... по условиям своего функционирования... Власть в принципе исключает научный взгляд на свое общество и исходит при этом в своих намерениях из общих ложных предпосылок... Ненадежность обещаний власти становится привычной формой государственной жизни". Система эта, по Зиновьеву, достаточно устойчива к любым проявлениям общественных возмущений "изнутри", ибо возможность заниматься политикой как

легальным инструментом обеспечения условий для качественных социальных трансформаций в условиях тоталитарного режима отсутствует: "Ибанское государство во внутренней жизни не есть политический индивид, ибо ему внутри не противостоит никакой независимый от него другой индивид". Наряду с политикой, столь же, согласно модели "З.В.", превращенный характер в условиях социализма приобретают мораль и право. Деформированные, они, по мнению Зиновьева, результируются в утере людьми каких-либо нравственных и человеческих координат - народ превращается в лучшем случае в население и не может выступать как камертон позитивности либо негативности происходящих в обществе процессов. ("Ибанский народ переживает трагедию нереализовавшихся возможностей. А это - самая страшная трагедия для цивилизованного народа".) Согласно Зиновьеву, "...некто А совершил дело, которое не нравится властям и народу, но за которое нельзя привлекать к суду, ибо это дело не есть нарушение законов. Но какие-то органы власти привлекают к суду и наказывают. Согласно кодексу данной страны все лица, сделавшие это в отношении А, - преступники. Власти, прикрывающие их действия, - соучастники преступления... Народ, знающий, что А юридически невиновен и что власти поступили с ним не по закону, но не восстающий против действий властей, есть соучастник преступления. И тоже преступник. Так что логически мыслима ситуация, когда целый народ преступен по отношению к одному человеку... На такой казуистике держится вся правовая цивилизация... Общество, провозглашающее в качестве официального принципа лозунг, согласно которому интересы народа в целом превыше интересов отдельного человека, есть общество неправовое". Отсутствие аналогов по характеру исполняемых функций и абсолютное несоответствие расхожему в классической традиции значению термина "политическая партия" - главная характеристика организации, именуемой в "З.В." термином "Братия": "Братия в ибанском обществе есть суть государственной власти, ядро всякой власти и объединение всех форм власти в единую систему власти. Это - социальная власть как таковая или власть в ее чисто социальной функции... Братия есть единственная сила, способная сохранить порядок в обществе... Массовые репрессии периода Хозяина произошли в какой-то мере потому, что определенные силы в стране сумели поставить себя над Братией и подчинить ее своей воле... Добровольность членства Братии есть основа всей ибанской государственности. Объяснить, как на базе полной добровольности вырастает самая полная и оголтелая принудительность власти, - вот задача для любителей решать житейские парадоксы. Насилие есть равнодействующая свободных воль индивидов, а не злой умысел тиранов. Тираны такие же пешки в руках добровольно вырастающей власти, как и их жертвы". По убеждению Зиновьева, верхушечная антикоммунистическая "революция сверху", инициированная в сфере идеологии, в России вряд ли осуществима, во-первых, потому, что инициативный, "экономический человек" в СССР на протяжении жизни ряда поколений был вне закона ("... радость по поводу неудач сильных выражается в форме сочувствия... С другой стороны, слишком сильное ослабление позиций других индивидов также нежелательно, ибо оно угрожает хлопотами и заботой... Индивид, как правило, испытывает удовлетворение при виде уродов и при известиях о несчастиях других... Неизбежным следствием рассмотренных принципов сотрудничества является тенденция к осреднению индивидов. Будь как все - вот основа основ общества, в котором социальные законы играют первую скрипку"). Следствием этого, согласно одной из пафосных идей "З.В.", выступает тенденция, в соответствии с которой "...подлинный талант в Ибанске проявляется не в результатах и в признании, а лишь в форме поведения и в личной судьбе". Во-вторых, согласно идее "З.В.", общество реального социализма породило и соответствующую, не имеющую аналогов по своему содержанию, идеологию. По Зиновьеву, с одной стороны, идеология играет

"огромную роль в жизни общества... и никакую - с другой. Она сказывается во всем. И ее нельзя уловить ни в чем. Отсюда весьма различные ее оценки, колеблющиеся в пределах от нуля до бесконечности. Отсюда наивные иллюзии, будто руководство страны может по своей воле изменить официальную идеологию и будто это существенно повлияет на его поведение... Говорить об истинности идеологии вообще бессмысленно... Для социальных механизмов важен сам факт существования какой-то идеологии, ее формальное функционирование, а не ее содержание. Содержание идеологии определяется конкретными историческими условиями духовной жизни общества... Общество нашего типа... есть идеологическое общество в самой своей основе... Наша идеология есть законченное и даже замкнутое целое... она как особое социальное формирование исключает исправления и дополнения...". Отказ правящих элит эпохи так называемой перестройки осуществить судебный процесс над РСДРП (б) - ВКП (б) - КПСС, как преступной организацией, бурный рост фашистских умонастроений людей вкупе с сохранением агрессивных уравнительно-коммунистических предрассудков подтвердили размышления Зиновьева о том, что "...ибанский народ пока еще живет с сознанием совершенного преступления. Еще немного, и это сознание исчезнет. Одно поколение, и Правдеца перестанут понимать. А пока еще есть какой-то шанс заставить народ признаться в совершенном преступлении и очиститься от недавнего прошлого... Через десять - пятнадцать лет будет поздно. И тогда народ будет обречен жить с чистой совестью, но с натурой преступника". События в России (1991) и ряде государств СНГ 1990-х явились по ряду значимых параметров только лишь внешне более эффективным воспроизведением тенденций хрущевской "оттепели", сопровожденные в конечном счете аналогичными политическими результатами. В рамках концепции "З.В." отмечалось: "Ведущий теоретик реакционных сил Троглодит... сделал практически ценный, но бесполезный (в силу неспособности реакционных сил последовать ему) теоретический вывод: если хочешь посеять в рядах прогрессистов панику, предоставь им внезапно полную невозможность делать прогресс. Сделать это надо внезапно не только для них, прогрессистов, но и для нас самих, реакционеров. И через некоторое время, когда им покажется, что они нас задавили, бери их голыми руками и делай из них еще больших реакционеров, чем мы сами... Прогрессивные силы растеряли открывшиеся перед ними возможности по пустякам - на взаимные склоки, степени, должности, премии, поездки, квартиры". Главной же причиной минимальной уязвимости тоталитарных режимов для имманентных социальных потрясений Зиновьев усматривает в отсутствии подлинной интеллигенции, способной в какой-либо временной перспективе сформировать у людей адекватные общечеловеческим ценностям представления о значимости гражданских прав и свобод личности. По Зиновьеву, "...интеллигентность общества - это способность общества к объективному самопознанию и к сопротивлению его слепым, стихийным тенденциям, это способность общества к духовному самоусовершенствованию и прогрессу. Любыми средствами, в любой форме... Интеллигентность... есть способность общества к самопознанию своей собственной сути, воплощаемая в его духовном творчестве и охраняемая определенной социальной средой... Интеллигентность критична и оппозиционна по самой своей функции в обществе... Интеллигенция - самая трудно выращиваемая ткань общества. Ее легче всего разрушить. Ее невероятно трудно восстановить. Она нуждается в постоянной защите. Чтобы ее уничтожить, на нее даже не надо нападать. Достаточно ее не охранять. И общество само ее уничтожит. Среда. Коллеги. Друзья. В особенности - интеллегенциеподобная Среда... Она имеет власть и потому беспощадна". Анализируя существенные параметры двух основополагающих социально-экономических и политических систем 20 ст. - социализма советского образца и

либеральных демократий западного типа, характеризуя принципиальную возможность формирования как той, так и иной цивилизационной модели в соответствующих культурно-исторических условиях (книга Зиновьева "Коммунизм как реальность"), Зиновьев отнюдь не стремился к упрощению реального положения дел. В контексте гипотезы "З.В." общественная модель современного Запада трактуется как отнюдь не единственная альтернатива эволюции человечества 20-21 вв. Она может быть понята и как впечатляющий продукт интерференции ряда исторически случайных факторов в рамках западно-европейской цивилизации (ср. "культура как ошибка" у Лема): "...прогресс общества в значительной мере происходил как процесс изобретения средств, ограничивающих и регулирующих действие социальных законов". Перспективы эволюции технотронного информационного общества англо-саксонского типа, по Зиновьеву, столь же противоречивы, сколь же и уязвимы имманентные механизмы его динамики: "вера в собственный разум - одно из непременных условий социального прогресса общества... современная наука разрушает эту веру, что бы ни болтали в пользу противоположного мнения. Вера в разум не есть явление в сфере науки. Эта вера есть самый основной элемент идеологии". "З.В.", выступив культовой публикацией для отечественных интеллектуалов последней четверти 20 ст., одновременно знаменовали принципиально новую веху в постижении мира (по Зиновьеву, "сверхобщества") как целого, т.к. социологический логицизм Зиновьева сделал возможным нетривиальное сопоставление общественных систем различных типов. В конечном счете, речь шла о потенциальной взаимообусловленности даже противоположных социальных проектов: выяснилось, что практически в той же мере и степени, в какой любая коммунистическая социально-экономическая модель в определенных условиях чревата буржуазными потенциалами развития, каждое реальное воплощение западной системы ценностей имеет шанс на кардинальную деформацию себя самое в ходе чрезмерного расширения функций государства и его органов.

А.А. Грицанов

ЗНАК - традиционно - материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. - интерсубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика. Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения - предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемые с помощью его чувства и т.д.). З. обозначает данный предмет (предмет, обозначаемый З., суть его предметное значение - денотат) и выражает сопряженные смысловое и экспрессивное значения. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии

предметного значения (имена собственные естественных языков) и т.д. Смысловое значение З. - это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика). Анализ понятия "З." занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т.д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17-18 вв. (Локк, Лейбниц, Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследование З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19-20 вв. сложилась особая наука о З. - семиотика (Пирс, Моррис, Соссюр, представители современного структурализма). Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых знаковых), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре - неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого (означающего) и подразумеваемого (означаемого). Разнообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности. Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) - "простая общность, по некоторому свойству", ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся "безотносительно к какой бы то ни было фактической связи" (или в отношении, по Пирсу, "приписанного свойства"). З., входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков. Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являют собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и перекодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук. Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено прежде всего тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны. В постмодернистской философии теория З. подвергается самой радикальной переоценке. (См. Трансцендентальное означаемое, Пустой знак, Означивание.)

А.А. Грицанов

ЗНАНИЕ - селективная (1), упорядоченная (2), определенным способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами)

оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно З. определенными социальными субъектами и обществом в целом (6). В зависимости от названных критериев З. может быть разделено на два типа по уровню его функционирования: обыденное З. повседневной жизни и специализированное З. (научное, религиозное, философское и т.д.), а также "перекрывающее" границу уровней профессональное и практическое З. различных социальных общностей и групп. Можно также говорить о личностном З. (и структурах личностного З., присутствующих в иных модификациях З., в частности, согласно Полани, научном). Различают также структуры явного, предъявленного, рационально (или иным образом) оформленного (выражаемого), и неявного (латентного) З., локализуемого в структурах накопленного социокультурного опыта и подсознании субъектов. Кроме того, в явном, как правило, специализированном, реже профессиональном и в специфическом виде в некоторых случаях - практическом З. можно выделять "предметное", направленное на объекты, процессы, явления (как на уровне ситуативной данности, так и на уровне глубинных инвариантов), З. и метазнание (З. о З. и возможностях работы со З.). Особые знаниевые практики, проникающие в метазнание, но иногда и в З. "предметное", презентируют методология (З. о способах, методах, возможностях и целях получения З., а также о технологиях работы с ним) и рефлексия (философская, методологическая, деятельностная). Внутри философии оформились как самостоятельные дисциплинарные области: эпистемология ("учение о З.") и гносеология ("учение о познании"), на междисциплинарном научном уровне - науковедение и различные "метрии" (наукометрия, аксио-метрия, искусствометрия и т.д.), внутри дисциплинарных З. - социология З., например, специально "сконструированные" практики и технологии. На особый самостоятельный статус в этом отношении в настоящее время претендует методология, в частности, в лице системомыследеятель-ностной методологии (СМД-методология). Как особые виды сейчас стали рассматриваться мистическое З., "оккультное" З., "пара"-З. и т.д. В компаративистских кросс-культурных исследованиях (эмпирический уровень); в работах Леви-Брюля, Леви-Строса и др. (теоретический уровень); в концепциях Шпенглера, Тойнби, Данилевского, Сенгора и др. (на уровне философской рефлексии) была осмыслена ситуация наличия разных типов З. и разного "удельного веса" его видов, наличия разных типов технологии работы со З. и его "упаковки" в тех или иных культурах и в те или иные исторические периоды. Более того, была показана (начиная как минимум с неокантианства) неоднородность того же научного З., к которому постоянно аппелировала европейская традиция. В частности, было специфицировано социогуманитарное З., в котором также была обнаружена его принципиальная плюралистичность (применительно к социологии эту ситуацию хорошо зафиксировал К. Штомпка в девизе: "Много социологий для одного мира"). Тем самым оказалась дискредитированной (под сомнение в иррационалистически и мистически ориентированных концепциях она ставилась и ранее) претензия европейского Разума на его адекватное выражение прежде всего (или даже единственно) в рационалистически или эмпирически трактуемой науке как "подлинном", "не-затемненном" и т.д. З. "Традиционные" представления о З. подрываются и социокультурными реалиями "постиндустриального", "информационного" и т.д. общества, превратившими знаниевые и образовательные практики, наряду с экономическими и политическими, в доминирующие, и поменявшими "режим" их производства и функционирования с академически-университетско-институционализированного на коммуникативный, а также поставившими вопрос о "техническом", "искусственном" разуме. Тем самым возникла необходимость не только отказа от редукции З. исключительно к научному и (или) философскому, но и потребность переопределения самого феномена З. в

терминах разных типов "логик" и "рациональностей" с меняющимися реальными доминантами в конкретных исторических и социокультурных ситуациях. К настоящему времени обозначились основные векторы движения в этом направлении. 1) В современных теориях З. и образовательных (трансляционных) технологиях подвергнут критике принцип предметной фрагментации З. и его специализации по узким объектным областям. Показательно, что "дробление" З. ведет в пределе к утрате целостного видения отображаемых в З. областей и объектов, "неулавливанию" глубинных оснований познавательной активности. Обозначена проблема "границы" допустимой специализации (например, в социологии, коль есть отношение социальных агентов друг к другу или к чему либо, нет принципиального запрета на возможность формирования новых социологических "дисциплин") и комплексирования З. как по "горизонтали" (с иными специализированными его сегментами), так и по "вертикали" (надстраивание необходимых уровней концептуализации З. В социологии, например, известно достаточно много схем уровневой организации З., в ней же был введен (Мертоном) сам термин "теории среднего ранга (уровня)", наложившие, кроме всего прочего, методологические ограничения на возможность "бесконечного" продуцирования автономных предметных областей З.). 2) Установлено "стирание" предметной специфики З. на более высоких концептуальных уровнях его организации, выраженность на них тенденций к интегрированию знаниевых систем (теорий и т.д.) в объемлющее целое, к междисциплинарному синтезу (появление социо-биологии или социопсихолингвистики, например) и к комплексированию разнопредметного З. В рамках последнего предметная спецификация может быть истолкована как возможность смены точек зрения и преобразования одних форм З. в другие. Сам же предмет З. может тогда пониматься как видение объекта в свете сложившихся исследовательских установок в зависимости от массива уже накопленного З. Кроме того, в научном З. наработан ряд подходов, позволяющих анализировать внутри их методолого-теоретических установок разные предметные области (семиотический, системный, деятельностный, структурно-функциональный и т.д.). 3) Представления о методологической функции З. и о методологическом значении более концептуализированных уровней З. по отношению к более низким уровням его организации дополняется (или вытесняется) пониманием методологии как типа вне- и над-предметного З., формируемого за пределами собственно науки (реже и философии, если последняя сама при этом не истолковывается как методология). З. лишается статуса самоценности как конечной цели познания, актуализируются представления о З. как предпосылке (задаваемое видение) и как средстве (методическо-процедурная компонента) познания. Ставится вопрос о релевантности З. как продукта проблемным полям и ориентациям действующих субъектов. Содержание З. непрерывно проблематизируется, критериально З. нормативизируется и технологизируется. 4) Дискредитируются представления о З. как продукте, получаемом в режиме открытия ("изобретения"), что абсолютизировало статичность и замкнутость знаниевых систем. Акцентируются предзаданность ("организованность") продуцируемого З., его динамичность и открытость в другие практики, возможность переинтерпретации. Наряду с фактическим, теоретическим, методологическим как особый тип начинает рассматриваться З. проблемное, а проблематизация исходных онтологических оснований истолковывается как "привычный режим" работы со З. (СМД-методология и др.). 5) Иными становятся и представления о способах и механизмах изменения знаниевых систем. Пионерскими в этом отношении явились концепции Куна о парадигмальной организации З. и различные версии (в том числе и Куна) "научных революций", поставившие под вопрос коммулятивную схему "накопления" З. Важны в этом отношении разработки социологии науки (и наукометрии) о механизмах

"запрета на повтор (плагиат)", "приоритетности (первенства)" и "публикации", а также культурологии о механизмах с аналогичными "организующими" изменения функциями в других типах З. и культурах. В семиотике предложен механизм "сдвига значений": "новый смысл" в системе З. понимается как зафиксированный в данном результате сдвиг значения в некоторой группе предшествующих результатов (при этом вероятность признания нового результата тем меньше, чем более инновационно предлагаемое). 6) В социологии культуры, культурологии, педагогике, коммуникативистике и некоторых других дисциплинах разработаны новые способы и технологии трансляции (передачи) З. При этом З. истолковывается как сокращенная через обобщение и типизацию для целей трансляции запись видов социально необходимой деятельности (Петров). Проблемой в этом случае является фрагментация наличных массивов З. в конкретные сегменты деятельности и для конкретных субъектов (индивидов), также как и обратный процесс интегрирования "фрагментов" в целостность. Дополнительная задача - институциональное обеспечение этих процессов. 7) Анализ логико-гносеолого-эпистемологических форм З. дополняется анализом интрасубъективных механизмов обеспечения присутствия З. в актуальном опыте (практиках) в мотивационном, операциональном, коммуникационном аспектах. Выявляется зависимость требований к З. и его параметрам в различных режимах работы с ним (моно-, диа-, полилог; "Я-Я", "Я-Он", "Я-Ты" типы отношений и т.д.). Специально в разных вариантах разрабатываются концепции З. как результата разноорганизованных дискурсов. 8) Особый пласт анализов З. представляют его трактовки как знаковых, текстовых, языковых, категориально-семантических, праксеологических и т.д. организованностей, вписывающие знаниевые системы в "смысловую рамку" культуры. Независимо от теоретико-методологических (парадиг-мальных и дисциплинарных) ориентаций и конкретных задач подобных анализов, речь в них (эксплицитно или имплицитно) идет о конституировании З. как системы значений или способов кодирования в контекстах форм семантизации реальности и в ценностно-символически-смысловых и нормативно-регуляционных системах культуры, образующих ее "язык". При этом под языком культуры может пониматься система отношений, устанавливающая координацию ценностно-символически-смысловых форм для данного типа мышления; это такая система отношений, в которой организуются все смысловые конструкции - восприятия, представления, образы понятия и т.д. Таким образом, З. анализируется в своих семантических, синтаксических и прагматических модусах. 9) Еще одно направление, проблематизирующее сложившиеся представления о З. и способах работы с ним, - это исследование природы, характера, типов, способов получения З. в их (не) зависимости от "ментальностей", организованности мышления, механизмов и форм осознования (неосознания) З., а также их (не) выраженности и (не) закрепленности в стилях мышления. И "оборачивание" этих зависимостей - влияние сложившихся знаниевых систем, их типов, способов, уровня (не) структурированности З. на способы организации мышления, характер и механизмы познавательной деятельности в целом. В этом отношении наработаны схемы влияния З. на "замыкание мышления на себя", т.е. на утверждение собственной самодостаточности. 10) Сформирована исследовательская установка на работу не только со З., но и с таким концептом, как "незнание". Если в классических подходах незнание трактовалось как "несовершенство" З., как то, что требует своего перевода в З., то в ряде современных концепций обнаружение незнания понимается как необходимое познавательное действие, выявляющее области проблем (основа проблематизации), устанавливающее границы возможной работы с имеющимся З. (уровень притязаний), ориентирующее, направляющее и стимулирующее познание (предпосылка З., задающая видение), обнаруживающее феномены замыкания мышления на себя и требующее открытия знаниевой

системы, ее динамизации. Таким образом, будучи направленным на получение нового З., незнание всегда описывается в терминах существующего З., являясь его неотъемлемым дестабилизирующим компонентом. 11) Наконец, принципиальные выводы для понимания З. следуют из анализов взаимоотношений специализированного (научного) и повседневного (обыденного) уровней З., проделанных прежде всего феноменологической философией и социологией, и механизмов взаимопонимания между носителями разных знаниевых систем как внутри одной культуры, так и в межкультурных взаимодействиях, всесторонне разрабатываемые в культурной антропологии и этнометодологии.

В.Л. Абушенко

ИГРА - разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду возможность самореализации, выходящей за рамки его актуальных социальных ролей. И. - одно из ключевых понятий современной культурологии. В широкий научный обиход вошло в значительной степени благодаря классической работе Хейзинги "Homo Ludens" (1938). Современный интерес к проблеме игрового элемента в культуре обусловлен характерным для гуманитарной мысли 20 в. стремлением выявить глубинные дорефлексивные основания человеческого существования, связанные с присущим лишь человеку способом переживания реальности. И. при этом трактуется как форма существования человеческой свободы (Сартр), высшая страсть, доступная в полной мере лишь элите (Ортега-и-Гассет), самоценная деятельность, вовлекающая индивида в свою орбиту как "превосходящая его действительность" (Гадамер). И. - многогранное понятие, обозначающее как особый адогматичный тип миропонимания, так и совокупность определенных форм человеческой деятельности. Классификация последних предполагает выделение: состязаний; И., основанных на имитации, подражании (театр, религиозные ритуалы и т.п.); азартных И. с вероятностным исходом (лотерея, рулетка, карты); продуктивной И. человеческого воображения. Высшая ценность И. - не в результате, а в самом игровом процессе. В любой разновидности И. присутствуют в различном соотношении два первоначала. Первое из них связано с острыми эмоциональными переживаниями игроков и наблюдателей, достижением возбужденно-экстатического состояния; второе, напротив, рационально по своей природе, в его рамках четко определяются правила И. и строго требуется их соблюдение. Нарушение правил ведет к исключению из данной И. Система правил создает специфическое игровое пространство, моделирующее реальность, дополняющее ее или противостоящее ей. В процессе И. возникают "иные миры", лишающие ореола сакральности наличное положение дел, парадоксально сочетающие воспроизведение актуальных стереотипов культуры (и их усвоение в процессе И.) с их ироническим, "игровым" переосмыслением. В системе культуры И. выполняет ряд функций. Она служит одним из средств первичной социализации, способствуя вхождению нового поколения в человеческое сообщество. И. также является сферой эмоционально насыщенной коммуникации, объединяющей людей с различным социальным положением и профессиональным опытом. Кроме того, пространство И. сохраняет и воспроизводит архаичные навыки и ценности, утратившие с ходом времени свой первоначальный практический смысл. И. имеет немалую ценность и в качестве элемента творческого поиска, высвобождающего сознание из-под гнета стереотипов, она способствует построению вероятностных моделей исследуемых

явлений, конструированию новых художественных или философских систем или просто спонтанному самовыражению индивида. Любая инновация в культуре первоначально возникает как своеобразная И. смыслами и значениями, как нетривиальное осмысление наличного культурного материала и попытка выявить варианты его дальнейшей эволюции. И. умирает, когда исчезает грань условности и жизни. При этом возможны как вторжение реальности в мир грез, подменяющее "магическую реальность" примитивной прагматикой, так и экспансия умозрительных построений в реальную действительность, мистифицирующая практический опыт и подменяющая рациональные программы деятельности отвлеченными лозунгами и несбыточными обещаниями. Произвол воображения, покинувшего четко обозначенные границы пространства И., порождает, наряду с другими проблемами, рискованные социальные эксперименты и одержимое мифотворчество. (См. также Надежда, Язык искусства.)

М.Р. Жбанков

ИГРА СТРУКТУРЫ - фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая парадигмальную установку постмодернизма на видение предмета в качестве находящегося в процессе самоорганизации. Данная установка постмодернизма является спецификацией общей установки современной культуры, демонстрирующей - как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях - глобальный поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (в диапазоне от понимания элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике - до эксплицитно сформулированной концепции самоорганизации в синергетике; и от идеи ауто-креативности объекта в концепции "хюбрис" - до радикального отказа от традиционной онтологии в неклассической философии - см. Онтология, Метафизика, Постметафизическое мышление, Хюбрис). В силу этого постмодернистская презумпция И.С. во многом может быть поставлена в соответствие с парадигмальными ориентациями современного естествознания (см. Синергетика). В контексте концепции самоорганизации рассматриваемая предметность предстает как нестабильная (неравновесная) среда, любые версии структурного конфигурирования которой выступают принципиально не-атрибутивными в содержательном смысле и принципиально нон-финальными и преходящими - в смысле своего статуса (диссипативные структуры в синергетике, например). В терминологическом пространстве постмодернизма указанная парадигмальная установка выражает себя в переориентации с понятия "структура", фиксирующего стабильную гештальтную определенность объекта, на концепты, выражающие идею организационной нестабильности последнего: в системе номадологии (см. Номадология) - это концепт "ризомы" (Делез, Гваттари), перманентная изменчивость семантических "плато" которой позволяет говорить о ней как о принципиально аструктурной и подвижной форме организации (см. Ризома); в постмодернистской текстологии - концепт "структурации" (Р.Барт), выражающий сугубо процессуальный и не результирующийся в стабильной структуре характер конфигурирования текстовой среды в процессе означивания (см. Текстовой анализ, Означивание, Пустой знак), в шизоанализе - концепт "шизопотоков" (Делез, Гваттари) как принципиально спонтанных и не складывающихся в определенную организацию (см. Шизоанализ, Машины желания), etc. Введенное в этом контексте Дерридой понятие "И.С." может рассматриваться как наиболее общая понятийная структура категориального характера для

выражения специфики гештальтных характеристик самоорганизующейся предметности. Постмодернистской концепцией хоры (прежде всего, в дерредианской ее интерпретации - см. Хора) фиксируется, что, по словам Дерриды, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", а то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально игровой характер ("скрывает игру"). Как и в современном естествознании, идея И.С. в постмодернистской философии семантически сопряжена с отказом от презумпции принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней по отношению к рассматриваемой предметности причиняющей детерминанты (см. Автор, Анти-Эдип, Неодетерминизм, "Смерть Автора", "Смерть Бога"), а также с отказом от презумпции центра (см. Ацентризм): "всегда считалось, что центр, который уникален уже по определению, представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой; ...функцией этого центра было не только ориентировать, балансировать и организовывать структуру - естественно, трудно себе представить неорганизованную структуру, - но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). Центр в этом контексте рассматривается как своего рода внутренний (но принципиально не имманентный по отношению к рассматриваемой предметности) репрезентант внешнего причинения: "центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой, и в то же время само избегает структурности. ...Центр парадоксальным образом находится внутри структуры и вне ее. Центр находится в центре целостности и однако ей не принадлежит" (Деррида). Фиксация в содержании понятия "И.С." принципиально игрового характера того процесса, который может быть обозначен как нон-финальное гештальтное варьирование самоорганизующейся предметности, выражает ориентацию постмодернистской философии на принятие идеи нелинейной (и следовательно, флуктуационной) природы данного процесса, что влечет за собой признание невозможности однозначного прогноза относительно его эволюционных перспектив. Рассматриваемая парадигмальная установка с неизбежностью приводит и к переориентации с идеи "точного" предвидения будущих состояний и ф орм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элементарных частиц; развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о "статистической антропологии" наряду со "структурной" и т.п.). И как синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризуемые таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятностное прогнозирование будущих состояний системы, так постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем. В качестве примера может быть приведена трактовка Делезом такого феномена, как "тело без органов": последнее интерпретируется как обладающее "лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации" (см. Тело без органов). Невозможность невероятностного прогноза относительно И.С. оценивается постмодернизмом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности: "неразрешимость - это не слабость, а структурное условие повествования" (Р.Барт). Соответственно этому, основу своей когнитивной стратегии постмодернизм усматривает в необходимости "покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на

несовершенство наших методов... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия" (Делез). (См. также Ацентризм, Неодетерминизм, Номадология.)

М.А. Можейко

ИДЕАЛИЗМ (фр. idealisme от гр. idea - идея) - термин, введенный в 18 в. для интегрального обозначения философских концепций, ориентированных в интерпретации мироустройства и миропознания на семантическое и аксиологическое доминирование духовного. Первое употребление термина И. - в 1702 Лейбницем при оценке философии Платона (в сравнении с философией Эпикура как материализмом). Распространение получает в конце 18 в. после эксплицитной постановки в рамках французского материализма так называемого "основного вопроса философии" как вопроса о соотношении бытия и сознания. Классическая формулировка этого вопроса принадлежит Гегелю: по его определению, при разрешении противоположности между бытием и мышлением философия "распадается на две основные формы разрешения этой противоположности - реалистическую и идеалистическую". Историко-философской традицией задан ряд классификационных дихотомических оппозиций внутри И. как целого, не складывающихся, однако, в системную типологию на едином основании: объективный и субъективный И. (в зависимости от того, абстрактно безличное или индивидуально-личное сознание выступает предметом его рассмотрения); монистический и плюралистический И.; И., ориентированный на панлогизм или на волюнтаризм; на рационализм или на иррационализм и т.п. В концептуальной форме позицию И. впервые выразил Платон, в частности, в философской концепции мира идей, эйдосов как идеальных образцов вещественно-чувственных предметов. Оценивая статус феномена философского И. в европейской культуре, можно с равной степенью правомерности утверждать, что, с одной стороны, И. является рафинированно специфическим выражением сущности европейского рационализма, а с другой - наличие идеалистической традиции является основанием оформления европейского интеллектуализма. Вместе с тем, формирование данного направления в философской и культурной традиции Европы связано далеко не только с интеллектуалистскими установками и восходит к трансформации содержания архаической картины космогенеза в мифе в ходе культурной эволюции. Исходная культурная модель космогенеза, представленная в архаическом мифе, характеризуется антропоморфизмом и трактует возникновение мира как его порождение (греч. genesis означает "рождение", а phusis, как и русск. "природа", также этимологически связаны с глаголом "рождать"). Ранние мифы интерпретируют креационный процесс как результат сакрального брака, а космические прародители отождествляются, соответственно, мать - с землей, а отец с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр - в скандинавской и т.д. Мужское божество выступает, как правило, в качестве громовержца (молния является традиционно фаллическим символом), а сакральный брак передается, как молния, бьющая в гладь вод. Данная оппозиция (отнесение мужского начала к небу, а женского - к земле) носит сугубо пространственно-топографический характер (и если, например, в египетской культуре типовой является обратная эротическая позиция, то, соответственно, и в мировой мифологической модели мужское, отцовское божество Геб идентифицируется с землей, а "изогнувшаяся над ним луком" материнская богиня Нут - со звездным небом). Иначе говоря,

пространственные полюса выделенной оппозиции изначально топографичны и не несут в себе аксиологического содержания. Сакральный брак неба и земли мыслится как их исходное вечное слияние, и их разделение, т.е. введение между ними опосредующего звена (пространства) интерпретируется как организация, оформление мира. Вместе с тем, это опосредование амбивалентно: пространственное отделение неба и земли друг от друга только и делает возможным их последующее брачное соединение, т.е. пространство занимает центральную семантическую позицию в креационных мирах, выполняя функцию сохранения статуса упорядочения мира, поддержания космической структуры. Одним из важнейших моментов оформления мироздания является воздвижение между землей и небом вертикали, выступающей, как правило, в виде мирового древа. Эта мифологема практически организует космический мир: по вертикали посредством древа осуществляется дифференциация трех мировых зон (небо-крона, земля-корни и опосредующее пространство - три шага Вишну), а по горизонтали - отграничение космоса от хаоса. Мировое древо, с одной стороны, является фаллическим символом (фаллос Урана, например) и в этом плане относится к небу, с другой - символ дерева связан с женским началом: дева в стволе (египетская сикомора, рождение Адониса из дупла) или даже отождествленная со стволом (Лилит шумерской мифологии). Поэтому, разделяя в качестве опоры небо и землю, дерево одновременно и символизирует собою их брачное соединение, - тем более, что одним из распространенных сюжетных полей мифологии являются камлания - путешествия шаманов или фабульных героев на небо по дереву. Описанные структуры космогенеза выступают материалом для переосмысления в античной философии: например, пульсации последовательно сменяющих друг друга Филии и Нейкоса у Эмпедокла как семантическое тождество брачного соединения и разделения земли и неба, равно имевших в мифе креационный смысл. Выстраивая свою космогоническую концепцию, Платон также во многом опирается на антропоморфный генетизм, выделяя в качестве необходимых компонентов креационного акта "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а - промежуточную природу - ребенку". (Ср. с раннебуддистским: "если бы... сознание не входило в материнское лоно, то откуда было бы взяться в материнском лоне имени и форме?") Однако переход от хтонической мифологии эпохи матриархата к патриархальному эпосу обусловил существенный сдвиг семантических и аксиологических акцентов мифа. Центральной фигурой мифологии становится не богиня-мать (Рея, Кибела, Астарта и т.п.), а мужчина - герой-цивилизатор, субъект преобразующей деятельности (что соответствует переходу от земледелия к ремеслу); происходит выдвижение на передний план единого мужского божества как главы пантеона и дифференцирующее дробление образа Великой Матери на отдельные женские персонификации. Иначе осмысливается и генезис: не ребенок (мир) рождается, не мать рождает, - отец созидает его по замыслу и образу своему. - Биоморфная модель космогенеза (см. Античная философия) уступает место техноморфной (не рождение, но творение), в рамках которой субъектом деятельности в силу мировоззренческих акцентов патриарха мыслится отец, а женщина выступает лишь как средство продолжения рода (даже в литературном греческом языке этого периода для обозначения жены употреблялось слово среднего рода oikurema, этимологически восходящее к корню "дом"). У Платона это находит свое выражение в интерпретации креационного процесса как деятельности, субъектом которой выступает мужское начало, активное, а значит, - целеполагающее и оформляющее: "природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски... меняя формы под воздействием того, что в нее входит... и

выходящие из нее вещи - это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам" (Тимей, 50с). Отцовское начало выступает у Платона, действительно, как носитель цели генезиса, т.е. идеи (образа, эйдоса) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию, придает им форму, соответствующую той, носителем которой он сам является. По Платону, родитель Вселенной, образец образцов "пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому", выступая как "демиург и отец вещей" (Тимей, 29е-30а, 41а). Идея (эйдос) отнесена Платоном к отцовскому началу как к творящему, целеполагающему, материнское же редуцировало к началу материальному, оформляемому, сырьевому (позднее Аристотель выразит это в дифференцированных категориях целевой, действующей и формальной причин, комплексно презентирующих субъектную составляющую деятельностного акта, с одной стороны, и недифференцированно общей категории материальной причины, интегрально задающей всю объективно-предметную его составляющую, - с другой). Таким образом, платоновский мир идей-образов инициирующе первичен и тождественен с небом постольку, поскольку относится к мужскому инициирующему началу, а доминирование идеальных образцов над материальными вещами-подобиями, оцененное в ретроспективе как первое концептуальное оформление И., детерминировано не гносеологическими, а сугубо патриархальными установками. Однако уже неоплатонизм вносит в классическую платоновскую вертикальную модель мира аксиологические акценты, что связано с характерной для поздней античности негативной сценкой телесности (см. у Сенеки: "Я рожден для высших устремлений, я выше того, чтобы быть рабом своего тела, в теле своем я увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу"). Наложение же на неоплатонический категориальный гештальт христианской ценностной матрицы с ее трактовкой духа как высшей ценности - Духа Святого, с одной стороны, и пониманием как материального, так и женского начал в качестве аксиологического минимума - с другой, обусловило окончательное переосмысление пространственно-топологического противостояния земли и неба как материнского и отцовского начал в качестве аксиологической оппозиции дольнего и горнего. Такая культурная установка на приоритетность идеального не могла не сказаться на артикуляции и поисках решения философской проблемы соотношения материального и духовного, задав в европейской культуре мощный импульс приоритетности духа, что и выступило основой традиции философского И. Данная традиция исторически варьируется на традицию трансцендентализма, в рамках которого феномен духовного трактуется вне связи с индивидуальным сознанием (Лейбниц, Шеллинг, Гегель), и альтернативную, связующую феномен духа с субъективно-психологическим опытом индивида (Беркли, Юм): ср. "Абсолют есть дух" у Гегеля и "из... впечатлений и идей памяти мы образуем своего рода систему... и каждую частность этой системы наряду с наличными впечатлениями называем обычно реальностью" - у Юма. В зависимости от трактовки самой сущности и природы идеального могут быть выделены такие направления И., которые интерпретируют идеальную субстанцию в качестве мирового разума (панлогизм), воли (волюнтаризм), чувства или веры ("философия чувства и веры"), интуиции (интуитивизм). Критерий постигаемости духовного начала дифференцирует И. на феноменализм (сенсуалистически постигаемое идеальное), идеалистический рационализм (логически постигаемое идеальное), иррационализм (алогичное и непостигаемое идеальное), априоризм как промежуточный вариант когнитивной стратегии в данном контексте. В квантитативном отношении правомерно говорить об идеалистическом монизме (Шеллинг, Гегель) и так называемой идеалистической монадологии (от Лейбница до персонализма). Артикулированный в биологическом ключе, И. конституируется как витализм, в психологическом - как субъективизм, в социальном - как широкий веер парадигм от провиденциализма Боссюэ до

историцизма Коллингвуда, в антропологическом - как философия жизни, экзистенциализм, персонализм. Идеал идеального, фундирующий собой европейскую шкалу ценностей, пронизывает собой все сферы европейской культуры, включая искусство (концепции прекрасного как соответствующего умопостигаемому образцу совершенства - от Платона до кубизма), мораль (приоритет ценностей культуры над ценностями цивилизации, постулируемый от Сковороды до Мэмфорда), религии (характерное для Европы доминирование в ее контексте такого типа религиозного сознания, как теизм, христианская версия которого является наиболее последовательной и завершенной: духовное начало, мыслимое в теизме как персонификация Бога, задается одновременно и как трансцендентное миру, и как глубоко личное, определяя тем самым специфику европейского мировосприятия как аксиологически ориентированного на духовное). В контексте современной философии постмодернизма (см. Постмодернизм) И. осмысливается как явление классической философской традиции, органично связанное с такими феноменами, как логоцентризм, метафизика и линейное видение мира (см. Логоцентризм, Метафизика, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория), попадая, таким образом, в ряд концептуальных установок, по отношению к которым постмодернизм демонстрирует фиксированно дистанцированную позицию: по словам Деррида, "что до линеарности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом, с фоноцентризмом, с семантизмом и идеализмом" (см. Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия, Онто-тео-те-лео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика, Постметафизическое мышление, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание). (См. также "Основной вопрос философии".)

М.А. Можейко

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП - методологическая категория, предложенная М. Вебером для определения статуса концептуальных средств, применяемых в социальном и историческом познании. Опасной ошибкой, дезориентирующей исследование, Вебер считал "смешение теории и истории", при котором содержание теории, созданной ученым, некритически отождествляется с самой реальностью и выдается за отражение ее глубинной сущности. Такие понятия, как "капитализм", "христианство", "средневековое городское хозяйство" и т.п., по мнению Вебера, не извлекаются из эмпирической действительности как обобщение наиболее часто наблюдаемых явлений, а представляют собой И.Т. - исследовательские "утопии", не имеющие буквальных аналогов в действительности. Они образуются благодаря взгляду на эмпирическую действительность с определенной исследовательской позиции; избранный ракурс рассмотрения связывает разрозненные единичные явления в "лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей". Поскольку И.Т. представляет собой продукт "научно дисциплинированной фантазии", никогда нельзя заранее определить, имеем ли мы дело с пустой игрой мысли или же с научно значимой позицией. Единственным критерием научности оказывается исследовательская продуктивность той или иной концепции: чем выше эвристический потенциал И.Т., тем выше и его научное значение. Отсюда вытекают два важных следствия. Во-первых, параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типических конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Некорректно ставить вопрос о том, какой из них

лучше соответствует действительности (этот вопрос вообще теряет смысл): спор между ними решается в зависимости от того, какой И.Т. продуктивнее работает, обеспечивая прирост научного знания. Во-вторых, конкретный И.Т., сколь бы совершенным он ни казался, является преходящим, релятивным, и неизбежно сменяется новым. Оформление категории И.Т. и ее широкая популярность свидетельствуют о том, что процесс перехода от классической к неклассической науке в 20 в. происходил не только в естественно-научном, но и в социогуманитарном знании. И.Т., используемые в истории и в социальных науках, по Веберу, различаются между собой. В истории, нацеленной не на выведение общих законов, под которые подводятся многочисленные частные случаи, а на постижение индивидуальных событий в их "культурном значении", И.Т. строится как образ конкретного сочетания каузальных связей, объясняющий данный "исторический индивидуум". Социальные науки, ориентированные на поиск общих правил событий, безразличны к их конкретной пространственно-временной определенности. Поэтому социолог конструирует чистые идеальные модели, применимые ко всем эпохам и к любой географической точке. Иными словами, разница между разновидностями И.Т., считает Вебер, носит количественный характер и заключается в степени их общности.

В.Н. Фурс

ИДЕНТИФИКАЦИИ КРИЗИС - социокультурный феномен, оформившийся в контексте культуры постмодерна и заключающийся в разрушении условий возможности целостного восприятии субъектом себя как аутотождественной личности. Термин "И.К." принадлежит Дж.Уарду; содержание понятия "И.К." теснейшим образом связано с кризисом мировоззренческой универсалии "судьбы" как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе. В ацентричной культуре эпохи постмодерна (см. Ацентризм) превалирует ситуация перемешивания в конкретных культурных контекстах как национальных традиций (как пишет Лиотар, "эклектизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге"), так и традиций идеологических (когда в едином социокультурном контексте оказываются совмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми). Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры (см. Коллаж). В этом плане, настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: она описывается Лиотаром как "монстр", образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых невозможно определить ни универсальных "метапредложений", ни даже "временного консенсуса" для всех языковых игр (см. Языковые игры). Это формирует социально-психологические ситуации, когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к плюральным аксиологиям, а следовательно, не может зафиксировать самотождественность своего сознания и себя как личности. Кроме того, в условиях невозможности онтологии как таковой (см. Онтология, Метафизика) не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба

представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый - как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна - это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной (см. Нарратив) биографии, - в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте". И если, в целом, идеалом социальной интерпретации выступает для постмодернизма идеал принципиального плюрализма, фундированный идеей "заката метанарраций" (см. Закат метанарраций) и принципом "мертвой руки" (см. "Мертвой руки" принцип), то дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношении к индивидуальной жизни. Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Са-руп и др.) констатируют - с опорой на серьезные клинические исследования, - что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как "кризис судьбы": индивидуальная биография превращается из "судьбы" как целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Р.Барту, History of Love превращается в Story of Love, а затем и в Love Story), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя "И.К." как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта" (см. "Воскрешение субъекта"), опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца 20 в. традицию "диалогической философии" (см. Диалог), что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме (см. Другой, After-postmodernism).

М.А. Можейко

ИДЕНТИФИКАЦИЯ (лат. identificare - отождествлять) - отождествление, уподобление, опознание, установление совпадения объектов. В психологии термин И. впервые введен Фрейдом, рассматривавшим И. как бессознательный процесс подражания, как самое раннее проявление эмоциональной привязанности ребенка к матери, эмоциональное слияние с ней, а также, как способ защиты личности от давления инстинктов, как один из механизмов формирования личностно-моральной инстанции сверх-Я (супер-эго) через отождествление ребенком себя с родителями или иным авторитетом и таким путем интериоризации их моральных норм и запретов, ценностей и соответствующих форм поведения. В неортодоксальном психоанализе трактование И. обрело более широкое значение, как механизма психологической защиты "Я" от внешних угрожающих объектов, как центрального механизма формирования способности личности к саморазвитию. Субъектами И. чаще выступают дети, подростки, взрослые. Объектом (моделью) И. являются как реальные люди (родители, сверстники, близкие люди), так и идеальные лица (например, герои художественных произведений), или даже животные. В качестве модели И. может быть лицо, по отношению к которому переживаются как

позитивные, так и негативные чувства. В современной психологии термин И. используется в следующих значениях: 1) уподобление (чаще неосознанное) в форме переживаний и действий субъектом себя иному лицу (модели), в качестве которого может выступать авторитет, "значимый другой" (друг, учитель, родитель и др.), на основании установившейся тесной эмоциональной связи с ним. Один из механизмов становления личности, формирования полоролевой идентичности, ценностных ориентаций, усвоения норм и образцов поведения; 2) механизм психологической защиты, проявляющийся в имитации, бессознательном подражательном поведении, уподоблении объекту, вызывающему страх или тревогу; 3) механизм проекции, непроизвольного приписывания субъектом другому лицу своих вытесненных мыслей, мотивов, желаний, качеств, чувств и переживаний, которые вызывают у самого субъекта чувство вины или тревоги, а также восприятие субъектом другого человека как продолжения себя самого; 4) механизм постановки себя на место другого, проявляющийся в виде сопереживания, эмпатии, перенесения субъектом в состояние, обстоятельства другого человека и обеспечивающий более успешное понимание и взаимодействие; отождествление с персонажем, героем художественного произведения. В социологии и социальной психологии И. - один из важнейших механизмов социализации личности, проявляющийся в отождествлении индивидом себя с определенной группой или общностью (номинальной или реальной, большой или малой и др.). И. способствует активному освоению образцов и стереотипов поведения, присущих членам этой группы, принятию в качестве собственных групповых норм, целей, социальных ролей, установок, идеалов. В инженерной и юридической психологии И. - это опознание, распознавание через сличение, сопоставление одного объекта с другим с целью установления их сходства или различия, классификации. В этнической психологии И. - механизм формирования и сохранения этнического самосознания и такого его базового феномена, как этническая идентичность. Посредством этнической И. в ходе этнизации усваиваются и транслируются этнические нормы и ценности, стереотипы поведения, традиции и обряды народа, осуществляется влияние на формирование этнически обусловленного мировосприятия.

Л.И. Науменко

ИДЕНТИЧНОСТЬ (лат. identificare - отождествлять, позднелат. identifico - отождествляю) - соотнесенность чего-либо ("имеющего бытие") с самим собой в связности И непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве ("наблюдателем", рассказывающим о ней себе и "другим" с целью подтверждения ее саморавности). "Соответствие, мыслимое в совершенстве, есть идентичность" (Брентано). Понятие "И." тесно связано со становлением понятия "индивидуальное" ("отличность в своей единичности", "индивидуальность", "личностность") в различных дисциплинарных контекстах, а также с конституированием в европейской традиции дискурсов "различия", "инаковости", "аутентичности" и "Другого". Сложилось три дисциплинарно различных и автономных, хотя и соотносимых друг с другом, понимания И.: 1) в логике (неклассической); 2) в философии (прежде всего неклассической и, главным образом, постклассической); 3) в социогуманитарном (социология, антропология, психология) знании (отчетливо артикулировано в 1920-1930-е, с конца 1960-х - одно из центральных понятий большинства культур-ориентированных дискурсов). С 1980-х явно обозначилась тенденция к универсализации понятия "И." и преодолению междисциплинарных "перегородок" в

пост-структуралистско-постмодернистской перспективе. В логике сложилась традиция (идущая от Фреге и Рассела) употреблять термин "И." в контексте рассмотрения отношений обозначения (именования), соотносящих имя и объект (в разных вариантах: денотат, десигнат, предметное значение, референт) и строящихся по принципам однозначности (имя обозначает только один предмет, что исключает омонимию), предметности (имя презентирует предмет), взаимозаменяемости (двух имен, обозначающих один и тот же предмет). При этом различают единичные, общие и пустые имена, которые могут быть конкретными или абстрактными, и контексты их введения - экстенсиональные (предполагающие равенство объемов понятий) и интенсиональные (требующие дополнительно еще и И. смыслов-содержаний понятий). В более широком контексте понятие "И." употребляется при исследовании знаковых выражений в аспекте установления их равенства (отношения типа равенства, отношения эквивалентности), что требует их соответствия условиям (аксиомам) рефлексивности (равенства предмета самому себе), симметричности и транзитивности. Отношения этого типа предполагают, что все, что можно высказать на языке соответствующей теории об одном из знаковых выражений, можно высказать и о другом, и наоборот (и при этом получить истинные высказывания). Тем самым построенные разным способом знаковые выражения могут заменять друг друга в разных контекстах употребления (а сами быть обозначены как равнообъемные, равносильные, равнозначные, эквивалентные, идентичные). Предельный случай равенства, когда совпадают не только родовые, но и видовые индивидуальные свойства предметов, суть тождество (иначе: тождество суть равенство при всех значениях переменных или параметров). Различение при этом носит чисто условно-нумерологический характер. Установление отношений равенства предполагает выявление сходства (уже предполагающего выполнение условий рефлексивности, симметричности, транзитивности), т.е. наличия хотя бы одного общего признака у изучаемых предметов, с последующим анализом их свойств (т.е. характеристик, позволяющих отличать или отождествлять вещи и явления) и различий (т.е. признаков, присутствующих у одних и отсутствующих у других сравниваемых объектов). Установление тождества требует признания И. объектов (отвлечения как от того, что нет тождества без различия, - которое всегда "внутри" тождества, - так и от того, что "внутри" различия также есть тождество, - иначе все объекты превратились бы в один и тот же предмет) в каких-либо общих свойствах и отношениях, т.е. признания их неразличимости. Таким образом, И. в логическом ракурсе рассмотрения неразрывно связана с понятием тождества и предполагает не только операции абстракции отождествления, но и абстракции неразличимости ("тождество по неразличимости" в процедурах разрешительных способностей "наблюдателя", что сохраняет определенную степень неопределенности актов И. в пределах заданной - или возможной - точности наблюдения). Само понятие тождества может быть тогда переинтерпретировано как неотличимость предметов друг от друга в какой-то совокупности характеристик (свойств). Связь понятий И. и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии. Еще от Аристотеля идет традиция наделения "тождества" более фундаментальным значением, чем "различие". В Новое время это соображение было проинтерпретировано как субстанциальность cogito (мыслящая субстанция) Декарта, а наиболее адекватно и полно нашло свое отражение в трансцендентализме и особенно в "философии тождества" Шеллинга. В этой традиции И. трактовалась как тождественность (самотождественность) структур "чистого" мышления, "чистого идеального "Я", как основание элиминации из них любых субъективных (человеческих) актов. И. представала при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего

сознания, прозрачности мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. Единственная существенная "поправка" в этот дискурс была внесена Гегелем - его идеей становления самого познающего субъекта (хотя он, в принципе, остается самотождественным в своей изначальной предопределенности логикой "развертывания" Абсолютной идеи). По сути, для этой "линии" философствования проблематика И. оставалась имплицитной и непроблемной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления "доминанты тождества" в классической философии. Так, Ортега-и-Гассет подчеркивал, что немецкая трансцендентально-критическая философия понимала активность духа как "одну и ту же, фиксированную, предписанную, онтологическую неподвижность", в которой "Дон-Кихоты духа не имеют права на внезапное изменение", т.к. в классической философии, трактующей идеи как телесные реальности, сами эти "реальности - телесности или нет - трактуются как идентичности". В неклассической философии этот посыл в трактовке И. (при известной проблематизации последней) был наиболее последовательно реализован Хайдеггером ("Идентичность и дифференциация", 1957), который понимал И. как всеобщность бытия. Согласно Хайдеггеру, всякое сущее тождественно самому себе, а в силу того, что оно есть сущее, то и всякому другому сущему (И., следовательно, исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое). При этом И. в традиции еще классической философии отождествлялась с самостью, но аспект самотождественности дополнялся при этом акцентированием аспекта соотнесенности с другим, что требовало развертывания отношений между личной самостью (сущим, могущим произнести "Я"), пребывающей в заботе, и безликой самостью Das Man. Типологически близок к такого рода пониманию И. был и Гуссерль периода трансцендентального идеализма как попытки "прорыва" к "чистому" сознанию, не обусловленному причинно чем-то другим - не относимым к самому потоку сознания. В поток сознания ничто не может проникнуть извне, но и из потока сознания ничто не может перейти вовне. С точки зрения Гуссерля, возможно, не впадая в абсурд, думать, что воспринятые вещи не существуют, хотя переживание восприятия сохраняется, а также что возможно сознание, в котором нет согласованного опыта мира (а тем самым и мира). По мысли Гуссерля, возможно через трансцендентальную редукцию "выйти" на самотождественное ("чистое") сознание как таковое. Между сознанием и реальностью лежит "подлинная бездна смысла", благодаря чему и становится возможным конституирование идентифицируемого мира. Однако для последовавшей дальнейшей разработки проблематики И. гораздо важнее оказался круг идей Гуссерля, связанный с понятиями "жизненного мира" и "естественной установки" сознания, позволившие его ученику Шюцу социологизировать феноменологическое понимание И. Иная "линия" трактовки И. в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунсом Скотом концепции индивидуализирующей "этотности" или "этовости" (трактуемой как самотождественность единичного в его самости), дополненной затем концепцией "чтойности" (в неклассической философии особо разрабатывалась Шелером как раскрытие самости в ее соотнесенности с "другим"). Эту "линию" Хабермас трактует как становящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Лейбница, показавшего, по его мнению, что "каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом". Дальнейшее ее становление связано с анализом взаимосоотнесения "Я" и "не-Я" Фихте (требующим, однако, переинтерпретации вне терминологии трансцендентализма), коммуникативно-языковыми штудиями Гумбольдта и - особенно - с работами Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннего выбора, делания себя тем, кто ты

есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центрацию проблематики И. на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике И. прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в "пограничных ситуациях". Важное значение в этом "антропологическом повороте" европейского философского дискурса имел, согласно Хабермасу, и прецедент исповеди Руссо перед самим собой, придавший актам самопонимания характер публичного процесса, что дало в последующем возможность развивать дискурс И. как самопрезентации и поставить внутри него саму проблему аутентичности И. Пика в своем развитии эта "линия" понимания И. достигает, по Хабермасу, при ее развертывании в коммуникативных пространствах: "...как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от "да" или "нет" других". Несколько иной поворот темы (но приведший, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Локком, связавшим понятие "И." с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе памяти о них (позволяющей идентифицировать их как свои собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоутверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании И. не "изнутри" ("самости" человека), а "извне" (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т.д., коль скоро идея "Я" как тождественности самому себе может (и должна) быть подвергнута сомнению (проведенный анализ привел Юма к выводу о том, что "Я" - это "ничто", всего лишь "пучок восприятий"). Во временной ретроспективе обнаруживается, что в данной традиции впервые, фактически, были артикулированы тезисы о "конструируемости" И. в пространстве социума и культуры, о ее "обернутости" в модус "символического", с одной стороны, и о ее связанности с "психическим" (в том числе телом, характером и т.д.) - с другой. Сознание человека - tabula rasa ("чистая доска"), которая подлежит "правильному" заполнению. Качества джентльмена не предзаданы фактом рождения и происхождения, а формируются в процессах воспитания и образования, усвоения необходимого джентльмену социального и культурного "инструментария". Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении "делает себя" (в этом же ключе в рамках неклассической философии представители философской антропологии вели речь об эксцентричности человека и о "ведении им себя", своей жизни). Наиболее адекватное воплощение этот круг идей нашел впоследствии в версиях диалогистической философии. М.М.Бахтин, в частности, сформулировал ключевую для дискурсов последней идею вненаходимости человека, согласно которой подлинное "Я" всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с "Другим". Таким образом, две "линии", противостоявшие в классической философии дискурсу тождества в понимании И., совпали в 20 в. в постклассической перспективе в поисках ее оснований в интерсубъективном диалогово-коммуникативном пространстве, чему способствовала и развернутая критика философии тождества и трансцендентального субъекта в неклассической философии. Для актуализации в последующем проблематики И. важную роль сыграла философия жизни, восстановившая в правах "земного субъекта" и введшая антиномичное противопоставление "жизни" и "культуры" (и "социума") как репрессивного начала по отношению к первой. Тем самым задавалось и противопоставление "телесности", "натурности" человека и "искусственности" навязываемых ему И. Индивид как бы "раскалывался" в своем бытии, проблематизировался как внутри себя, так и в своих

отношениях с миром, попадая в ловушку собственной неаутентичности. Примечательно, что такого рода дискурсы еще ранее возникли на "границах" европейского культурного ареала, правда, там дискурс И. актуализировался не столько "расколотостью" индивида, сколько "расколотостью" (рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний - Л.Сеа) той культуры, к которой этот индивид принадлежал. Мотивировался данный дискурс оспариванием западно-европейских моделей центростремительного образа мира и индивидуальности как "центра" личности, а по сути - оспариванием собственного тождества в "европейскости". В частности, эта проблематика (национальной, этнической и культурной идентификации, впрочем изначально без использования самого термина "И.") пронизывает всю латиноамериканскую (частью и испанскую) философию 19 в., которая упорно искала ответы на вопрос "Что есть Латинская Америка и в чем заключена "сущность" латиноамериканца", что вылилось в 20 в. в "философию латиноамериканской сущности", философию и теологию "освобождения", в которых проблема И. и аутентичности, как и инаковости, выступает конституирующим дискурсом. Аналогично, такого рода тематизмы (поиск собственной отличности и специфичности) характерны и для русской философии 19-20 вв. (Чаадаев, Данилевский, западники, славянофилы, почвенники и т.д.), и для белорусского самосознания (Ф.Богушевич, Я.Купала, А.Цвикевич и т.д.). 20 в. породил и такие центрированные на проблематике И. течения, как индеанизм, негризм, негритюд и т.д. В постклассической перспективе эта же проблематика "увязывает воедино" различные по своим теоретико-методологическим основаниям программы внутри "постколониальных исследований". Однако в западно-европейском и североамериканском ареалах проблематика И. оказалась, все же, в большинстве случаев связана не с этнической, национальной или культурной И., а с И. личностной, связанной с преодолением наследия трансцендентализма и дискурса тождества (а тем самым и с пониманием "индивидуального", И. как переживания и конструирования человеком своей индивидуальности). В таком развороте "катализирующее" воздействие на универсализацию проблематики И. оказала "критическая теория" Франкфуртской школы, особенно ее концепция негативной диалектики и ее критика "идеи Просвещения" как основы тоталитарных дискурсов. Так, Адорно в разных контекстах варьировал идею неправомерности элиминации из проблемного поля философии понятий "нетождественности" или "непосредственности существования", которые, согласно ему, исходно невозможно вписать в целостность той или иной "самотождественной тотальности". Не менее значимыми в перспективе И. оказались и еще две критики: 1) постструктуралистская (Деррида: "Письмо и различие", 1967; Делез: "Различие и повторение", 1968; археологические реконструкции и концепция "власти-знания" Фуко; идеи симулякра Бодрийяра и шизоанализа Делеза и Гваттари), в последующем сосредоточившаяся на исследовании проблем распада И.; 2) герменевтическая (Рикёр: "Время и нарратив", тт. 1-3, 1984-1988; в меньшей степени в этой перспективе - Гадамер), в которой была вскрыта опосредующая роль в формировании структур И. знаково-символических средств и прежде всего языка. В этом отношении последняя выступила в определенной мере воспреемницей более ранних идей "языковых игр" Витгенштейна, логической семантики (в ее поисках соотнесения языковых выражений с референтами и выражаемыми смыслами) и семиотики, максимально актуализировав прагматический аспект последней. Контексты И. как раз и задавали прагматическую перспективу герменевтическим анализам (сами, в свою очередь, фундируясь ими). В частности, в этом ключе исследовались возможности совмещения в пространстве идентификаций механизмов автонимии (самодостаточности, автономности, независимости идентификационных параметров), омонимии ("накладывание", совмещение, "маскирование" друг через

друга различных идентификационных параметров), синонимии (тождественность различимых в иных горизонтах идентификационных параметров). Причем это совмещение-различение может быть рассмотрено в соотнесении-столкновении "смыслового" и "деятельностного" подуровней прагматического пространства. В этом плане открываются возможности как "социологизации" (перспективы социолингвистики и, особенно, социосемиотики, универсализации механизмов ритуализации социальной жизни в культур-социологии), так и "психологизации" (техники коррекции "идентичностей") герменевтических анализов. В пост-структуралистско-герменевтической перспективе в целом дискурсы И. выступили мощным средством преодоления наследия классической и (частью) неклассической философии, а идентификация стала трактоваться как практики означивания и самообозначения индивидуальности, конституирующей человека как "Я" в его отличности от "тела" и "личности" (стремящихся реифицировать и субстанциализировать это "Я", а тем самым задать иной - референциальный - уровень И.) через ограничение выбора из многообразия (множественности) возможного. Процедуры именования позволяют хронологизировать "сейчас" и локализировать "здесь" в рамках открытого пространства культуры, насыщенного "точками бифуркации". (С иных позиций Хабермас аналогично - топологически близко - пытался осмыслить И. как индивидуализацию через социализацию внутри исторического контекста.) Тем самым И. не есть фиксируемая "реальность", а есть длящаяся "проблема", точнее - "проблемность". Человек как целостность оказывается не дан при жизни самому себе, его "авторство" на собственную личность (самость) оказывается существенно ограничено, т.к., с одной стороны, "законченность" его целостности отграничивается точками рождения и смерти (в которых он представлен в значительной степени лишь "телом"), а с другой - она может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации. Личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, получая "гарантию" своей И. от "других", вменяющих ей ответственность. "Соответственно моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подобного рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность" (Хабермас). Тем самым происходит аннигиляция "тождественности", как всегда принадлежащей и "аппелирующей" к прошлому, за счет открытости И. в будущее (что было артикулировано уже у Локка) и принципиальной незавершенности человека (в разных версиях было обосновано, например, Кьеркегором и М.М.Бахтиным), что предполагает темпоральное измерение И. (обозначено Дильтеем как отношение элементов к целому жизни). В итоге понятие "И." оказалось не только "вирусом", разрушившим традиционное представление о "тождественном", но и средством максимальной радикализации понятия "самости" и "перевода" проблематики постклассической философии в пространство интерсубъективности, в котором И. постоянно пытается "ускользнуть" от схватывания и не желает быть "обнаруженной", "обнаженной", "разоблаченной" (она не "сокрыта", а "скрывается" от себя и от других). Это не утрата смысла существования в "одинокой толпе", влекущая за собой постоянный поиск постоянно утрачиваемой И. (Рисмен), а, скорее, постоянное "простраивание" "Я" из иллюзий относительно себя самого, постоянно предъявляемое "на опознание" в интер-пространство. С точки зрения Рикёра, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ истории в попытках придать цельность разрозненному (замаскировать "чтойность") и схватить ускользающую уникальность (обозначить "ктойность") в пространстве публичности, что ведет к постоянной подмене "кто" - "чем" ("некто") является; в этом же смысле можно говорить и о

замене индивидуальной И. - групповой. Рикёр говорит о том, что в этой ситуации "пост-И." выступает как "нарративная И.". Нарратив, как подлинная история, подлежит чтению, которое постоянно исправляет предшествующую подлинную историю. Таким образом, И. описывает, повествует и предписывает, проявляясь лишь во времени. Она не столько "сохраняет", сколько "поддерживает" в процессах постоянного "переиначивания". Такая перспектива позволяет соотносить трактовки И. в философском и социогуманитарном знании, обнаружить (ретроспективно) их топологическую близость и их взаимовлияние и взаимопроникновение, тогда как в "реальной" интеллектуальной истории эти дискурсы И. складывались изначально как параллельные и решающие различные задачи. При этом принято считать, что импульс к универсализации проблематики И., ее выходу за границы философской и научной дисциплинар-ностей дал Эриксон ("Идентичность: юность и кризис", 1969 - "...исследование идентичности в наше время становится такой же стратегической задачей, какой во времена Фрейда было изучение сексуальности"), а сам термин "И." ввел Фрейд при описании механизмов действия интериоризации при формировании Супер-Эго. Таким образом, возникновение дискурса И. (в узком смысле его понимания) связывается с традицией психоанализа (частично, с социологией, где он осмысливался в контекстах обсуждения механизмов социализации), где идентификация первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переистолкована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Такой переинтерпретации способствовали работы А.Фрейд (исследование механизмов психологической защиты "Я", в частности, механизмов интроекции и проекции) и Адлера (проблемы соотношения комплексов неполноценности и превосходства, идея "преодоления себя сегодняшнего"). Эриксон связывал И. с переживанием индивидом себя как целого и определял ее как длящееся внутреннее равенство с собой в непрерывности самопереживаний индивида, и ввел понятие "кризиса И.", понимая последний как сопровождающий человека на каждой стадии культурного становления личности в векторе движения во времени жизни. Он считал, что в полном жизненном цикле человек переживает восемь таких кризисов, означающих переход от одной стадии жизни к другой (при этом особо акцентировал внимание на кризисах пятой и шестой ступеней, охватывающих периоды тинейджерства, юности и ранней зрелости, в которые окончательно устанавливается доминирующая позитивная И. Эго). Иная версия И. была предложена в рамках символического интеракционизма, исходившая из разделения личностной структуры Дж.Г.Ми-дом на "Self" и "me" и трактовавшая И. как социализированную часть "Я" (me) в ее соотнесенности с самостью Self. При этом речь шла о выборах репертуаров И. и необходимости их подтверждения "другими" в процессах интеракции. В методологическом развороте эта трактовка опиралась на разделение Джеймсом личностной структуры на метафизическую целостность (душа) и функциональную тождественность ("Я") и концепцию "зеркального (отраженного) Я" Кули. В рамках собственно социологии проблематика И. вводилась первоначально в статусно-ролевых концепциях личности и социализации, т.е. в контекстах соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли ее ролевому же исполнению (включая отношение к ней), "слияния" актора и роли (их отождествления), а социализация при этом понималась как усвоение ролевого репертуара и освоение ролевого опыта. Тем самым И. уравнивалась с удачно "играемой" ролью, а переидентификация трактовалась как смена ролей; неумение справиться с ролью (чаще - ролями как различными своими И. из определенного "набранного" набора) вызывает ролевой конфликт, который понимается как кризис И. Таким образом, все три исходных социальных дискурса И. могут быть рассмотрены в ретроспективе как взаимодополняющие друг друга в описании

идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования И. - психоанализ, подтверждения - символический интеракционизм, предъявления - статусно-ролевые концепции). Дальнейшее развитие проблематики И. в социогуманитарном знании было связано с усилением внимания к экзистенциальной проблематике, ценностно-символическим, а затем и текстово-смысловым аспектам И. с нарастанием акцентирования несовпадения пространственно-временных и ценностно-смысловых градаций социокультурного бытия. В этом отношении было симптоматично введение Мертоном понятия референтной группы, по отношению к которой происходит И. индивида, который сам ("телом") далеко не всегда принадлежит к данной группе (более того, эта группа может быть принципиально для него недоступна, выдумана, иллюзорна). Еще более показательна "драматургическая" социология Гофмана, где И. определяется как сложное производное от процессов инсценирования, самопредставления, "подчинения-командования", занятия ролевых дистанций, стигматизации и маскирования. Несамотождественность индивида самому себе стала рассматриваться на уровнях: 1) интросубъективности, автокоммуникации Я - Я, 2) интерсубъективности, отношения Я - Ты (Мы), 3) "вещности", отношения Я - Не-Я, уровень "телесности", "наличности". Тем самым целостность индивида задается через проекции "Я есть тело", "Я есть Я", "Я есть Ты", а его самореализация протекает в двух планах: 1) в плане объективации, задающем реальные пространственно-временные координаты "наличности", 2) в плане выражения, выводящем за эти координаты в пространство символов, в котором индивид: а) маскирует себя, демонстрируя через маску, б) демонстрирует себя, маскируясь за жестом. Личность в этом смысле суть то, что "дано сквозь маску" (Лицо или Личину), но за маской может "ничего" и не быть. Тогда самоидентификация есть сведение всего в его инаковости "воедино". Она должна быть актуализирована в самореализации, чем уже задается "зазор", "пустота", пространство деструктурированного "коммунитас" - пространство "лиминальности" (В.Тернер). Если самореализация есть способность конструировать свое бытие в соотнесении с "другими" с позиций собственного (ответственного) выбора, то она предполагает соотнесенность еще с двумя другими аспектами (как своими условиями): 1) самоопределением (пространство выбора позиций-целей-средств, т.е. пространство свободы); 2) самопреодолением и (или) самоутверждением себя "вовне". "Синтезирующим" же по отношению к ним трем выступает самосознание, придающее экзистенциально-ценностные смыслы "Я" и вводящее его в пространство рефлексии, в котором отграничиваются и осознаются все ипостаси "Я". В этом плане особый интерес представляют анализы психопатологий как распадов самоидентификации в явлениях деперсонализации (переструктурации сознания, восприятие "тела" как "чужого", "другого" как "постороннего"), дереализации (изменение отношения к реальности, восприятие "не-Я" как "чужого", "себя" как "постороннего" - "Я" "там" и "некогда", а не "здесь" и "теперь"), деактуализации (переживание "незакрепленности" в "пространстве - времени" внутренних событий). В этом же ключе находятся исследования явлений психостении (Жане) и астении, измененных состояний сознания (под воздействием психоделиков, психотехник, сна), явлений серийного мышления и т.д. (См. также Тождества философия, Метафизика, Логоцентризм, Другой, Самосознание, Симулякр, Differance.)

В.Л. Абушенко

ИДЕОЛОГИЯ - понятие, посредством которого традиционно обозначается совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций; не являясь религиозной по сути, И. исходит из определенным образом познанной или "сконструированной" реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Фундируется тем, что Джемс обозначал как людская "воля к вере". Значительный элемент иррационализма, необходимо присущий любой И., обусловливает и реальный облик ее творцов: по мысли Лебона, "гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации, фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю". В рамках И. (в контексте осознания людьми собственного отношения к действительности, а также существа социальных проблем и конфликтов) содержатся цели и программы активной деятельности, направленной на закрепление или изменение данных общественных отношений. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели "враг - друг", кристаллизирующей сторонников той или иной И. Степень разработанности и наглядности образа идеологического противника правомерно полагать главным основанием сплоченности социальной группы - носителя И. Маркс и Энгельс в "Немецкой идеологии" (1845-1846) и позднейших работах понимали под И.: а) идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов; б) тип мыслительного процесса, когда его субъекты - идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; в) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Согласно Марксу, "не в идеологии и пустынных гипотезах нуждается наша жизнь, а в том, чтобы мы могли бы жить, не зная смятения". Действительность, по Марксу, предстает в зеркале И. в искаженном, перевернутом виде. И. оказывается иллюзорным сознанием. Марксово понимание И. трансформировалось благодаря Энгельсу, разделившему критический анализ иллюзий совпадения идей и интересов людей, осуществленный Фурье. Фурье критиковал "философов-идеологов" за их избыточный интерес к идеям, за ориентацию на изменение одного лишь сознания. В сложившемся марксизме И. понималась как "ложное сознание", порождаемое "классовым интересом" господствующих классов, стремящихся представить его "интересом всего общества". В дальнейшем в марксистской традиции негативное восприятие И. "эксплуататорских классов" образовывало оппозицию с И. "социалистической", воспринимаемой сугубо позитивно. И. обществ нетоталитарного (западного) типа характеризуется наличием самого мощного в истории идеологического аппарата, определенным "рамочным" плюрализмом (запрет на И. национал-социализма и расизма, "не поощрение" коммунистических взглядов), религиозной терпимостью, "рассеянностью" во всем объеме внеидеологических феноменов и т.п. Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И. Бахтин в своем истолковании И. попытался снять классово-политические контексты. "Идеологическое" для Бахтина - синоним семиотического, знакового вообще: "Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область И. совпадает с областью

знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак - там и И.". Бахтин противополагал И. - психологии как области "внутреннего знака" и "внутренней речи". Бахтин постулировал диалектический характер этого противопоставления, так как "внутренний знак" тоже знак, а значит, и И. "индивидуальна", а в ряду социально-психологических явлений - выступает как "жизненная И.". Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: "Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (материале жеста, внутреннего слова, крика) сознание - фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения". Психологии Бахтин противопоставлял не И. вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т.д. Для обозначения объективно существующих форм И. Бахтин использовал термин "идеологема". Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности представителей марксизма). Спецификация семиотических механизмов И. явилась одной из вершин философского творчества Р.Барта. В "Мифологиях" (1957) Барт объединил миф и И., называя их "метаязыком". Барт не считал целесообразным проводить между И. и мифом семиотическое разграничение, определяя И. как введенное в рамки общей истории и отвечающее тем или иным социальным интересам мифическое построение. Следуя традиции определения знака как ассоциации означаемого и означающего, а языка - как системы знаков, Барт определил миф и И. как "вторичные семиотические системы", "вторичные языки". Смысл знаков первичной знаковой системы, исходного "языка" "опустошается", согласно Барту, метаязыком до полой формы (сохраняясь и в обескровленном состоянии), которая становится означающим как мифа, так и И. Мерцающее существование первичных смыслов исполняет функции алиби для концептов метаязыка, т.е. для означаемых мифа и И. Это алиби мотивирует идеологический знак, представляя связь формы с концептом как что-то "естественное" и "природное". Критическое отношение к мифу и И. приводит Барта к их описанию в образе вурдалака: "Миф же - это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагается в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы". Миф и И. звучат голосом языка-объекта, оживляя его для потребителя, чередуя его выпотрошенную форму с его исходным смыслом. Значение же самого метаязыка "натурализируется" в И. В "Основах семиологии" (1965) Р.Барт отмечал, что И. - это постоянный поиск ценностей и их те-матизация. В случае же фигуративизации, по Барту, идеологический дискурс становится мифологическим. Кристева использовала для исследования И. термин Бахтина "идеологема". Последняя определялась ею в качестве "интертекстуальной" функции, придающей тексту социальные и исторические координаты, а также связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими его культурное пространство. И., по Кристевой, присутствует также и в семиотических коннотациях самого исследователя И., санкционирующих использование им тех или иных моделей и формализаций. Избавиться от данных предпосылок невозможно, но возможно их прояснение в акте саморефлексии. Эко рассматривал коммуникативные функции И., которая "предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений" благодаря ограничению области возможных коннотаций. Идеологический субкод исключает нежелательные подразумевания семантической системы. И. выступает означаемым данного риторического субкода,

и идеологические контексты формируются "склеротически отвердевшими сообщениями". Позже Эко описал И. как перекодирование первичного кода, придающее сообщениям вторичные смыслы. Перекодирование у Эко суть интерпретативная модификация первичного кода, приводящая к нестандартному употреблению прежнего правила и создающая новое правило. Например, риторические и иконологические правила наделяют макроскопические фрагменты первичных сообщений некоторым значением, перекодируют их. Статус И. как воплощение связи дискурса с некоторой социальной топикой описывается в современной философии как ряд отношений правдоподобия. ("Референциального" - в контексте отношения с реальностями мира, "логического" - в плане соответствия жанровым и игровым закономерностям и т.д.) Нередко в рамки И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные суждения о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любая И., несущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, - утопична и эсхатологична. (Ср. у Манхейма: "в слове "идеология" имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его".) В тоталитарных обществах И. трансформируется в государственную религию с особыми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, бого-человеками, литургией и т.д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. (Бердяев именовал подобные общественные модели - "обратными теократиями".) Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к инаковым духовным образованиям, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедуры передела собственности (ср. у Лебона: "нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов"). Согласно Жижеку, "фундаментальное измерение" И. следующее: "идеология - это не просто "ложное сознание", иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как "идеологическая", - "идеологической" является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, не-знание, которое является сущностным для этой действительности /курсив автора - А.Г./. То есть такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды "не сознают, что они делают". "Идеологическое" не есть "ложное сознание" (социального) бытия, но само это бытие - в той мере, в какой это бытие имеет основание в "ложном сознании". Ретроспективно размышляя, пророчество Ницше о том, что в 20 ст. борьба за мировое господство будет осуществляться от имени тех или иных философских принципов, полностью реализовалось (ср. "Восток" и "Запад" как идеолого-политические образования) в виде несколько трансформированном: философские идеи заместились политико-идеологическими максимами. Результатом явилось крушение доверия людей к человеческой мысли как таковой - по Манхейму, это было, в первую очередь, обусловлено широким признанием того, что "мысль всех партий во все эпохи носит идеологический характер".

А.А. Грицанов

ИДЕЯ - понятие, широко используемое в различных философских системах для обозначения наиболее развитых форм духа (позднее - знания). Понятие И. является одним из центральных у Платона, обозначая трансцендентный мир истинного бытия, по образцу которого существуют вещи чувственной реальности. Это учение получает развитие в неоплатонизме и средневековой философии, которые трактуют И. как идеальные формы, по образцу которых божественный ум, а затем и сам Бог творят вещи. Таким образом, от античности до Возрождения И. трактуются чисто онтологически. В Новое время И. рассматриваются преимущественно гносеологически, как одна из основных форм человеческого познания. Возникают споры по поводу происхождения И. и их соответствия реальности, которые находят свое выражение в противостоянии рационализма и эмпиризма. Докантовский рационализм рассматривал И. как "врожденные", изначально присущие субъекту и не сводимые к опыту. Эмпиризм видел в И. лишь обобщение чувственных данных, а субъект трактовал как пассивное отражение действительности. В философии Канта И. - это понятие разума, которому ничего не соответствует в опыте. И. возникают в результате попыток разума выйти за пределы чувственного опыта и рассматриваются Кантом как принципы, задающие цель познанию. Для Гегеля абсолютная И. является высшей точкой развития знания, которая включает в себя все предшествующие формы знания и поэтому является высшей объективной истиной, в которой совпадают мышление и реальность. В философии 20 в. слово "И." практически полностью утрачивает свое значение и используется лишь как синоним термина "понятие". (См. также Эйдос.)

А.В. Филиппович

ИДИОГРАФИЗМ - парадигмальная установка культурной традиции на видение реальности в качестве неунифицированной и, соответственно, не подлежащей познанию посредством поиска общих закономерностей и осмыслению посредством общих понятий. Переход от классической культуры к культуре неклассического и особенно постнеклассического типов знаменуется радикальной переориентацией с номотетического стиля мышления на методологию И. Исходно данная терминология введена В.Виндельбандом (см. Виндельбанд, Баденская школа) в контексте неокантианского дистанцирования естественнонаучного познания, ориентированного на номотетику (греч. nomos - закон и tetio - устанавливаю), и познания гуманитарного, опирающегося на идиографику (греч. idios - особенный, необычный и grapho - пишу). Если естествознание, по Виндельбанду, имеет своей целью выявление и формулировку общих законов как выражающих устойчивые и повторяющиеся связи между явлениями, т.е. фиксацию "неизменной формы, реальных событий", то гуманитарное познание (в первую очередь, история) видит свою цель в фиксации "отдельных исторических фактов", выявлении "их однократного, в самом себе определенного содержания". На этой основе Г.Риккерт (см. Риккерт, Баденская школа, Историцизм) формулирует идею о двух методах образования понятий - соответственно: "генерализирующий" и "индивидуализирующий". При рассмотрении двух феноменов, характеризующихся такими наборами признаков, как [a, b, c, т] и [a, b, c, q], естествознание, пользуясь генерализирующим методом, выработает для своих потребностей (поиска общего

закона) такое понятие, как [a, b, c], в то время как гуманитарное познание будет оперировать понятиями [m] и [q]. - Таким образом, если идиографический метод, по Виндельбанду, фокусирует внимание на "единичном и однократном", то при применении индивидуализирующего метода образования понятий, по Риккерту, задается такое видение реальности, когда "кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности". Подчеркивая правомерность обоих способов рассмотрения реальности, Виндельбанд говорит лишь о различных стилях мышления, отмечая, что, в принципе, один и тот же объект может стать предметом рассмотрения как "номотетического мышления", так и "мышления идиографического", ибо разница между последними выражает лишь "формальный характер познавательных целей наук". - Риккерт также полагает генерализирующий и индивидуализирующий способы образования понятий - в общем контексте развития познания - принципиально взаимодополняющими. Однако он отмечает, что по причинам исторического характера (в частности, в силу обусловленного установками последней сциентизма) "генерализирующий метод" в европейской культурной традиции воспринимается в качестве "универсального метода", а применение его выступает критерием "научной работы вообще". Европейская классика в целом конституирует и осознает себя как ориентированную номотетически: номотетические установки классической западной традиции выпукло проявляются при ее сравнении по указанному критерию с традицией восточной: как отмечает Дж.Нидам, европейская идея о том, что природа подчиняется универсальным познаваемым законам, была воспринята в Китае 18 в. как "непревзойденный пример антропоцентрической глупости", - в то время как в Европе в свое время устраивали показательные судилища над аномальными животными и казнили последних как нарушающих Божеский закон. Применительно к естественнонаучному познанию номотетический подход мыслился вообще как единственно возможный. В этом отношении становление классического естествознания связано с формированием установки на поиск единого, универсального закона бытия, обнимающего собой частные закономерности и выражающего презумпцию всеобщей гармонии. Формулировка закона всемирного тяготения, легшего в основу механистической картины мира, была воспринята Европой именно как ответ на эту потребность науки. Как писал в посвященных Ньютону стихах сын Ампера, "...И нарекли человека Ньютоном. // Он пришел и открыл высший закон, // Вечный, универсальный и неповторимый, как сам Бог". По оценке Пригожина и И.Стенгерс, "в глазах... XVIII в. Ньютон был "новым Моисеем", которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях". - Сама идея анализа единичного, индивидуального, специфически неповторимого отвергается классическим естествознанием, объявляясь прерогативой гуманитарных дисциплин, которым - именно в силу этого обстоятельства - практически отказано в безусловном научном статусе. (Уже Риккерт фиксировал современную ему культурную установку на то, что история "не есть настоящая наука", и, более того, глубокую укорененность в европейской традиции "мысли о противоположности науки и истории"). Таким образом, дихотомия между универсальным и уникальным в контексте европейской культуры оказывается артикулированной не столько в качестве дихотомии между естественнонаучным и гуманитарным подходами, сколько в качестве дихотомии между так называемыми научным (строго научным) и якобы ненаучным подходами: "специальное и уникальное или повторяющееся и общее, универсальное; конкретное и абстрактное; вечное движение или покой; внутреннее или внешнее; качество или количество; зависимость от культуры или вневременные принципы; борение духа и самоизменение как постоянное состояние человека или возможность (и желательность) покоя, порядка, окончательной гармонии и удовлетворения всех разумных человеческих желаний - таковы

некоторые аспекты этой противоречивости" (И.Берлин). Наиболее ярким проявлением этой культурной установки явилось формирование в самой гуманитарной сфере (несмотря на то, что, казалось бы, именно для нее были адресно сформулированы идиографическая методология и индивидуализирующий способ образования понятий) сугубо номотетической традиции. - Речь идет о традиции социологизма в философии истории - от Дюркгейма до современных версий структурно-функционального анализа (см. Структурно-функциональный анализ). Оформляющийся параллельно (во временном отношении) историцизму, практикующему И., социологизм радикально ему альтернативен в методологическом отношении, ибо ориентирован на видение своего предмета в качестве "социальной реальности", открытой для аналитики естественнонаучного толка, и на построение концептуальной модели истории, предполагающей экспликацию общих законов ее развития. (Номотетизм в данном случае - в отличие от кантианского своего варианта - на уровне самооценки претендует не столько на спекулятивное конструирование общих законов соответствующей предметной области, сколько на выявление предполагаемо наличной имманентной логики развития этой предметности, - уже a priori мыслимой при таком подходе номотетично.) Фактически, практикуемый как классическим естествознанием, так и социологизмом номотетизм опирается на сформулированное Кантом условие необходимости как модальности бытия (в данном случае - необходимости проявления закона): "схема необходимости есть существование предмета во всякое время". Таким образом, в основе номотетизма лежит фундаментальный отказ от самой идеи времени, предполагающей динамику и эволюционные изменения самих законов как таковых, что не допускает формирования самой идеи уникального события. - "Концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий... Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории" (Пригожин). В этом отношении "переоткрытие времени" синергетикой и введение темпоральности в постмодернистскую парадигму философствования (см. Генеалогия, Событийность, Эон) оказались сопряженными и с переоткрытием уникальности, с ренессансом и новым осмыслением идей И., - в отличие от классических естественнонаучной и гуманитарной традиций. - Ибо, несмотря на то что отдельными мыслителями высказывались альтернативные идеи (например, Ж.А.Агассисом в 19 в. было отмечено то обстоятельство, что "экстравагантность настолько глубоко отражает самую возможность существования, что вряд ли найдется какая-нибудь концепция, которую Природа не реализовала бы как слишком экстраординарную"), в целом классическое естествознание развивается под знаком номотетики. - По оценке Пригожина, "в прежней идеологии науки уникальные события - будь то зарождение жизни или зарождение мироздания - представлялись почти антинаучно". Аналогично, - несмотря на традицию историцизма и целый ряд концепций, фокусирующих презумпцию единичности в гуманитарных областях (например, Р.Ковер отмечает эксплицированное правовой практикой в качестве необходимого сочетание обоих подходов к субъекту: и как к носителю универсальных качеств - основание вменяемости по отношению к общему закону, и как к уникально неповторимому индивиду - основание поиска личного мотива и несения личной ответственности), в оценке мышления повседневности идиографическая история к середине 19 в. все еще оставалась сродни Клио как одной из муз - покровительниц искусств. Становление концепции нелинейных динамик радикально изменило статус идиографического подхода к действительности, - причем в равной мере как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях. В этом отношении весьма примечателен тот факт, что радикальные парадигмальные сдвиги, предшествующие сдвигам современным, связанным со становлением синергетики и постмодернизма,

в свою очередь, были связаны - как в естественном, так и в гуманитарном направлении - с идеей уникального события, отказом от универсализма. Фактически может быть зафиксирован параллелизм тех концептуальных и парадигмальных предпосылок, которые фундировали собой становление синергетической парадигмы в естествознании, с одной стороны, и постмодернизма - с другой. В качестве таких синхронных предпосылок могут быть выделены следующие: 1) акцентировка идеи уникального события (фиксация времени То в космологии; интерпретация возникновения жизни как "события, исключительность которого необходимо сознавать" (Ж.Моно) в биологии; идеи уникальной индивидуальности в экзистенциализме и персонализме; моделировании истории как разворачивающейся через моменты "кайроса" у Тиллиха); 2) поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (понимание элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике - идея отказа от традиционной онтологии в неклассической философии); 3) акцентировка субъектного блока субъект-объектной оппозиции (идеи копенгагенской школы в естествознании - выдвижение на передний план фигуры субъекта восприятия художественного произведения в искусствоведении и эстетике, начиная от Беньямина, М.Дюффрена, М.Дессуара и др. - см. "Смерть Автора", Скриптор, Язык искусства); 4) снятие жесткой оппозиции между субъектным и объектным блоками субъект-объектной оппозиции (трактовка приборной ситуации как нахождения наблюдателя внутри наблюдаемой реальности - понимание бытия интерпретатора как жизни в мире текстов: версия герменевтической концепции, предложенная Э.Коретом, философия "новой телесности", идеи структурного психоанализа о вербальной артикуляции бессознательного - см. Лакан, Телесность, Постмодернистская чувствительность); 5) идея плюрализма языков описания объекта, отказ от попыток поиска "единой формулы бытия" (формулировка принципа дополнительности, разрушение квантовой механикой иллюзии о возможности единого языка описания макро- и микропроцессов - идея "заката больших нарраций" и стоящая за ней практика культурного эклектизма - см. Закат метанарраций); 6) переориентация с идеи "точного" предвидения будущих состояний и форм поведения объекта на идею вероятностного прогноза (феномен движения без траектории в физике элементарных частиц - развитие статистических методов в социологии, идеи Леви-Стросса о "статистической антропологии" наряду со "структурной" - см. Неодетерминизм); 7) внимание к феномену контекста (физико-математические аналитики значений функций в конкретных суперпозициях - внимание лингвистики к коннотативным смыслам и семантикам контекста - см. Контекст, Складывание). Как для естественнонаучной, так и для гуманитарной сфер это означало, прежде всего, конец презумпции универсализма. (Следует отметить, что на уровне мышления повседневности эта презумпция не была столь долговечной, - достаточно упомянуть ироничные стихи В.Блейка: "... От единого зренья нас, Боже, // Спаси, и от сна Ньютонова тоже".) В свете эволюции идеалов описания и объяснения в науке финал презумпции универсализма означал признание того обстоятельства, что адекватное описание нелинейного процесса возможно лишь как комплекс взаимодополняющих описаний. Как полагает Т.Нагель, современная культура фундирована критикой самой идеи возможности создания единого концептуального образа реальности. Так, для современной гуманитаристики характерна презумпция, в свое время прекрасно выраженная в программном тезисе Аренд: "неосязаемые идентичности... ускользают от любых генерализаций". В рамках номадологического проекта постмодернизма исходные основания бытия интерпретируются как сингулярности, т.е. единичности, принципиально противящиеся любой попытке универсализации. Соответственно этому, и понятийные средства мыслятся Делезом также вне какой бы то ни было возможности выражения в них так называемого "общего" или

"универсального" смысла: "не следует рассматривать... слова как универсальные понятия, поскольку они являются лишь формальными сингулярностями [единичностями]". Эксплицируя методологические основания альтернативной традиционной дисциплинарной истории "генеалогии" (см. Генеалогия), Фуко, прежде всего, фиксирует ее программный И.: "история, генеалогически направляемая, имеет целью не обнаружить корни нашей идентичности, но, напротив, упорствовать в ее рассеивании, она стремится не к тому, чтобы обнаружить единый очаг, из которого мы вышли, эту прародину, возвращение на которую сулят нам метафизики, но к тому, чтобы выявить все разрывы, которые нас пересекают". Современные концептуальные версии философии истории, разрабатываемые в рамках постмодернистского типа философствования, фактически основаны на идее отказа от сциентистски (а это значит - номотетически) ориентированных методов дисциплинарной истории, и центральный предмет их анализа - "постистория" - мыслится, по выражению Дж.Ваттимо, как "событийный поток". В этом же парадигмальном ключе Бодрийяр выступает против использования понятия "масса" в социальном контексте, ибо оно, по его оценке, не фиксирует подлинного субъекта социального действия, который всегда индивидуален. Более того, доминирующей и практически исчерпывающей формой социальных отношений становятся, как констатирует М.Постер, "не функциональные, но индивидуализированные субъект-субъектные отношения". Однако и в субъект-субъектном контексте постмодернизм однозначно постулирует парадигму доминирования "Я" над "Мы" (Лиотар). Само же это "Я" в принципе единично и не подлежит дефинированию через указание на ближайший род и видовые отличия, ибо, согласно Делезу, "каждая личность - это единственный член своего класса". Таким образом, по оценке В.Лейча, "постмодернистская чувствительность", в целом, акцентирует случайности, а не универсальные правила... различия, а не тождественности". Наиболее операциональным и адекватным для описания современных социальных практик понятийным средством философия постмодернизма полагает концепт "индивидуализация". Последняя рассматривается теоретиками постмодернизма (М.А.Роуз, К.Кумар, С.Лаш, А.Б.Зеликман и др.) не только как программно прокламируемая основа социального порядка (что, в сущности, было уже провозглашено в рамках концепции постиндустриального общества - в частности, либеральной ее версии), но и в качестве актуально работающего принципа организации наличной формы социальности. Собственно, культура постмодерна и специфицируется исследователями (С.Лаш и др.) на основании такого критерия, как утверждение установки на де-универсализацию, проявляющуюся по всем своим возможным регистрам: де-стандартизация, де-унификация, де-массификация и т.п. (что оценивается в качестве единственной - необходимой и достаточной - предпосылки нелицемерного гуманизма). - Как отмечает А.И.Зеликман, в условиях постмодерна "торжество индивидуальности" функционально выступает единственным способом унификации общественной жизни. Как это ни парадоксально, но единственным универсально общим правилом культуры постмодерна является отказ от любых универсально общих правил. Соответственно этим общим установкам культуры постмодерна приоритетной методологией, культивируемой в соответствующем этой культуре типе философствования, выступает акцентированно радикальный И., реализующий в своей практике, согласно оценке В.Лейча, высказанную культурой "мечту об интеллектуале, который ниспровергает... универсалии". В сочетании с идеей децентрированной среды (см. Ацентризм, Номадология) идея отказа от номотетики обретает в постмодернизме исчерпывающе полную свою реализацию. По точной оценке М.Сарупа, в проблемном поле постмодернизма "больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы. Невозможно бороться с системой в целом, поскольку

фактически нет системы как целого. Нет также и никакой центральной власти, власть повсюду. Единственно приемлемыми формами политической деятельности теперь признаются формы локального, диффузного характера. Самое большое заблуждение - верить, что подобные локальные проекты можно свести в единое целое". Согласно программному положению Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас необходимы, - это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвкушенная случайность, прерывная зависимость, трансформация", - нетрудно заметить, что перечисленный набор категориальных средств фактически изоморфен базовым понятийным структурам синергетики, фокусирующимся вокруг феноменов уникального события, случайной флуктуации, равновесия/неравновесия, самоорганизации. - Оба приведенных категориальных ряда предназначены для фиксации явлений, не могущих быть схваченными и тем более исследованными в терминологии жесткой номотетики. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает - в лице Батая - программное требование отказа от "идентичностей", т.е. выраженных в понятийном языке десигнатов неких общностей якобы идентичных сущностей. Согласно Батаю, "существующее" осознает неповторимую уникальность (свою не-идентичность) в так называемых "суверенных моментах", определяемых Батаем в качестве актов смеха, эроса, жертвы, хмеля, смерти и т.п. Как отмечает по этому поводу Клоссовски, "язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности", - в этой системе отсчета со всей остротой встает вопрос: "каким образом содержание опыта может устоять... под натиском понятийного языка?". Единственным ответом на него может, по Клоссовски, быть отказ от понятийного универсализма, исход (аналогичный по своей значимости библейскому) "из рабства идентичностей", задаваемого посредством понятийного языка, - для этого "каждый раз... ему вновь надо будет, исходя из понятий, идентичностей, прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей", - "и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах" (см. Симулякр). В альтернативу языку понятийному, симулякры конституируют "язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей" (Клоссовски). Такой язык (язык симулякров) может служить и служит средством фиксации "суверенных моментов", ибо позволяет выразить не только уникальность последних, но и их сиюминутно-преходящий характер (не бытие как константное, но вечное становление): "упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечно бегущее" (Клоссовски). По оценке Дерриды, соответствующее отказу от универсализма письмо ("письмо суверенности") реализует себя "не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить". Оно, собственно, не предполагает ни референции, ни денотации в их определенности, - но перманентную игру смысла: как пишет Деррида об экспрессивной процессуальности такого письма, "что произошло? В итоге ничего не было сказано. Не остановились ни на одном слове; вся цепь ни на чем ни держится; ни одна из концепций не подошла; все они определяют друг друга и в то же самое время разрушают или нейтрализуют себя. Но удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило". Общая тенденция философской эволюции в данном вопросе заключается, по мнению Дерриды, в том, что "оппозиция между постоянством и прерывностью неизменно перемещается от Гегеля к Батаю", - т.е. от номотетизма к И. Действительно, для зрелого постмодернизма характерно выраженное программно "недоверие" к метаязыку в любых его вариантах, а в перспективе, как пишет Р.Барт, предполагает и фундаментальное "разрушение метаязыка как такового". - И в процессе своего создания ("письмо" - см. Скриптор), и в процессе

своего функционирования ("означивание" и интерпретация как "экспериментация" - см. Означивание, Экспериментация) всякий текст в каждом акте своей семантической актуализации выступает в качестве уникального и неповторимого события, ни в коей мере не подчиненного универсальным правилам письма или чтения. - Иными словами, по Р.Барту, "всякий текст вечно пишется здесь и сейчас". Сама сущность постмодернистского типа философствования усматривается Лиотаром именно в том, что постмодернистские тексты в принципе не подчиняются заранее установленным правилам, им нельзя вынести окончательный приговор, применяя к ним общеизвестные критерии оценки, ибо как правила, так и одиночные критерии не предшествуют тексту, но, напротив, суть предмет поисков, которые ведет само произведение: текст создается не по правилам, предшествующим ему в своем бытии, последние вырабатываются одновременно с созданием текста. Собственно, он и создается с той целью, чтобы сформулировать правила того, что еще только должно быть сделано (именно этим Лиотар и объясняется тот факт, что произведение и текст обладают характером события). Более того, с позиции постмодернизма, уже сам факт наличия "универсального метаязыка" выступает критерием системной организации феномена и, следовательно, по оценке Лиотара, признаком "террора". Что же касается нетекстовой артикуляции философской парадигмы постмодернизма, то ее ориентация на отказ от номотетики выражена столь же эксплицитно по форме и столь же радикально по содержанию. Уже в раннем постмодернизме Мерло-Понти формулирует тезис о необходимости для социального познания ориентации на поиск не единой и выраженной в универсальном законе "истины на все времена", но - "истины в данной ситуации". Основополагающим программным требованием постмодернистской концепции науки становится радикальный отказ от любых попыток построения метаязыка. Как пишет Лиотар, "наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки". Исходя из отмеченного, постмодернистская интерпретация научного познания постулирует сугубо нарративный характер последнего: по мнению Лиотара, "обращение к нарративности неизбежно, по крайней мере, в той степени, в какой [языковые] игры науки стремятся к тому, чтобы их высказывания были истинными, но не располагают соответственными средствами их легитимации". Соответственно этому центральным понятием как концепции исторического времени Делеза (см. Событийность, Эон), так и генеалогии Фуко (см. Генеалогия), выступает понятие "события" как принципиально единичного и не поддающегося когнитивным процедурам генерализации без потери своей сущностной специфичности (см. Событие). По оценке Фуко, "действительная история заставляет событие вновь раскрываться в том, что в нем есть уникального и острого", в то время как "силы, действующие в истории... всегда проявляются в уникальной случайности события". Делез трактует отдельное событие в качестве "сингулярности", т.е. "единичности", "оригинальности", "неповторимости", "исключительности", и, согласно Делезу, "сингулярная точка противоположна обыкновенному", т.е. поддающемуся номотетическому описанию. Конкретизируя свою концепцию событийности, Делез вводит понятие "идеального события" - события в чистом виде, чья неповторимость (т.е. невписанность в общий закон, осмысленная традиционным мышлением в качестве случайности) абсолютна. Он пишет о нем следующее: "Что же такое идеальное событие? Это - сингулярность, или, скорее, совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это - поворотные пункты и точки сгибов". В данном отрывке - в автохтонной для постмодернизма терминологии - находит свое выражение та же глубинная идея, которая составляет и пафос мировоззренческих выводов синергетики: глобальные

эволюционные сдвиги инициируются не только глубоко случайными, но и глубоко уникальными событиями (флуктуациями), сопряженными с поворотными моментами в эволюции системы (в терминологии Делеза - точками "проблематизации" или версификации событийного процесса, т.е. "разветвления серии"), причем само событие существует лишь в качестве облака вероятностных точек ("математической кривой"). В этом контексте в постмодернистской философии (Бодрийяр, П.Вирилио, Р.Виллиамс и др.) оформляется эксплицитно выраженный критический вектор в отношении понятий, претендующих на статус максимальной общности: "история", "общество" и т.п. (см. Постистория). Согласно позиции постмодернизма, именно и только такой подход позволяет увидеть в истории реально сложный, богатый возможностями и принципиально нелинейный процесс, а не заранее наложенную на него спекулятивную схему однозначных причинно-следственных цепочек, исключающих любую случайность и любое выбивающееся из общего правила явление как то, чем можно пренебречь. - Именно радикальным отказом от подобного метода фундирует Фуко свою генеалогию, в то время как раньше, в традиционной дисциплинарной истории, усилия, по его формулировке, "направлялись на то, чтобы вытянуть... точную суть вещи, ее полную чистую возможность, ее идентичность, тщательно замкнутую форму, предшествующую всему внешнему, случайному и последующему. Искать такое происхождение - значит... считать случайными все те перипетии, которые могут иметь место". Таким образом, понятия "сингулярности", "события", "идеального события" позволяют фиксировать не константное состояние как результат процесса, но сам процесс (не ставшее бытие, но становление), что позволило П.Вирилио определить постмодернистский стиль мышления как "мышление интенсивностей". Радикальный отказ от номотетики характерен и для постмодернистского понимания человека, - более того, именно он лежит в основе пафосного провозглашения постмодерном свободы как свободы индивидуальности и независимости как независимости от идентификаций, каждая из которых мыслится как акт террора. Так, следующий пассаж Фуко может быть признан просто академическим образцом формулировки идиографического подхода: "речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это - грек, или это - англичанин; сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания". Именно исходя из этого, Фуко формулирует экзистенциальную и социальную цель человека как "систематическое растворение нашей идентичности". Синтезируя идеи И. в текстологии, философии истории и концепции личности, Делез пишет: "Эти три измерения - знания, власть и самость - несводимы и, тем не менее, постоянно подразумевают друг друга. Это три "онтологии"... Они не ставят универсальных условий" /подчеркнуто мною - М.М./. Исходя из сказанного, можно утверждать, что современный постмодернизм основывается на развитии идей И. Аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и применительно к естественнонаучной сфере современной культуры. Так, синергетическое видение мира (см. Синергетика) также предполагает отказ от жесткой номотетики: в отличие от классической естественнонаучной парадигмы, базисным тезисом синергетики выступает "конец универсального" (Пригожин, И.Стенгерс). Формулировка этого тезиса в качестве фундаментального обусловлена тем, что специфика анализируемых синергетикой неравновесных сред как раз и "заключается в том, что при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфическому" (Пригожин, И.Стенгерс). И если в качестве "стержневого момента" современного видения природы Пригожин выделяет "представление о неравновесности", то речь в данном случае идет о "неравновесности, ведущей не

только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира)". В данном случае действует механизм обратной связи: как показано синергетикой на примере развития адаптационного потенциала биологических популяций, в свою очередь, рост к-стратегии (т.е. стратегии индивидуальных приспособительных реакций, например мастерство охоты у хищника) - в отличие от r-стратегии (т.е. экстенсивных форм приспособления, например, за счет количественного роста популяции) выводит систему за пределы, могущие быть описанными логистическим уравнением (К.Х.Ваддингтон). В данном контексте Пригожин точно так же, как и постмодернистские авторы, вводит понятие "события" для фиксации феномена, возникновение которого не подчинено универсальному закону, а потому обладает всей полнотой своеобразия и уникальным способом возникновения, - и в этом обнаруживает себя еще один аспект не только парадигмального, не только методологического, но и подчас и терминологического изоморфизма синергетической и постмодернистской парадигм. Событие рассматривается синергетикой не в качестве непреложно необходимого и однозначно предсказуемого этапа каузальной цепочки (Tn-1->Tn->Tn+1), но - напротив - в качестве непредсказуемого (иначе, нежели в рамках вероятностного прогноза) и спонтанного процесса. Как пишет Пригожин, "мы находим здесь разновидность реализма, центр тяжести которого лежит не на понятии детерминистского развития, а на понятии события". Синергетика констатирует индивидуальную неповторимость (событийность) протекания процесса самоорганизации применительно практически ко всем аспектам последнего: возникновение флуктуации, разрешение бифуркационного выбора, осуществление кооперативного взаимодействия на микроуровне системы, формирование диссипативных структур. Так, флуктуация мыслится синергетикой как феномен чистой событийности: она не вытекает с необходимостью ни из наличного состояния системы, ни из особенностей предшествующих этапов ее эволюции, но являет собой случайный всплеск в динамике того или иного параметра системы. И если классическая наука оценивала такую случайность как то, чем при анализе общих тенденций развития можно пренебречь, то синергетическое видение мира позволяет зафиксировать ситуации, в которых (и механизмы, благодаря которым) случайные флуктуации "вместо того, чтобы оставаться маленькими поправками к средним значениям... существенно изменяют средние значения", - "амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения... различие между флуктуациями и средними значениями стираются... "Отзвуки" локальных событий разносятся по всей системе", приводя к возникновению новой макроскопической структуры и радикально изменяя предшествующий ход эволюции системы (Пригожин, И.Стенгерс). Исходя из этого, Пригожин делает общий вывод о том, что "в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флуктуации, способствующие этим событиям, а также... возникает историческая перспектива, т.е. возможность появления других, быть может, более совершенных, форм организации". В когнитивном отношении это означает, что "вдали от равновесия", т.е. "за пределами линейной области", состояние системы "уже не является следствием общих законов... Необходимо специально изучать, каким образом стационарное состояние реагирует на различные типы флуктуаций" (Пригожин, И.Стенгерс). - Пренебречь в ходе анализа случайным событием в данном случае означало бы обречь избранную объяснительную стратегию на несостоятельность, ибо в неравновесных условиях, по выражению Пригожина, "сама диссипативная деятельность определяет, что в описании физико-химической системы существенно, а чем можно пренебречь".

Столь же далек от возможности быть выраженным в универсальном законе и механизм осуществления системой бифуркационного перехода: его разрешение (выбор системой того или иного пути развития из веера возможных является уникальным событием, осуществляющимся "в индивидуальном режиме": "система как бы колеблется" перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел... перестает действовать", - "роль того или иного индивидуального режима становится решающей. Обобщая, можно утверждать, что поведение "в среднем" не может доминировать" (Пригожин, И.Стенгерс). В контексте анализа феномена кооперации Пригожин вводит для фиксации ее результата специальный термин, уточняющий понятие "события", а именно - понятие "события локального" (ср. с "сингулярным событием" у Делеза), что подчеркивает его сугубо индивидуальную природу, не подчиняющуюся общим правилам возникновения: "когерентная деятельность диссипативной структуры сама по себе история, материей которой является взаимосочетание локальных событий и возникновение глобальной когерентной логики, интегрирующей многообразие этих локальных историй" (Пригожин, И.Стенгерс). При анализе явления спонтанного возникновения процессов, которые приводят к ярко выраженной пространственной ориентации исследуемой системы, было установлено, что "перескок к упорядоченному состоянию является внутренним свойством данной рассматриваемой системы, присущим только ей, а не является универсальным свойством всех без исключения систем, подвергнутым аналогичным воздействиям" (А.Баблоянц). - Таким образом, по интегрирующему выводу Пригожина и И.Стенгерс, "в сильно неравновесной области не существует универсального закона, из которого можно было бы вывести заключение относительно всех без исключения систем. Каждая сильно неравновесная система требует особого рассмотрения. ...Поведение ее может быть качественно отличным от поведения других систем". Соответственно, само понятие закона оказывается в данном контексте значительно трансформированным: если "законы равновесия обладают высокой общностью", "они универсальны" (т.е. в равновесных условиях "поведению материи", по оценке Пригожина и И.Стенгерс, "свойственна повторяемость"), то "вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения диссипативных структур различных типов" (Пригожин, И.Стенгерс). Как констатирует синергетика, "и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов" (Пригожин, И.Стенгерс). Подобный подход, фокусирующий внимание на единичности события, в сочетании с характерным для синергетики переосмыслением детерминизма приводит к новой постановке проблемы прогноза. - В новой, синергетической своей формулировке она артикулируется Г.Николисом и Пригожиным следующим образом: "достаточен ли опыт прошлого для предсказания будущего, или же высокая степень непредсказуемости будущего составляет саму суть... Ответ скорее склонится ко второй альтернативе". Расхождение в данном вопросе новой парадигмы с классической - диаметральное: если, по выражению Пригожина, классическая наука брала на себя в отношении природы роль "судьи, заранее знающего, как она должна отвечать и каким принципам оно подчиняется", то современное естествознание приходит к признанию "невозможности априорного суждения о том, чем является рациональное описание ситуации, к необходимости учиться у ситуации тому, как мы можем ее описать". В ситуации, далекой от равновесия, возможен лишь вероятностный вариант прогноза, исходящий из допущения различных версий и моделирующий возможные следствия по отношению к каждому из открывающихся перед системой вариантов выбора пути эволюции: "что произойдет, если?.. Что

произошло бы, если?.. Эти вопросы, - пишет Пригожин, - возникают не только перед историком, но и перед физиком, перед лицом системы, которую нельзя более представлять поддающейся манипуляции и контролю. Эти вопросы не указывают на случайное и преодолимое незнание, а обозначают уникальность точек бифуркаций, в которых состояние системы теряет свою стабильность и может развиваться в сторону многих различных режимов". Соответственно этому, на мета-уровне синергетического подхода к миру конституируемая им система логических средств, предназначенных для фиксации процессов, основанных на уникальных событиях и реализующихся в индивидуальных режимах, осмысливается как своего рода "повествовательная логика". - Как пишет Пригожин, "логика описания процессов, далеких от равновесия, - это уже не логика баланса, а повествовательная логика (если... то...)". Очевидно, что такая методологическая ориентация роднит синергетику с гуманитарными методологиями, - причем в наиболее специфичных, идиографически ориентированных их вариантах. - Это обстоятельство не только находит свое выражение в конкретных моделях мировой динамики, выполненных на основе синергетического подхода и апеллирующих к естественнонаучному (С.Вейнберг, Дж.М.Т.Томпсон и др.) или социокультурному материалу (так, концептуальная версия глобальной мировой динамики, предложенная Н.Н.Моисеевым, моделирует бифуркационные ветвления процесса, задаваясь вопросами типа: что было бы, если... - например, "если бы принципы Нагорной проповеди были усвоены людьми и они действительно повлияли бы на поведение людей, то..."), но и рефлексивно осмыслено классиками синергетики. Так, "Философия нестабильности" Пригожина содержит специальный раздел ("Повествования в науке"), где эксплицитно формулируется вывод о том, что "современная наука в целом становится все более нарративной" (см. Нарратив). Как отмечают Пригожин и И.Стенгерс, "реальный урок, который мы можем извлечь из принципа дополнительности (урок важный и для других областей знания)", заключается в понимании того, что объективное "богатство и разнообразие реальности" не может быть исчерпывающе адекватно выражено средствами какого-то одного языка ("предвосхищает изобразительные возможности любого отдельно взятого языка, любой отдельно взятой логической структуры"), - и если для искусства давно стал аксиомой тезис о том, что "ни одно направление в исполнительском искусстве и музыкальной композиции... не исчерпает всей музыки", то современная наука также приходит к осознанию истинности этого тезиса. В этой ситуации субъект научного познания - на этапе фиксации результата своей деятельности - оказывается фактически в роли рассказчика-нарратора (см. Нарратив). Как пишет Пригожин, конституированное синергетической парадигмой "новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность - всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован... Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности". Показательна в этом контексте высказанная внутри естествознания оценка познания гуманитарного. Поскольку социальные системы всегда считались системами "сложными", постольку, апплицируя основополагающие идеи нового мировидения на социо-гуманитарную сферу, Г.Николис и Пригожин выдвигают тезис о том, что "наиболее адекватным для социальных систем будут динамические модели, учитывающие

эволюцию и изменчивость... Основной вопрос, который здесь можно поставить, таков: способна ли при таких условиях эволюция в целом привести к глобальному оптимизму, или же, напротив, каждая гуманитарная система представляет собой уникальную реализацию некого стохастического процесса, для которого никоим образом невозможно установить правила заранее?". Более того, в рамках этого подхода, когда само естествознание осуществляет переориентацию с номотетического (традиционно - со времен Баденской школы неокантианства - за ним закрепляемого) метода на метод идиографический, теоретики синергетики ставят под сомнение самую возможность социологизма: по мнению Пригожина, невозможно "понять человеческую историю, если понимание отождествляется с поиском закона, сводящего любую историю к безличной причинно-следственной цепи?". - Напротив, идиографический подход к социальной реальности, по оценке Пригожина, весьма конструктивен, ибо - "кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой". Может быть зафиксирован и встречный вектор оценки методологического сближения синергетики и постмодернистской философии на почве И., связанный с философским видением ситуации в естествознании. Так, например, по мысли Лиотара, хотя и "общепринято считать, что... в естественных науках "природа" является референтом - немым, но предсказуемым, как кость, брошенная большое количество раз, - относительно которого ученые обмениваются денотативными высказываниями-ходами в игре против друг друга", и именно "на этом основании проводится различие между естественными науками и науками о человеке", - однако естествознание эпохи постмодерна, по оценке Лиотара, никак не укладывается в рамки такого рассмотрения, ибо "изменяет значение слова "знание", объясняя, как это изменение может иметь место" и предлагая "такую модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большой производительностью, но является моделью различия". Таким образом, если в контексте идеи "заката больших нарраций" (см. Закат метанарраций) постмодернизм постулирует программную плюральность нарративных практик, то и синергетика - исходя из анализа совершенно иного материала - приходит к методологически изоморфному выводу: как пишут Пригожин и И.Стенгерс, "неустранимая множественность точек зрения на одну и ту же реальность означает невозможность существования божественной точки зрения, с которой открывается "вид на всю реальность", делающий возможным "единственное" объективное "описание... системы; такой, как она есть". С позиции современного естествознания поиски единой концепции бытия, выражающей в общем законе всеобъемлющую гармонию последнего, есть не более чем, по выражению Пригожина и И.Стенгерс, "иллюзия универсального". (См. также Различия философия, Идентичность.)

М.А. Можейко

ИЗМЕРЕНИЕ - процедура присвоения рубрикационных символов наблюдаемым объектам в соответствии с некоторым правилом. Символы могут быть просто метками, представляющими классы или категории объектов в популяции, или числами, характеризующими степень выраженности у объекта измеряемого свойства. Символы-метки могут также представлять собой числа, но при этом не обязательно нести в себе характерную "числовую" информацию. Целью И. является

получение формальной модели, исследование которой могло бы, в определенном смысле, заменить исследование самого объекта. Как всякая модель, И. приводит к потере части информации об объекте и/или ее искажению, иногда значительному. Потеря и искажение информации приводит к возникновению ошибок И., величина которых зависит от точности измерительного инструмента, условий, при которых производится И., квалификации наблюдателя. Различают случайные и систематические ошибки И. При исследовании отдельно взятого объекта ошибки обоих типов представляют одинаковую опасность. При статистическом обобщении информации о некоторой совокупности измеренных объектов случайные ошибки, в известной степени, взаимно "погашаются", в то время как систематические ошибки могут привести к значительному смещению результатов. Алгоритм (правило) присвоения символа объекту называется измерительной шкалой. Как всякая модель, измерительные шкалы должны правильно отражать изучаемые характеристики объекта и, следовательно, иметь те же свойства, что и измеряемые показатели. Различают четыре основных типа измерительных шкал, получившие следующие названия: шкала наименований, шкала порядка, интервальная шкала и шкала отношений. Шкала наименований или номинальная шкала используется только для обозначения принадлежности объекта к одному из нескольких непересекающихся классов. Приписываемые объектам символы, которые могут быть цифрами, буквами, словами или некоторыми специальными символами, представляют собой только метки соответствующих классов. Характерной особенностью номинальной шкалы является принципиальная невозможность упорядочить классы по измеряемому признаку - к ним нельзя прилагать суждения типа "больше - меньше", "лучше - хуже" и т.п. Примерами номинальных шкал являются пол и национальность, специальность по образованию, марка сигарет, предпочитаемый цвет. Единственным отношением, определенным на шкале наименований, является отношение тождества: объекты, принадлежащие к одному классу, считаются тождественными, к разным классам - различными. Так, при И. пола, мы относим каждого человека к одному из двух классов - мужчин или женщин, и при этом всех мужчин (и всех женщин) полагаем тождественными друг другу. Если при этом классы обозначены цифрами, что удобно при компьютерной обработке (например, 1 - мужской пол, 2 - женский), то такие цифры не являются числами в прямом смысле этого слова и не обладают свойствами чисел. В частности, к ним нельзя применять действия арифметики. Частным случаем шкалы наименований является дихотомическая шкала, с помощью которой фиксируют наличие у объекта определенного качества или его соответствие некоторому требованию. По установившейся традиции, при измерении дихотомических показателей применяют следующие обозначения: 0 - если объект не обладает требуемым свойством, 1 - если обладает. Шкалы порядка позволяют не только разбивать объекты на классы, но и упорядочивать классы по возрастанию (убыванию) изучаемого признака. На шкале порядка, кроме отношения тождества, определено также отношение порядка: об объектах, отнесенных к одному из классов, известно не только то, что они тождественны друг другу, но также, что они обладают измеряемым свойством в большей или меньшей степени, чем объекты из других классов. Но при этом порядковые шкалы не могут ответить на вопрос, на сколько (во сколько раз) это свойство выражено сильнее у объектов из одного класса, чем у объектов из другого класса. Примерами шкал порядка могут служить уровень образования, военные и академические звания, тип поселения (большой - средний - малый город - село), некоторые естественно-научные шкалы (твердость минералов, сила шторма, бонитет лесопосадок). Так, можно сказать, что 6-балльный шторм заведомо сильнее, чем 4-балльный, но нельзя определить на сколько он сильнее; выпускник университета имеет более высокий образовательный уровень, чем выпускник

средней школы, но разница в уровне образования не поддается непосредственному И. Упорядоченные классы достаточно часто нумеруют в порядке возрастания (убывания) измеряемого признака. Однако в силу того, что различия в значениях признака точному И. не поддаются, к шкалам порядка, так же как и к номинальным шкалам, действия арифметики не применяют. Исключение составляют оценочные шкалы, при использовании которых объект получает (или сам выставляет) оценки, исходя из определенного числа баллов. К таким шкалам относятся, например, школьные оценки, для которых считается вполне допустимым рассчитывать, например, средний балл по аттестату зрелости. Строго говоря, подобные шкалы являются частным случаем шкалы порядка, так как нельзя определить, на сколько знания "отличника" больше, чем знания "троечника", но в силу некоторых теоретических соображений с ними часто обращаются, как со шкалами более высокого ранга - шкалами интервалов. Другим частным случаем шкалы порядка является ранговая шкала, применяемая обычно в тех случаях, когда признак заведомо не поддается объективному И. (например, красота или степень неприязни), или когда порядок объектов более важен, чем точная величина различий между ними (места, занятые в спортивных соревнованиях). В таких случаях эксперту иногда предлагают проранжировать по определенному критерию некий список объектов, качеств, мотивов, и т.п. В силу того, что символы, присваиваемые объектам в соответствии с порядковыми и номинальными шкалами, не обладают числовыми свойствами, даже если записываются с помощью цифр, эти два типа шкал получили общее название качественных, в отличие от количественных шкал интервалов и отношений. Шкалы интервалов и отношений имеют общее свойство, отличающее их от качественных шкал: они предполагают не только определенный порядок между объектами или их классами, но и наличие некоторой единицы И., позволяющей определять, на сколько значение признака у одного объекта больше или меньше, чем у другого. Другими словами, на обеих количественных шкалах, помимо отношений тождества и порядка, определено отношение разности, к ним можно применять арифметические действия сложения и вычитания. Естественно, что символы, приписываемые объектам в соответствии с количественными измерительными шкалами, могут быть только числами. Основное различие между этими двумя шкалами состоит в том, что шкала отношений имеет абсолютный нуль, не зависящий от произвола наблюдателя и соответствующий полному отсутствию измеряемого признака, а на шкале интервалов нуль устанавливается произвольно или в соответствии с некоторыми условными договоренностями. Примерами шкалы интервалов являются календарное время, температурные шкалы Цельсия и Фаренгейта. Шкала оценок с заданным количеством баллов часто рассматривается как интервальная в предположении, что минимальное и максимальное положения на шкале соответствуют некоторым крайним оценкам или позициям, и интервалы между баллами шкалы имеют одинаковую длину. К шкалам отношений относится абсолютное большинство измерительных шкал, применяемых в науке, технике и быту: рост и вес, возраст, расстояние, сила тока, время (длительность промежутка между двумя событиями), температура по Кельвину (абсолютный нуль). Шкала отношений является единственной шкалой, на которой определено отношение отношения, то есть разрешены арифметические действия умножения и деления и, следовательно, возможен ответ на вопрос, во сколько раз одно значение больше или меньше другого. Количественные шкалы делятся на дискретные и непрерывные. Дискретные показатели измеряются в результате счета: число детей в семье, количество решенных задач и т.п. Непрерывные шкалы предполагают, что измеряемое свойство изменяется непрерывно, и при наличии соответствующих приборов и средств, могло бы быть измерено с любой необходимой степенью

точности. Результаты И. непрерывных показателей довольно часто выражаются целыми числами (например, шкала IQ для И. интеллекта), но это связано не с природой самих показателей, а с характером измерительных процедур. Различают первичные и вторичные И. Первичные получаются в результате непосредственного И.: длина и ширина прямоугольника, число родившихся и умерших за год, ответ на вопрос теста, оценка на экзамене. Вторичные являются результатом некоторых манипуляций с первичными И., обычно с помощью неких логико-математических конструкций: площадь прямоугольника, демографические коэффициенты смертности, рождаемости и естественного прироста, результаты тестирования, зачисление или незачисление в институт по результатам вступительных экзаменов. Для проведения И. в естественных и точных науках, в быту применяются специальные измерительные инструменты, которые во многих случаях представляют собой довольно сложные приборы. Качество И. определяется точностью, чувствительностью и надежностью инструмента. Точностью инструмента называется его соответствие существующему в данной области стандарту (эталону). Чувствительность инструмента определяется величиной единицы И., например, в зависимости от природы объекта, расстояние может измеряться в микронах, сантиметрах или километрах. Надежностью называется способность инструмента к воспроизведению результатов И. в пределах чувствительности шкалы. В гуманитарных и общественных дисциплинах (за исключением экономики и демографии) большинство показателей не поддаются непосредственному И. с помощью традиционных технических средств. Вместо них применяются всевозможные анкеты, тесты, стандартизированные интервью и т.п., получившие общее название измерительного инструментария. Кроме очевидных проблем точности, чувствительности и надежности, для гуманитарного инструментария существует также достаточно острая проблема валидности - способности измерять именно то свойство личности, которое предполагается его автором.

О.В. Терещенко

ИИСУС ХРИСТОС (греч. Iesous - калька ивритск. Jesua, Jehosua - помощь Яхве, спасение; греч. Christos - помазанник, эквивалент ивритск. Mashiah - мессия, спаситель) - в традиции христианства - богочеловек, обладающий всей содержательной полнотой как бытия Абсолюта, так и человеческой экзистенции (библейские "сын Божий" и "сын человеческий"); второе лицо в структуре Троицы, Бог-Сын, воплощающий в себе Логос слова Божьего; посредник между Богом и людьми, устами которого Господь возвещает истину откровения (ср. с непосредственным явлением Бога Моисею в Ветхом Завете); искупитель, чья крестная жертва спасает человечество от проклятия первородного греха (см. славян. Спас и греч. Soter - спаситель; отсюда сотериология как теория спасения). (1) - В образе И.Х. характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического откровения, но и для страдания, а значит, - сострадания и милосердия, инспирируя фундаментальный переход европейской культуры от "религии страха" (по терминологии Фромма) к "религии любви". За редкими - на грани ересей - исключениями И.Х. является центральным семантическим узлом вероучения практически для всех христианских конфессий (феномен христоцентризма), задавая

остро артикулированную интенцию понимания откровения как личного и личностного контакта, что порождает в христианстве богатейшую традицию мистики. Идея искупительной жертвы И.Х. обусловливает в христианстве интерпретацию сотериологии как центрированной фигурой И.Х. в качестве Спасителя (ср. с идеей Машиаха, которая, будучи эксплицитно выраженной, тем не менее, не фундирует собою иудаизм: "если ты садишь дерево и услышал о приходе Машиаха, закончи работу свою, а потом иди встречать Машиаха"). Христианский Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в европейской культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, обращенного к Абсолюту, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма: с любовью, но не со страстью), делая акцент не на человечестве, но на человеке ("...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне" - Мф, 25, 35-40). В образе И.Х., акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока не только вселенского могущества, но и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание - парадигма силы духа, фундирующая собою в качестве своеобычной сакральной программной ценности всю европейскую культуру. (2) - Центральная фигура европейской (и в целом - западной) истории - вне зависимости от результата многовековой полемики между исторической [А.Луази, М.Гогель, Л.Дюшен, Тюбингенская школа (Ф.К.Баур, А.Гингельфельд, К.Кестлин, Г.Пданк, Г.Фолькмар, Э.Целлер), Д.Штраус, Ю.Вельхаузен, В.Вреде, А.Гарнак, Э.Ренан, А.Ритчль, В.Вейс, Р.Бультман и др.] и мифологической (от Ш.Дюпюи, К.Вольнея, Б.Бауэра - до Дж.Робертсона, Т.Уайттекера, А.Немоевского, Э.Мутье-Руссе, П.Кушу, У.Б.Смита, А.Древса и др.) школами христологии, - семантически центрирующая и темпорально структурирующая фундирующее западную культуру видения исторического процесса (см. Социальное время): от принятой системы летоисчисления (как новой системы отсчета в истории человеческого духа - от Рождества Христова) до векторно-ориентированной в будущее (идея второго пришествия и Царства Божьего - ср. с отнесенными в прошлое дохристианскими мифологемами сакрального времени как возводимого к легендарному моменту имеющего креационную семантику брака земли и неба или философскими концепциями "золотого века") модели истории, что задает в западной культуре ценностный приоритет будущего перед прошлым и настоящим (см. Надежда). История христианской церкви на протяжении 2-18 вв. знала не менее 24 человек, дерзнувших претендовать на имя И.Х. (все казнены). (3) - Культурный символ высшего порядка, центрирующий западную культурную традицию как в смысложизненно-аксиологическом, так и в программно-парадигмальном планах: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой - задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходному западному активизму (препоручение себя в руки Божьи и делегирование Христу как Спасителю решения собственной судьбы), индивидуализму (нормативная максима любви к ближнему), рационализму (концепция откровения) и волюнтаризму (парадигма смирения), а также утверждая в контексте доминирования универсально-логического типа культурных программ острую артикуляцию значимости личного прецедента. Именно посредством образа И.Х. христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни (см. нетипичное для Европы, но все же присутствующее в ее тезаурусе: "Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем - преклоняю колени" - Л.ван Бетховен). Символ И.Х. в предельно концентрированном

виде выражает генетическую амбивалентность, специфичную для христианской Европы и генетически восходящую как к рационализму античной, так и сакральной мудрости ближневосточной традиций (по формулировке Тертуллиана: "что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?"). Аксиологически акцентированный культурный статус И.Х. как воплощенного Слова (Иоанн, 1, 14) актуализируем и наполняет сакральным смыслом исконно присущие западной традиции логико-вербальную ориентацию, когнитивный и праксеологический оптимизм и интеллектуализм. Вместе с тем, переосмысление основополагающего для европейской культуры феномена Логоса в качестве Бога-Сына - наиболее персонифицированно индивидуального и экзистенциально значимого лика в структуре Троицы - конституирует западную традицию как парадоксальный синтез трансцендентальных и экзистенциальных ориентаций, задавая в ее контексте специфический вектор фундаментального аксиологического дуализма. Последнее обстоятельство фундирует собою принципиальную нелинейность исторического разворачивания содержания западной культуры, имманентную интенцию на вариабельность мышления и парадигмальный плюрализм, достигающий своего максимального проявления в интерпретационной стратегии постмодерна (см. Языковые игры). Оценивая роль идеи И.Х. в истории человечества, Эко писал о том, что чудо Мессии (в контексте богословского его понимания) может быть сопоставимо с чудом возникновения идеи И.Х. (в контексте атеистического ее понимания - см. Атеизм) в человеческой культуре: если "допустить хотя бы на одну секунду гипотезу, что Господа нет, что человек явился на землю по ошибке нелепой случайности, и предан своей смертной судьбе, и мало того - приговорен осознавать свое положение, и по этой причине он - жалчайшая среди тварей", то "этот человек, ища, откуда почерпнуть ему смелость в ожидании смерти, неизбежно сделается тварью религиозной, и попытается сконструировать повествования /см. Нарратив - М.М., А.Г., А.М./, содержащие объяснения и модели, создать какие-нибудь образы-примеры. И среди многих примеров, которые ему удастся измыслить, в ряду примеров блистательных, кошмарных, гениально-утешительных - в некий миг полноты времен этот человек обретет религиозную, моральную и поэтическую силу создать фигуру Христа, то есть образ всеобщей любви, прощения врагам, историю жизни обреченной холокосту во имя спасения остальных... Будь я инопланетянин, занесенный на Землю из далеких галактик, и окажись я перед лицом популяции, способной породить подобную модель, я преклонился бы, восхищенный толикой теогонической гениальности, и почел бы эту популяцию, мизерную и нечестивую, сотворившую столь много скверн, - все искупившей, лишь тем, что она оказалась способна желать и веровать, что вымышленный ею образец - истинен". По мысли Эко, даже "если бы Христос был не более чем героем возвышенной легенды, сам тот факт, что подобная легенда могла быть замышлена и возлюблена бесперыми двуногими, знающими лишь, что они ничего не знают, - это было бы не меньшее чудо (не менее чудесная тайна), нежели тайна воплощения сына реального Бога", - и "эта природная земная тайна способна вечно волновать и облагораживать сердца тех, кто не верует" (Эко).

М.А. Можейко, А.А. Грицанов, А.И. Мерцалова

ИЛЬИН Владимир Николаевич (1891-1974) - богослов, философ, историк, музыковед. Окончил физико-математический (1913), историко-филологический и философский (1917) факультеты Киевского университета, а также Киевскую

консерваторию по классу композиции. Приват-доцент Киевского университета (1918-1919). В 1919 эмигрировал из России. Преподавал логику и психологию в Германии (1923-1925) и Франции. Профессор Сергиевского Богословского института в Париже (с 1925). Активный участник и один из религиозных идеологов движения евразийства. Приверженец монадологии Лейбница и учения С.Н.Булгакова. Основные сочинения: "Евразийство и славянофильство" (1923), "Преподобный Серафим Саровский" (1925), "К взаимоотношению права и нравственности" (1925), "Столп злобы богопротивной" (1925), "Всенощное бдение" (1927), "Материализм и материя" (1928), "Загадка жизни и происхождение живых существ" (1929), "Атеизм и гибель культуры" (1929), "Социальные цели и достоинство Евразийства" (1929), "Религиозное и философское мировоззрение Федорова Н.Ф." (1929), "Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира" (1930), "Эйдократическое преображение науки" (1931), "Под знаком диалектики" (1931), "Арфа царя Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы. Т. 1. Проза" (1960), "Евразийство" (1973), "Религия революции и гибель культуры" (1987) и др. Выступал с критикой марксизма (особенно в его советской версии) и механистического материализма, противопоставляя им "материологизм" как "признание Логоса, действующего в материи". Опираясь на идеи теории относительности, корпускулярно-волновой теории света и витализма, стремился доказать совместимость библейского креационизма (суть "исповедания веры и богословско-философского принципа, соединимого со всякой естественно-научной теорией и гипотезой") и научной картины мира середины 20 ст. Органическая жизнь в ипостаси сознательной активности человека, по мысли И., являет собой "чудо творения" - начало, противодействующее энтропии. Главной идеей собственной философии полагал создание морфологической логики или "всеобщей иконологии бытия", представлявшей собой синтез учения Лейбница, концепции формы-эйдоса вещи, а также элементов неопифагореизма и неоплатонизма. Соединяющим звеном естественных и гуманитарных дисциплин полагал миф и его объективацию в фольклоре и эпосе. Совпадение образов родовой памяти у различных поколений людей объяснял в духе теории архетипов Юнга. Предложил гипотезу о Номогенезе, устанавливающем пути взаимодействия духа и материи в соответствии с промыслом Божиим. Вслед за Шпенглером жестко разграничивал культуру и цивилизацию, трактуя последнюю как в лучшем случае "внерелигиозную". Отстаивал тезис о непреходящей значимости культурных идеалов (взаимопонимания, соборности, иерархии). И. был убежден в том, что христианство аккумулирует в себе вечные идеи и ценности всех религий и культур, считал софиологию 20 в. высшим вкладом в догматическое развитие православия. Выступил автором ряда литургических и апологетических работ, посвященных символике Креста, толкованиям службы Святой Пасхи и всенощного бдения. Творчество И. трактовал как сакральный акт, основанный на мистической святости, и ориентированный на постижение Абсолюта как высшей формы неслиянных и нераздельных истины, добра и красоты. (См. также Евразийство.)

А.А. Грицанов

ИЛЬИН Иван Александрович (1883-1954) - русский философ, социолог, государствовед и общественный деятель, магистр и доктор государственных наук (1918, оппоненты на защите - Е.Н. Трубецкой и Новгородцев), один из основателей Русского научного института в Берлине (1923), профессор (1918). В главных

сочинениях: "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" (1918), "Учение о человеке" (1918), "О сопротивлении злу силою" (1925), "Яд большевизма (1931) "Путь духовного обновления" (1935), "Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера" (1937), "Наши задачи. Статьи 1948-1954" (1956), "О монархии и республике" (посмертная публикация 1979) и др., - разработал оригинальную онтологическую и гносеологическую концепцию, а также выдвинул ряд актуальных и интересных идей о природе, сущности и перспективах преодоления тоталитаризма. Рассматривая достижения и просчеты современного ему процесса познания в контексте его неизбежной обусловленности как состоянием культуры, так и степенью ее общественного восприятия, И. усматривал главный порок Человека начала - середины 20 в. во внутренней "расколотости", в противоречии между разумом, умом, рассудком и чувствами, душой, сердцем. По И., человек настоящего ощущает себя как особую вещь в ряду вещей. Как результат, "созидательные творческие действия оцениваются и интерпретируются "материально, количественно, формально и технически". Отвергая протестантскую этику в ее наиболее материализованных, заземленных ипостасях, И. подчеркивал, что мышление без сердца не может не быть цинично, машинообразно и релятивно. "Человек, душевно расколотый и нецельный, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо он не способен к целостной очевидности... Он теряет веру в то, что человеку вообще может быть дана тотальная очевидность. Он не желает признать ее и у других и встречает ее иронией и насмешкой". Индивидуальный и социальный опыт, по И., должны возродиться как интуиция, как видение сердцем. Полемизируя с Л.Н. Толстым, И. утверждал, что при неимении адекватных средств сопротивления злу человек не только имеет право, но и призван применять силу. Шесть арестов за пять лет жизни в ленинской России и (после насильственной высылки на "философском пароходе") пять лет преследований в гитлеровской Германии наложили также значительный отпечаток на социально-философские размышления И., придав им силу личного жизненного опыта. По мысли И., крупномасштабный опыт строительства социализма дает все основания утверждать, что это социальное устройство может существовать "только в форме всепроникающего и всепорабощающего тоталитарного режима". Понимая тоталитаризм как политический строй, "беспредельно расширивший свое вмешательство в жизнь граждан" и "включивший всю их деятельность в объем своего управления и принудительного регулирования", И. отмечал, что сущность тоталитаризма как левого ("левого большевизма", социализма), так и правого ("правого большевизма" фашизма или национал-социализма) толка состоит не столько в особой форме государственного устройства, сколько во всеохватывающем объеме и организации управления всесторонне порабощенными людьми, осуществляемою при проведении "самой последовательной диктатуры, основанной на единстве власти, на единой исключительной партии, на монополии работодательства, на всепроникающем сыске, на взаимодоносительстве и на беспощадном терроре". По И., противоправный тоталитарный режим "есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата", которая держится на партийных указах, распоряжениях и инструкциях, а законы и государственные органы представляют собой "только показную оболочку партийной диктатуры". В тоталитарном обществе, спаянном страхом, инстинктом самосохранения и злодейством, граждане фактически лишаются всех прав, полномочий и свобод. Они существуют только как субъекты обязанностей, объекты распоряжений и рабочие машины. Их правовое сознание замещается "психическими механизмами - голода, страха, мук и унижения; а творческий труд - психо-физическим механизмом рабского надрывного напряжения". Согласно И., опыт всех европейских социалистических

стран свидетельствует, что с победой социализма в них устанавливается монопольная собственность государства и исключительная инициатива единого чиновничьего центра, в которых и заключается суть данного общественного устройства. Установление же этой монополии ведет к монополии государственного работодательства и создает полную зависимость всех трудящихся от новой привилегированной касты партийных чиновников-угнетателей. Социалистическая действительность, по И., свидетельствует об антисоциальной сути социализма, который убивает свободу и творческую инициативу, уравнивает людей в нищете и зависимости, создает партийную касту, проповедует классовую ненависть, осуществляет "террористическое управление", создает рабство и выдает его за справедливый строй. Выход из левого тоталитаризма И. видел в отречении от социалистических иллюзий, которые привели к катастрофе, и в строительстве нового общественного строя, основанного на частной инициативе, частной собственности, правовой свободе и "творческой социальности", включающей в себя свободу, справедливость и братство. Неизбывно размышляя о судьбе России, И. считал, что ей все равно придется сделать выбор между свободой и рабством, демократией и тоталитаризмом. Веря в лучшее будущее, он подчеркивал, что "безумию левого большевизма Россия должна противопоставить не безумие правого большевизма, а верную меру свободы; свободу веры, искания правды, труда и собственности". Общественной группой, способной придать динамизм и осмысленность процессам разрушения тоталитарных устоев, И. видел "новый ведущий слой". Согласно И.: 1) Ведущий слой "не есть ни замкнутая каста, ни наследственное или потомственное сословие. По своему составу он есть нечто живое, подвижное, всегда пополняющееся новыми способными людьми, всегда готовыми освободить себя от неспособных"; 2) "Принадлежность к ведущему слою, начиная от министра и кончая рядовым судьею, начиная от епископа и кончая офицером, начиная от профессора и кончая народным учителем есть не привилегия, а несение трудной и ответственной обязанности"; "Ранг в жизни необходим, неизбежен. Он обосновывается качеством и покрывается трудом и ответственностью. Рангу должна соответствовать строгость у того, кто выше, и беззаветная почтительность, у того, кто ниже. Только этим верным чувством ранга воссоздадим Россию"; 3) "Публичные должности от самой малой до самой большой должны давать человеку удовлетворяющее его вознаграждение и должны переживаться им не как кормление, а как служение"; 4) Новый ведущий слой "призван вести, а не гнать, не запугивать, не порабощать людей, он призван чтить и поощрять свободное творчество ведомого народа. Он не командует (за исключением армии), а организует и притом лишь в пределах общего и публичного интереса. Вести можно только свободных: погонщики нужны только скоту, надсмотрщики нужны только рабам. Лучший способ вести есть живой пример. Конец террору как системе правления! Конец тоталитарному всеведению и неприсутствию! России нужна власть, верно блюдущая свою меру!" 5) Новый ведущий слой обязан "строить Россию не произволом, а правом". "Закон связывает всех: и Государя, и министра, и судью, и полицейского, и рядового гражданина. От закона есть только одно "отступление": по совести, в сторону справедливости с принятием всей ответственности"; 6) Новая русская элита должна "блюсти и крепить авторитет государственной власти". "Авторитет необходимо укоренить на благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе; на основе братского правосознания и патриотического чувства; на основе достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней"; 7) "Новый русский отбор должен быть воодушевлен творческой национальной идеей. Безыдейная интеллигенция не нужна народу и государству и не может вести его". "Нужна новая идея - религиозная по истоку и национальная по духовному смыслу. Только такая

идея и может возродить и воссоздать грядущую Россию". Значительная часть социально-философских и социологических соображений И. о будущем переустройстве тоталитарных обществ носила характер либерального утопизма религиозного толка. Но в выборе направления движения и основных целях его он был прав, поскольку без обретения свободы преодоление тоталитарного отчуждения человека, его освобождение невозможно и немыслимо.

А.А. Грицаиов

ИМИДЖ (англ. image - образ) - целостный, качественно определенный образ данного объекта, устойчиво живущий и воспроизводящийся в массовом и / или индивидуальном сознании. И. возникает и корректируется в результате восприятия и сопутствующего профильтровывания поступающей из внешней среды информации о данном объекте сквозь сеть действующих стереотипов. В качестве обладателя И. может выступать любой объект окружающей действительности. И. социально обусловлен и выполняет ряд важных функций, что выражается в следующем: 1) И. обнаруживает свое существование только в условиях общества; 2) субъектом И. выступает человек как продукт общества - человек социальный; 3) общие характеристики И. того или иного объекта (его валентность, сила, определенность) зависят не только от самого объекта, но и от особенностей конкретного общества, в котором этот И. формируется, - от его ценностей, норм, традиций, установок и т.п. Это положение вытекает из пункта 2), поскольку социальность субъектов предполагает оценочность восприятия ими мира окружающих объектов и самих себя, вследствие усвоенного опыта, знаний предшествующих поколений и принятой роли так называемого обобщенного другого; 4) уже сложившийся И.: а) определяет характер последующего восприятия объекта со стороны лиц, усвоивших этот И., посредством сведения указанного процесса восприятия к процедурам идентификации, узнавания объекта и (при наличии новой, возможно, диссонирующей информации) коррекции соответствующего образа (функция экономии мышления социальных субъектов); б) способствует формированию устойчивого отношения к данному субъекту (функция социальной оценки); в) служит основанием для субъективного выбора адекватной модели связанного с объектом поведения (функция руководства к действию, или регулятивная функция). Восприятие И. реализуется на нескольких уровнях. Само-И. - это восприятие человеком собственного "я", основанное на прошлом опыте и соответствующих самооценках. Подаваемый И. - мнение людей о восприятии их окружающими. Чем ближе последний к само-И., тем увереннее чувствует себя человек. Принимаемый И. - то, как другие в действительности видят человека. Если принимаемый И. отличается от подаваемого И., значит, человек неправильно преподносит себя. В связи с этим принято различать И. идеальный, к которому следует стремиться, и реальный И., присутствующий на самом деле. Совмещением этих двух позиций занимаются специалисты - имиджмейкеры. Опытные профессионалы разрабатывают для своего заказчика полный И.-комплекс - не только внешний облик (прическу, стиль в одежде), но и поведение (манеру держаться, лозунги, речевые обороты). Упор в работе делается на исходные данные, на личность данного человека. С помощью профессионалов ключевые черты личности приводятся в соответствие с их внешним выражением, становятся видимыми и понятными. В обычных условиях И. объектов складываются в массовом

и/или индивидуальном сознании стихийно, но допускается возможность и их сознательного конструирования. В этой связи заслуживают внимания реклама товаров и услуг и Public Relations (PR - связи с общественностью) как основные человеческие практики, реализующие идею целенаправленного создания И. Формирование И. идет по следующему пути: выявление сложившихся у аудитории представлений об объекте; определение предпочтений, ожиданий и требований аудитории, черт и характеристик, которыми, по мнению аудитории, должен обладать претендующий на позитивный И. объект; конструирование И. данного объекта; разработка стратегии формирования И. - плана действий; перевод сконструированной модели в реальные контексты (визуальный, вербальный, событийный и др.); контроль за реализацией плана, замер промежуточных результатов, корректировка при необходимости модели и стратегии; мониторинг сформированного И. Та или иная аудитория выдвигает собственные требования к И., но должен сохраняться основной каркас, к которому присоединяются дополнительные характеристики. Правильно подобранный И. является наиболее эффективным способом работы с массовым сознанием. И., отражая ключевые позиции, на которые реагирует массовое сознание, вызывает автоматические реакции у населения. В традиционной рекламе первое обращение к И. относится к 1960-м и связано с именем Д.Огилви. В условиях насыщения рынка товарами и четко обозначившейся проблемы сбыта, он обосновал так называемую "теорию И.". Ее основная идея заключается в постулировании того, что для успешной реализации необходимым является не только и не столько информирование о специфических функциональных качествах товара, сколько снабжение его привлекательным для целевой аудитории ореолом, или положительным И. Удачно разработанный И., во-первых, способствует узнаванию товара на рынке и выделению его среди функциональных аналогов; во-вторых, служит аргументом в пользу приобретения товара в ситуациях субъективного выбора. В современных условиях рекламопроизводителями накоплен уже значительный опыт в области создания позитивных И. Так, достаточно высокой популярностью пользуются И., выстраиваемые вокруг идей уникальности товара (услуги), способности удовлетворять ту или иную потребность (в заботе, спокойствии, уверенности в завтрашнем дне, потребности в эстетическом наслаждении и др.), избавлять от проблем, рождать мечты. В рекламных и PR-технологиях также используется понятие И. организации. В первом значении - это устойчивый образ организации в сознании соответствующих целевых групп (клиентов, инвесторов, СМИ). Во втором - единица коммуникации, сообщение (цикл, серия, совокупность сообщений), которое специально создается организацией и транслируется по различным каналам с тем, чтобы повлиять на целевые группы, достичь необходимого эффекта в общественном мнении, в частности, сформировать позитивные установки в отношении организации или товара, услуги. Формирование И. организации - т.е. ее устойчивого образа в сознании целевой группы - осуществляется в процессе коммуникации, в рамках которой транслируется информация имиджевого характера (вербальные, визуальные, аудиовизуальные имиджевые сообщения). К таковым можно отнести название организации, ее миссию и девиз, константы фирменного стиля: фирменный лозунг (слоган), логотип, постоянный коммуникант (лицо фирмы), корпоративный герой (пример корпоративного героя - ковбой Marlboro), фирменный гимн, корпоративная легенда и др. Сообщения в совокупности образуют сложный символ организации. Транслируемые имиджевые сообщения информируют целевые группы и общественное мнение в целом о сущности организации, о том, как организация интерпретирует свою роль и предназначение, какими путями их реализует, каковы ее ценности и нормы деятельности, что организация предлагает и что гарантирует потребителю. Имиджевые сообщения помогают

идентифицировать данную организацию, выделить ее из ряда других, установить связь между организацией и результатами ее деятельности. Кроме внешнего И. организации, существующего в релевантной внешней для организации среде, выделяют внутренний И. - образ организации, разделяемый всеми ее работниками и руководством и предопределяющий их поведение как представителей данной организации. Внутренний И., который принимают и развивают все работники организации, способствует повышению корпоративного духа, вырабатывает чувство причастности к общему делу, "фирменный патриотизм". Внутренний и внешний И. организации представляют единое целое: формируясь во внутриор-ганизационных коммуникациях, совокупный И. организации воплощается в визуальных и вербальных знаках и символах, транслируемых коммуникантам во внешней среде. Особенно широкое применение в рекламной практике находит тип И., эксплуатирующий человеческое стремление к социальной самоидентификации. Такой И. превращает вещь в представлении потребителей в знак принадлежности к определенной социальной группе и тем самым подталкивает к совершению покупки для подтверждения собственного социального статуса. Формируемый рекламой И. обычно имеет лишь поверхностную связь с обусловленным идеей производства конкретным назначением предмета. Его позитивность чаще зиждется на второстепенных признаках последнего. Своей вариабельностью они представляют рекламопроизводителям более широкие возможности для создания символически нагруженной идентификации товара и, как следствие, придания ему эффекта дополнительной психологической ценности в глазах потребителей. В системе PR интерес к И. проистекает из ее общей целевой установки, заключающейся в установлении, развитии и поддержании отношений и взаимопонимания между стремящимся к успеху социальным агентом, с одной стороны, и общественностью, с другой. В отличие от традиционной рекламной практики, в которой формирование И. товара (услуги) диктуется, в основном, требованиями настоящего (задачи реализации), со стороны системы PR внимание к И. в большей степени определяется необходимостью смотреть далеко вперед, заботиться о будущих перспективах его обладателя - фирмы, партии, звезды шоу-бизнеса и т.п. Последнее обусловлено присутствием фактора активности социального агента-объекта PR. Активность социального агента делает неизбежным процесс возникновения у него того или иного И. и предопределяет подверженность этого И. изменениям во времени. Поскольку же с точки зрения PR рыночная состоятельность социального агента находится в зависимости от того, как он воспринимается окружающими, стихийность формирования и неконтролируемая подвижность его И. расцениваются как постоянно нависающая над данным социальным агентом угроза провала. В этом свете имиджмейкинг (от англ. "image making"), как связанное с И. самостоятельное направление деятельности в рамках общей системы PR, предстает важной составляющей долгосрочного процветания в человеческом обществе. На современном этапе своего развития он располагает большим количеством технологий и приемов управления И.: символизация внешнего облика PR-объекта, привлечение и удержание внимания публики на его выигрышных характеристиках в ущерб другим, предупреждение и быстрое реагирование на появление негативных сообщений об объекте в СМИ посредством своевременного распространения удобной альтернативной информации и пр. Основным условием их эффективного применения является планирование, комплексность, согласованность и непрерывность предпринимаемых усилий. Имиджмейкинг ставит имидж социального агента на службу его (агента) интересам и, в частности, позволяет добиваться того, чтобы И.: а) помогал публике идентифицировать данного социального агента и выделять его среди многих других на рынке; б) связывал социального агента с предусмотренной целевой аудиторией благодаря

закодированным в нем (в И.) ответам на ее характерные ожидания; в) способствовал формированию долгосрочной привязанности к социальному агенту уже имеющихся клиентов (избирателей и т.п.); г) обеспечивал необходимый кредит доверия со стороны общественности для удержания ранее достигнутых высот в сложных рыночных ситуациях. П.А. Матюшевская, Н.В. Ефимова, Е.В. Маевская

ИММАНЕНТИЗАЦИЯ - общефилософское понятие, фиксирующее процедуру конституирования внешнего по отношению к определенной системе в качестве ее имманентно внутреннего. Особое значение понятие "И." приобретает в контексте современного осмысления феномена нелинейности (см. Нелинейных динамик теория), в рамках которого не только взаимодействие системы с внешней средой выступает в качестве необходимого условия возможности ее самоорганизационных трансформаций (см. Синергетика), но и сам феномен внутреннего артикулируется как продукт И. внешнего (см. Складывание, Складка). Применительно к сознанию И. обнаруживает себя как в контексте субъект-объектных, так и субъект-субъектных процедур, предполагая понимание не только в качестве нулевого цикла своего осуществления, но также позитивно аксиологическую артикуляцию соответствующих содержаний, подлежащих И. В диалогическом контексте обеспечивает конституирование коммуникативного содержания диалога, предотвращая его редукцию к информационному обмену (см. Диалог, Другой, Общение, Коммуникация, After-postmodernism, Социализация).

В.А. Можейко

ИММАНЕНТНЫЙ (лат. immanens - пребывающий внутри) - понятие, обозначающее свойство, внутренне присущее предмету, процессу или явлению; то, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое, не трансцендируя. Метод исследования, определяемый исключительно самим его предметом, равно как и критика системы идей на основе ее собственных посылок, являются И. У Канта И. - противоположно трансцендентному. В гносеологии Канта сфера законного (И.) применения разума ограничена миром явлений, данным в опыте.

А.А. Грицанов

ИНАКОСТЬ (греч. heterores, лат. alterritas) - термин философии Платона ("Тимей", "Парменид"), вошедший в категориально-понятийные комплексы ряда философских систем. Платон полагал принципиальную возможность и радикальную достижимость точного определения чего-то "одного", уникального, в отличие от другого. И. у неоплатоников отражала дуализм уже познанного и все еще познаваемого в "Нусе"; у схоластов Божественное откровение выступало И.

применительно "посюстороннему" миру; у Гегеля И. обозначалась категория противоречия как диалектического единства полярных начал и понятий.

А.А. Грицанов

ИНВЕКТИВА (англ. invective - обличительная речь, брань) - культурный феномен социальной дискредитации субъекта посредством адресованного ему текста, а также устойчивый языковой оборот, воспринимающийся в той иной культурной традиции в качестве оскорбительного для своего адресата. Механизмом И., как правило, выступает моделирование ситуации нарушения культурных требований со стороны адресата И., выхода его индивидуального поступка за границы очерчиваемой конкретно-национальной культурой поведенческой нормы, - независимо от степени реальности и в целом реалистичности обвинения (усеченным вариантом И. является векторно направленная на адресата артикуляция терминов, обозначающих физиологические отправления или части тела, фиксированные в данной традиции в качестве непристойных). Соответственно этому, сила И. прямо пропорциональна силе культурного запрета на нарушение той или иной нормы; максимально инвективный смысл обретают, таким образом, вербальные конструкции, моделирующие табуированное поведение. Это обстоятельство обусловливает широкий спектр семантического варьирования И. в зависимости от наличия и аксиологической наполненности в конкретных культурах различных нормативных требований и запретов: для архаических культур, аксиологически акцентирующих ролевую состоятельность и трудовые навыки, характерны И., моделирующие формы поведения с низким адаптационным потенциалом (И. со значением "неумеха" у эскимосов или "безрукий" на Таити); для культур, акцентирующих пищевые запреты и предписания, типичными являются И., связанные с моделированием ситуаций поедания табуированной пищи, несъедобных предметов, экскрементов (например, И. "ты ешь зеленых китайских тараканов" на Самоа); для культур, жестко регламентирующих сексуальную жизнь, присущи И., моделирующие ненормативное поведение в данной сфере: инцестуозные И. (типа инвективного совета вступить в интимные отношения с собственной старшей сестрой или матерью в индийском механизме издевательского отказа жениху) и оскорбления, относящие инвектируемого субъекта к противоположному полу или предполагающие его перверсивность (адресованные мужчине синонимы лат. clitor на суахили; русская идиома, эвфемически замененная "оборотом на три буквы", и др.); в культурах, высоко ценящих чистоплотность, в качестве И. воспринимаются вербальные модели несоблюдения гигиенических тредований [И. со значением "грязный", "немытый" в немецкой и японской традициях, - ср. также выражения "грязные ругательства" в русском и dirty dozen ("грязная дюжина") в аналогичном значении в английском языках]; для культур, высоко ценящих родственные узы, максимальными являются И., ставящие адресата вне семейных связей [bastard в итальянской культуре, psa krev ("песья кровь") в польской, "сукин сын" в русской]; для культур с остро артикулированной религиозной, в частности - христианской, составляющей наиболее типичны И., выводящие своего адресата из сферы божественного покровительства (англ. God damn - "будь ты проклят Богом") или связывающие его с нечистой силой (русское "иди к черту") и т.п. Нарушения (выход за пределы культурной нормы) могут моделироваться в И. как в программно-технологическом, сценарном (И. со значением "неспособный" в большинстве архаических культур), так и в ценностном

(например, "рогоносец"у большинства европейских народов) их проявлениях. При переходе культурного запрета в разряд рудиментарных соответствующие И. утрачивают свой культурный статус, при смягчении запрета снижается их экспрессивность (см. стертую семантику современного общеевропейского "черт возьми" в сравнении с медиевальным: в средневековой Испании девушка, произнесшая эту И., считалась морально падшей; аналогично, многочисленные табу, связанные с животными, делали зоонимы мощными И. в архаичных культурах, однако в современной культуре И. типа "зеленая черепаха" у китайцев или "конь" у сербов теряют свою экспрессивность, - между тем, И. "свинья" или "собака" сохраняют свой статус в контексте мусульманской культуры). В экстремальном варианте частое употребление утратившей свой исходный смысл И. приводит к полной утрате ею инвективного значения ("девальвации"), - в вербальной практике массового сознания такие И. выступают в качестве своего рода "детонирующих запятых" (Дж.Х.Джексон). С точки зрения своего адресования И. дифференцируются на: 1) направленные непосредственно на инвектируемого субъекта, т.е. моделирующие в качестве девиантного именно его поведение (все, приведенные выше); 2) ориентированные не на самого адресата И., а на тех его родственников, чей статус мыслится в соответствующей культуре как приоритетный: так, при доминировании статуса отца И. направляются именно на последнего (индийская и кавказские культуры), в культурах, где доминирует почитание матери - на нее (русский и китайский мат); направленность И. на жену оскорбляемого подразумевает его неспособность защитить женщину или сексуальную несостоятельность (культуры Азии); 3) адресованные максимально сакрализованному в той или иной традиции мифологическому субъекту (от поношений Зевса в античной до оскорбления Мадонны в католической культурах). - И. в данном случае выражает досаду на себя или судьбу (и семантически замещает наказание, как бы инициируя его со стороны означенного субъекта) или выражает вызов року (ср. немецкое Donnerwetter - буквально: "грозовая погода" - и русское "разрази меня гром"). Иногда в качестве ненормативного и нарушающего культурный канон моделируется поведение самого инвектанта, если это ставит в унизительное положение адресата И. (см. угрозу утопить врага в semen в ряде кавказских культур). Семантическим ядром И. является сам гипотетический факт нарушения нормативного запрета (вербальная модель которого в контексте соответствующей культуры обладает предельной экспрессивностью), выступающий на передний план по отношению к непосредственному содержанию И. В силу этого И. как культурный феномен практически не совпадает со своим денотативным смыслом, центрируясь вокруг смысла эмоционального: возможность адресации И. не требует ни малейшего реального соответствия поведения индивида предъявляемым ему в И. обвинениям (южно-европейские синонимы слова "гомосексуалист" или славянские синонимы слова "дурак", адресуемые оскорбляемым и просто неприятным инвектанту людям - вне какой бы то ни было зависимости от их сексуальных ориентации и умственных способностей). Кроме того, произнесение И. само по себе есть нарушение запрета, вербальная артикуляция табуированных реалий и действий, что погружает инвектанта в ситуацию, фактически аналогичную ситуации карнавала, позволяющей безнаказанно нарушать жесткие и безусловные в нормативно-стандартной, штатной ситуации запреты (Бахтин): от прямого пренебрежения запретом на сквернословие до моделирования для себя табуированных и кощунственных действий. Катартический эффект, создаваемый ситуацией И. для инвектанта, рассматривается в философской и культурологической традиции как фактор предотвращения и снятия возможной агрессии: "тот, кто первым... обругал своего соплеменника вместо того, чтобы, не говоря худого слова, раскроить ему череп, тем

самым заложил основы нашей цивилизации" (Дж.Х.Джексон). Отмечено, что в культурах, где мало ин-вективных идиом (как, например, в японской), оформляется мощный слой этикетных правил и формул вежливости (Р.М.Адамс), а рост вандализма и беспричинных преступлений связывается со стиранием экспрессивности И. в современной культуре (В.И.Жельвис). Таким образом, И. рассматривается как один из механизмов замещения реального насилия вербальной моделью агрессии. В философии культуры сложилась устойчивая традиция исследования И. в коммуникативном и общекультурном процессах (Дж.Х.Джексон, Р.Грэйвз, А.В.Рид, Х.Э.Росс, С.С.Фелдмен, К.Митчел-Кернан, К.Т.Кернан, Дж.Брюкмен, Р.М.Адаме, В.И.Жельвис и др.). Всемирный словарь нецензурных слов и выражений (Интернет) дает материал для сравнительного (в количественном отношении) анализа статуса И. в различных национальных культурах: так, максимально объемным комплектом ненормативной лексики и фразеологии (418 словарных гнезд) представлены И. английского языка, минимальным (2 словарных гнезда) - И. латышского (для сравнения: испанского - 310, голландского - 203, русского - 146, шведского - 120).

М.А. Можейко

ИНГАРДЕН (Ingarden) Роман (1893-1970) - польский философ, основоположник феноменологической эстетики. Учился у К.Твардовского во Львове ("...он был брентанистом, всю свою жизнь он по сути дела оставался дескриптивным психологом, хотя сам он считал себя философом," - отмечал в конце своей жизни И.). С 1912 слушал лекции Гуссерля в Геттингене, вошел в круг его ближайших учеников, в 1916 интенсивно (по словам И., "чуть ли не ежедневно") общался с ним во Фрейбурге. Занимался также математикой у Д.Гилберта и психологией у Г.Мюллера. В 1918 защитил написанную под руководством Гуссерля докторскую диссертацию "Интуиция и интеллект у Анри Бергсона". Состоял в переписке с Гуссерлем вплоть до смерти последнего, считал, что содержание первого тома его "Идей к чистой феноменологии" "выражает существенный прогресс в философии 20 столетия". Однако уже в 1918 артикулировал свое несогласие с ним по ряду положений. В целом И. не принял идеи позднего Гуссерля - его трансцендентальную феноменологию, в том виде, в каком она развивалась после первого тома "Идей к чистой феноменологии" (1913); критиковал ее с позиций, близких реалистической традиции Львовско-Варшавской школы. До Второй мировой войны преподавал во Львове. С 1938 редактировал журнал "Studia Philosophica" (с перерывами журнал просуществовал до 1948). В 1945-1963 работал в Ягеллонском университете (Краков). В первой половине 1950-х был отстранен от преподавания (до 1956). Занимался переводом "Критики чистого разума" Канта, который был опубликован в 1957, в этом же году избран членом Польской академии наук. В целом интересы И. постепенно смещались от эпистемологической проблематики к онтологической. В зрелые годы в поле его внимания находились также вопросы антропологии, аксиологии, философии языка и, главным образом, эстетики. Оппонировал Хайдеггеру. Ряд идей И. в конце 1940 - начале 1950-х рассматривался как близкий к экзистенциализму. В более поздней перспективе в его идеях стали видеть праобраз структуралистско-постструктуралистской дискурсивности. Собственная концепция И., в целом сложившаяся к 1940-м, может быть обозначена как реальная феноменология. Основные работы: "Существенные вопросы" (1925), "Место теории познания в системе философских наук" (1925), "Замечания к проблеме идеализм -

реализм" (1929), "Литературное произведение" (1931, работа принесла автору мировую известность, к кругу ее идей И. неоднократно возвращался в других своих трудах), "Некоторые предпосылки идеализма Беркли" (1931), "Введение в теорию познания" (1935), "О формальном построении индивидуальных предметов" (1935), "Спор о существовании мира" (в двух томах, 1947-1948, основной труд И., написан в годы войны с сентября 1941 по середину января 1945), "О литературном произведении. Исследование смежных областей онтологии, теории языка и философии литературы" (1960), "Эстетические исследования" (т. 1, 1958; т. 2, 1966; т. 3, 1970), "Переживание - произведение - ценность" (1966), "Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля" (1970), "У основ теории познания" (изд. в 1971), "Из теории языка и философских основ логики" (изд. в 1972), "Книжечка о человеке" (изд. в 1987) и др. Для философии И. системообразующей была установка на иное "продолжение" феноменологии, чем то, которое было предложено в трансцендентальном идеализме позднего Гуссерля ("...у меня есть определенные сомнения в том, насколько состоятелен весь так называемый идеализм Гуссерля, и был ли он им обоснован хотя бы одним удовлетворительным способом"). Удерживая цель - создание "чистой" теории познания, выявление "сути" всякого возможного познания в его всеобщности и независимости как от конкретного субъекта, так и от типа познавательного акта, - И. считал, что стремление к ней через трансцендентальную редукцию является недостижимым идеалом и непосильно для человека. Однако осознание этого не освобождает феноменолога от его долга искать пути разрешения возникших сомнений, что ведет к необходимости переформулировки реализуемой познавательной стратегии. Прежде всего "необходимо признать существование реального мира независимо от чистого сознания" (так как идеи Гуссерля "не требуют обязательного истолкования в духе идеализма и вовсе не обязательно к нему ведут. Они могут быть поняты таким образом, что точка зрения, занимая которую мы принимаем реальный мир как независимый от сознания и, тем самым, по своему бытию автономный, может быть сохранена"). Далее, по И., необходимо провести анализ формы и способа его (реального мира) существования. В этом случае, согласно И., обнаруживается, что речь должна идти о действительно осуществляемом познании, опирающемся на строгую и полную онтологию сознания (ведь "абсурдно думать, - хотя и это можно "помыслить", - будто чистое сознание не существует в тот момент, когда оно постигается в имманентном восприятии"). Проведенный в связи с этим анализ определения понятия единичного (в качестве какового у И. выступало литературное произведение), положенного в субъективности предмета в его отнесении к идее, обнаружил различия в построении предметов. Тем самым становится возможным понимание феноменологии как "прикладной эпистемологии" (в духе, близком аналогичной программе Шелера). Интенциональные смыслы познавательного акта (в терминологии И. - его "интенционный момент") всегда "смыкаются" с неким объективным предметом, если речь идет не о психофизическом субъекте, а о самом "Я" как чистом субъекте вместе с переживаниями его сознания (воплощении незаинтересованной и бестенденциозной интенции - устремленности к объекту), и имеет место "интуитивное проникновение" (у Гуссерля - "имманентное созерцание"), направленное на переживание в сознании. Тем самым И. различает, по сути, два вида объективности - онтическую и эпистемологическую. Онтическая характеризуется инвариантностью предмета по отношению к изменчивым познавательным переживаниям и требует своего установления онтологически. Эпистемологическая достигается тогда, когда "смысл интенции познавательного акта является таким, что приписываемое им данному бытию как бы точно попадает в то, что в данном бытии существует "объективно" (в онтическом смысле)". Эти условия, согласно И., выполняются лишь при соблюдении правил "эпохе" -

"заключения в скобки" (как по отношению к основанной на естественной установке вере в силу аргументов "из" внешнего мира, так и по отношению к предубеждениям опыта внутреннего восприятия). Именно такая феноменологическая редукция позволяет "перейти от вещей к полагаемому и затем к полагаемому бытию, к полагаемой реальности", и приводит к очищению от "внеположенностей" сознанию и извлечению "эйдически достоверного" знания о содержании идей познавательных переживаний. Переживаний (не только вообще, но и их разнообразных видов), воплощаемых в чисто интенциональных объектах, примером которых для И. являлось прежде всего литературное произведение ("чистое бытие"). (Среди чисто интенциональных объектов И. различает "первично интенциональные", имеющие источник своего бытия и оформления в самих актах сознания, и "вторично интенциональные", обязанные своим бытием и оформлением произведениям как содержащим в себе "заданную" интенциональность. Но так как произведения обращены к первичной интенциональности акта сознания, то и они имеют свой конечный источник в актах сознания, а в этом качестве способны презентировать интенциональные объекты как таковые, являясь, однако, более доступными для феноменологического анализа.) На этом уровне познания перестает действовать, согласно И., требование воздержания от суждений об онтологическом статусе познаваемого предмета. Интенциональные объекты обладают определенной формальной структурой и статусом бытия (онтической объективностью), требующими своего специального анализа. Действительность, реальное конституируется сознанием, идеальным, но реальное не переходит "без остатка" в идеальное как инициируемое последним. Признавая единственным источником предметного смысла "созидательные операции познающего субъекта", Гуссерль, согласно И., переоценивает роль активности этого субъекта в познавательном процессе, упуская тем самым возможность рассмотрения познания в аспекте его эпистемологической объективности. Соответственно, и интенциональность не есть всеобщая форма явленности реального - сознанию. По мысли И., "предмет, в нашем понимании, тогда является чисто интенциональным, когда создается непосредственно или опосредовано через акт сознания или через множество таких актов исключительно благодаря имманентной им интенциональности так, будто бы в этих актах имеет источник своего бытия и всего своего оформления...". Интенциональная установка сознания возникает не при восприятии любого реального предмета, а только при восприятии особого (интенционального) объекта, такого, какой заключен в литературном произведении (которое есть "чисто интенциональное произведение субъективных творческих операций автора"), шире - в произведении искусства, художественном произведении как таковом. Тем самым такого рода объект "сам" инициирует интенциональность сознания, "требует" особой - эстетической - его направленности "на себя", развертывания соответствующей эстетической деятельности, складывания эстетического отношения, в котором он выступает "материалом" для этой деятельности (единство установки, деятельности, материала-предмета). Эстетическая установка уже сама по себе требует феноменологически-редукционных процедур, так как ее реализация немыслима вне созерцающего восприятия, но эти же процедуры обнаруживают нередуцируемость этого восприятия к чисто теоретико-познавательным операциям (обнаруживается "предел" - "жизненный мир", продуцирующий "гештальты", "то, что остается, когда я устраняю все теории", "тот мир, в котором мы живем"). Произведение художественной литературы, - как полагал И., - "познаваемо", так как оно неидентично реально данному предмету, а требует своей реконструирующей конкретизации в восприятии (тем самым И. различает "познавание" и "познание"). В итоге обнажается специфика модусов существования эстетических (интенциональных) объектов по сравнению как с иными реальными предметами, так

и с идеальными сущностями. В этом смысле И. говорит о специфической "модельности" (презентативности) эстетического отношения и литературного произведения для феноменологических описаний, так как они позволяют центрировать их вокруг "посильных" субъекту задач, с одной стороны, и презентировать "действительно осуществляющееся познание" - с другой. Онтичность литературного произведения "просвечивает" через его структурную многослойность (стратифицированность формальной структуры), развертываемую в его восприятии во времени, т.е. в структурной многофазности (процессуальность квазивременной структуры). Структура литературного произведения двумерна, утверждает И., она образуется последовательностью фаз-частей в единстве с множеством совместно выступающих "слоев" (компонентов). Интенциональный объект разными своими аспектами-планами (структурным, рецептивным, экзистенциальным, аксиологическим, презентационным, семиотическим) постепенно вырисовывается в сознании реципиента в эстетическом восприятии, отсылает к актам своего творения (конституирования) писателем (художником и т.д.), но сам всегда есть реконструкция (а не конструкция). Его бытийная (реальная) основа - структура произведения, задающая его потенциально как воплощение идеального (духовного), но реализованным он становится только в актах интенционального восприятия (чтения), фигурируя до этого лишь как "нечто", заключенное в знаково-языковой форме произведения. Иначе: интенциональный объект как потенция реальных (предметы, явления, процессы действительности) и идеальных (сущности, обусловливающие "наполненность" лексических образований) смыслов и значений схематизируется в актах конституирования (теряя полноту объема индивидуально значимых смыслов) в произведении и конкретизируется в актуализирующих смыслы и значения интенциональном (эстетическом) восприятии (чтении) через продуцирование индивидуально значимых смыслов. При этом в процессе чтения (в силу продуцирования индивидуальных смыслов) осуществляется дополнение, восполнение, изменение, искажение "исходно вложенного" в произведение. (С точки зрения И., "в воспринятом сохраняются незаполненными области неопределенности, которые могут, но отнюдь не должны устраняться в других восприятиях той же самой вещи. Внешнее восприятие подобно попытке схватить нечто извне, но схватывающее сконструировано не так, чтобы схваченное не могло как-то ускользнуть или вообще оказаться совсем иллюзорным".) Таким образом, природа эстетического предмета оказывается полюсно-двуединой (реально-идеальной), что предопределяет "блуждание" восприятия между этими полюсами. В этом же направлении в своих феноменологически развернутых штудиях двигался и Н.Гартман, однако И. смещает акцент в сторону понимания сложно-составной эстетической деятельности, в которой складывается эстетическое отношение и реализуется интенциональная установка сознания. В этой деятельности соотносятся: 1) познавательно-конструктивный аспект (конституирование предмета, воспринимаемого субъектом как реальный); 2) познавательно-рецептивный аспект (презентирование предметом трансцендентных субъекту, вне его восприятия заданных идеальных значений, проявляемых в структуре и языке произведения и подлежащих реконструкции субъектом); 3) собственно эстетически-интенциональный аспект "любования" ("влюбленность"), позволяющий выходить за рамки схематизма произведения, заполнять "места неполной определенности" в ходе конкретизации. Согласно И., "места неполной определенности" наличествуют на всех уровнях структуры произведения в силу "зазоров", образуемых между выражаемыми смыслами и языком (средствами выражения), между "чтением" и "письмом". Тем самым и процесс восприятия оказывается "составным": 1) с одной стороны, он центрирован на некий инвариант, вложенный в произведение творцом, лежит в плоскости аутентичности, 2) с другой - он наполняется индивидуальными

смыслами, лежит в плоскости интерпретации. Соответственно, возникает сложное поле отношений релевантности интер-претационности и аутентичности, в котором обнаруживается изначальная неравноценность интерпретаций по отношению к аутентике (которая, по сути, задает горизонт возможного) и принципиальная "достраиваемость" интен-циональных объектов. Тем самым художественный опыт оказывается объективно-интерсубъективным и конституционным по отношению к имманентной структуре художественного произведения (эстетическому объекту). Само произведение при этом рассматривается И. как "полифоническая гармония" структурных элементов - гетерогенных "слоев" как целостности, воспринимаемой сразу и непосредственно, но имеющей "фазовость" последовательности конкретизирующих восприятий. В литературном произведении, согласно И., можно выделить как минимум четыре слоя: 1) слой знаков и звучаний (визуальный или фонетический уровень); 2) слой семантических единиц, оформляющих стиль и несущих эстетические качества; 3) избирательно-предметный (содержательный) слой; 4) схематизированные наглядные образы (уровень явленности объектов), соотносящиеся с эстетическими ценностями (которые И. отличает от художественных ценностей). В анализе конкретных литературных текстов И. увеличивал количество возможных слоев до двенадцати (кроме литературных И., анализировал в этом же ключе также произведения живописи, архитектуры и музыки). Субъект (реципиент) познавательно направлен на это литературное произведение, но он же и "вчувствуется" в него в "любовании" (во "влюбленности"), причем именно через "вчувствование" инициируется собственно интенционалыюе (эстетическое) отношение (тем самым в эстетических суждениях и оценках всегда представлено два слоя - первичный эмоциональный и вторичный интеллектуальный). Тем самым, эстетический объект (наиболее адекватно воплощающийся именно в литературном произведении) выступает репрезентативным и для постоянно обсуждаемой И., начиная с докторской диссертации, проблемы интеллекта и интуиции в познании, причем именно через акцентирование интуитивного компонента происходит эспликация "длительности" познавательного (и эстетического) акта, "смыкание" сознания и действительности (идеально-реального) и "размыкание" границ, постоянно продуцируемых чисто интеллектуальным усилием. Однако, согласно И., необходимо не только "смотреть" (по Бергсону), но и "видеть", т.е. "постигать" и одновременно "знать", что именно мы постигали, т.е. это "что" (у Шелера - "чтойность") наделена имманентной сущностной качественной определенностью (идентичной целостностью), постижение которой и есть, собственно, познание. Тем самым в "длительности" всегда должна схватываться и структурность, а интуитивное, соответственно, должно быть понятийно выражено. "Я считаю, - отмечал И., - что если мы пытаемся провести такие аналитические исследования и в конце концов приходим к выводу, что Гуссерль был как раз не прав, и что наши результаты лучше, то мы действуем в духе Гуссерля, и не против него, но за него - изменяя в лучшую сторону построение его теории. А потом придут и другие, которые тоже будут улучшать то, что было сделано нами, и что, быть может, было сделано плохо. Тогда и в самом деле происходит действительное обоснование, углубление теории и прояснение. И если при этом дело доходит до конфликтов с тезисами Гуссерля, то это нечто вполне естественное". "Генерализация" выводов, полученных в эстетических анализах, на всю область эпистемологии порождает у И. осознание "трагичности" положения человека как познающего, как нуждающегося в радикальной эпистемологической уверенности и как ненаходящего окончательных эпистемологических ответов, а в силу этого прибегающего к "спасению" в укоренившемся и вытекающем из доминировавшей философской традиции "комплексе иллюзии". Человек подвержен опасности заблуждения, а часто и "готов" к нему в силу познавательной

неуверенности, могущей влечь за собой и экзистенциальную неуверенность. Однако, считает И., у человека остается все же "метафизическая точка опоры" - необходимо признать, что, ошибаясь в наших мнениях о мире, мы, по крайней мере, способны осознать, что не ошибаемся в том, что ошибаемся. И. может быть рассмотрен в качестве одного из тех мыслителей, чьи концептуальные усилия подготовили почву для перехода от неклассического этапа в развитии европейской философии к постнеклассическому ее этапу. Многие предложенные И. идеи обрели в современном постмодернизме статус фундаментальных парадигмальных презумпций. Прежде всего, И. была разработана концепция "конкретизации" произведения в процессе чтения, во многом подготовившая конституирование постмодернистской текстологии: как литературное, так и музыкальное произведение трактуется И. как своего рода "схема", - несмотря на то, что "конкретные формы произведения, потенциально присущие произведению-схеме, составляют некое множество взаимно исключающих друг друга произведений", тем не менее, "все же вся их группа связана тем, что относится к одной и той же схеме, обозначенной партитурой" (ср. с постмодернистской моделью соотношения "фено-текстов" и "гено-текста", предложенной Кристевой - см. Диспозитив семиотический). И. разработана концепция "неполноты определенности" текста, предполагающая не только усмотрение в текстовой среде семантических "пустот", открывающей "множество возможностей", каждая из которых "при реализации дает одну из форм произведения", но и трактовку произведения в целом (в его объективности) как "нагого скелета", чьи потенциальные возможности вызываются к жизни лишь в процессе чтения. - В свете современной постмодернистской концепции "пустого знака" (см. Пустой знак) подход И. может быть рассмотрен как семантически предваряющая постмодернистскую концепцию "означивания" (см. Означивание). В этом отношении текстовая семантика рассматривается И. как принципиально нелинейная: "сопоставление множества различных обликов, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но, кроме того, и в определенной специфике самого произведения". Соответственно этому, фигура читателя интерпретируется И. как важнейший источник текстовой семантики: по оценке И., смыслогенез, т.е. "устранение... мест неполной определенности", реализуется в процессе "исполнения" произведения читателем, актуализации тех смысловых версий произведения, которые "в нем самом пребывают лишь в потенциальном состоянии" и только читатель "актуализирует" их в процессе "эффективного переживания". В этом отношении предложенная И. концепция чтения ретроспективно может быть оценена как один из первых шагов, приведший современную философию с переориентации от фигуры Автора (см. Автор, "Смерть Автора") на фигуру читателя (см. Чтение, Читатель) и от понимания смысла как имманентного тексту и эксплицируемого в процедуре чтения к его пониманию в качестве конституируемого (см. Постметафизическое мышление).

В.Л. Абушенко, М.А. Можейко

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ - одно из основных слагаемых мировой философии, история которой охватывает более двух с половиной тысячелетий. И.Ф.

характеризуется отчетливо выраженным своеобразием, которое в значительной степени объясняется ее происхождением и общекультурными основаниями. (Вследствие признания идеи о вечности циклично воспроизводящегося мирового общественного процесса в И.Ф. не сложилась собственно философия истории. Учения об обществе и государстве, эстетике являлись особыми теоретическими дисциплинами.) Философское мышление возникало путем интериоризации ритуальной практики за счет усиления и автономного развития ментальной составляющей ритуала. Познавательный акт рождался как особое ритуальное действие ("жертва знанием"), основанное на аскетической отрешенности от мира и подвижничестве ("внутренней обрядности"). Философское умозрение обеспечивалось ритуальной по своим истокам практикой медитации, трансформирующей человеческое сознание и выводящей его по ту сторону различий, значимых для обыденного мышления. В Упанишадах - первых философских текстах в индийской культуре (ранние Упанишады относятся к 8-7 вв. до н.э.) - центральным пунктом является тезис о тождестве Брахмана, источника всего сущего во внешнем мире, и Атмана, универсального активно-жизненного начала. Глубинное тождество субъективного и объективного считалось недоступным абстрактному рассудку - подлинная реальность открывалась благодаря йогическому тренингу, ведущему к достижению экстатического состояния. Вследствие ритуальной природы философского умозрения в индийской культуре получали развитие преимущественно целостные религиозно-философские комплексы, в которых культовая и отвлеченно-познавательная составляющие были содержательно и функционально связаны. Так, абсолют в концепции Упанишад двусоставен - это и бог Брахма, предмет религиозного почитания, и Брахман, безличный принцип, являющийся предметом познания. Познающие Брахмана достигают мокши - освобождения от цепи перерождений (сансары). А все те, кто ограничивается религиозными обрядами и совершением добрых дел, может рассчитывать лишь на новое рождение в более высоком статусе в соответствии с универсальным законом кармы. Если популярная, обращенная к мирянам часть целостного мировоззренческого комплекса может быть квалифицирована как религиозная проповедь, то его внутреннее концептуальное ядро, доступное немногим (специально подготовленным и стремящимся лишь к знанию людям), представляет собой собственно философию. Воспроизводство "круга знающих" осуществлялось посредством тщательно разработанной техники ученичества, основанной на абсолютном послушании учителю и нацеленной на максимально точное повторение в ученике личности учителя, а тем самым и его познавательного опыта. Соответственно индийское философское мышление характеризуется ярко выраженной традиционностью; считалось, что содержание великих истин не затрагивается эмпирическим течением времени, относящимся к порядку сансары. Разработка новых идей осмысливалась преимущественно как выявление посредством более точного комментария подлинного содержания авторитетного текста - опоры традиции. Первое место в ряду канонических текстов принадлежало Ведам - священному знанию, которое квалифицировалось как шрути ("услышанное", т.е. имеющее сверхчеловеческое происхождение). Ведийский канон в основном сложился в первой половине I тысячелетия до н.э. и включал самхиты (сборники гимнов мифологического содержания, заклинаний и молитв), брахманы (изложения и комментарии ритуала жертвоприношения), араньяки ("лесные книги" - наставления для отшельников) и упанишады (религиозно-философские произведения брахманизма). Отношение к Ведам являлось основанием разделения индийских систем умозрения на ортодоксальные и неортодоксальные. Неортодоксальные концепции (отрицающие авторитет Вед и особый статус варны (сословия) брахманов как единственных законных хранителей священного знания)

формировались в основном во второй трети I тысячелетия до н.э. в период интенсивного духовного брожения, связанного с кризисом варнового строя Индии. В это время появляются учения аджи-викизма (отрицавшего закон кармы и идею перерождения и утверждавшего всевластие в мире и человеческой жизни естественного закона), джайнизма (создавшего замкнутую организацию и искавшего путь к спасению в крайнем аскетизме) и буддизма (развившегося позднее в мировую религию). Показательно, что, формируясь в рамках традиционной культуры, джайнизм и буддизм ассимилировали основные мировоззренческие категории, разработанные ортодоксальной мыслью - сансара, карма, мокша (буддийский аналог - нирвана), и создали собственные канонические тексты, авторитетность которых базировалась на личной харизме основателя учения. Несмотря на широкую популярность неортодоксальных концепций, они были постепенно вытеснены обновленной ортодоксией - индуизмом, и последующее развитие И.Ф. было связано, в основном, с ортодоксальными индуистскими школами умозрения (даршанами) - ведантой, мимансой, санкхьей, йогой, ньяей и вайшешикой. Почти вся литература по И.Ф. написана на санскрите - языке ученых и деятелей искусства Индии.

В.Н. Фурс

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ - исходно - одна из основных методологических установок прагматизма, в более узком смысле - версия прагматизма Дьюи и его последователей (С. Хук, Дж. Тафтс, А. Мур, А. Мерфи и др.). Значение принципов, разработанных в И., вышло далеко за пределы прагматизма, как проникнув в близкие к нему направления (операционализм П. Бриджмена, "социальный бихевиоризм" Дж.Г.Мида, семиотическая концепция Морриса), так и будучи осмысленным в современных концепциях познания и знания в целом. И. переформулировал субъект-объектную проблему в проблему обоснования знания как такового, которую в свою очередь сформулировал как проблему понятийного схватывания опыта. Сам опыт был истолкован как серия сменяющих друг друга ситуаций, в которых, оценивая и достраивая условия среды, субъект структурирует свою жизнедеятельность, стремясь найти эффективные и рационалистически обоснованные решения жизненных (экзистенциальных) вопросов и задач. Устойчивые ситуации выстраиваются на основе заложенных в человеке и приобретаемых им в процессах обучения и воспитания привычек (навыков), осознанных и закрепленных как верования, т.е. готовность действовать определенным образом. Жизнедеятельность индивидов подчинена действию "принципа непрерывности", уравнивающего любые виды и типы действий по критерию их способности служить эффективным средством вписывания в ситуацию. В этом отношении снимаются и границы между познанием и действием. Понятия, идеи, теории суть лишь средства, орудия, инструменты (откуда и название - "И."), "ключи к ситуации", "планы действия" субъекта, оцениваемые функционально, т.е. с точки зрения (не) обеспечения успеха в данной ситуации. Отсюда и функциональная концепция истины (впервые последовательно развернутая и аргументированная в прагматизме), последовательно акцентирующая принцип практической целесообразности и интенциональное понимание познания как движения в направлении обеспечения реализации цели, задаваемой ситуацией. Основное отношение субъекта к миру - практическое, заинтересованное, всегда субъективно окрашенное. В силу этого снимается и противопоставление теоретической и оценочной деятельности. Путь к истине и путь к ценности суть одно и то же.

Познание должно быть понято (на уровне его механизма) как процесс вынесения оценки (истинно то, во что лучше верить). Непрерывность опыта дополняется его ценностной интерпретируемостью. Отсюда он то, что нами пережито и воспринято. Однако выработанные в опыте привычки (навыки) и опробированные инструменты не являются универсальными, не обеспечивают стандартность и автономность наших решений, а наоборот, при их догматизации, сужают горизонт наших возможностей. Большинство ситуаций, в которые включен человек, носят не устойчивый (стационарный) характер, а полны неопределенностей, т.е. проблемны. Они проблемны (а следовательно и опасны для человека) до тех пор, пока мы не знаем, каким образом в них действовать, пока мы не способны их структурировать, не можем их перевести в ситуацию реализации решений. Ситуации локализуют наш опыт, контекстуализируют и его и наши инструментальные (познавательные) возможности, актуализируя поиск новых решений именно здесь-и-сейчас (на основе выстраивания выгодных и эффективных отношений с объектами). Задача интеллекта в том и заключается, чтобы дать человеку возможность нормально жить в неустойчивом и полном опасностей мире, обеспечивая его адекватными социальными технологиями. "Инструментальная логика" познания, заканчивающаяся технологизированным решением, задается адекватностью схватывания проблемы и правильностью постановки целей, диктующих выбор средств-инструментов. Тезисы контекстуальности и функциональности познания дополняются тезисом экспериментальности (операциональности и технологичности). Познание - это "делание", умение решать проблемы, преобразовывать ситуации. Познать - значит не столько выявить предпосылки возможного действия, сколько оценить возможные его последствия, характер порождаемых принятым решением новых проблем. Одну версию того, как это сделать, предложил Бриджмен, конституировав тем самым операционализм как отдельное направление, другую Дьюи в своей модели пятиуровневой процедуры. (Моррис "текстуализировал", а Мид "социализировал" эту проблематику, версии же Бриджмена и Дьюи соотносимы между собой). Из этой процедуры выводится концепция истины Дьюи как оправданной утверждаемости, ставшей основополагающей для И. в целом. Таким образом, объект знания для И. есть созданный, экзистенциально произведенный объект. В нем это положение не радикализируется до утверждения конструирования реальности знанием, но возможность такого "хода" в И. заложена, как и собственная трактовка соотношения концептов повседневного уровня познания (анализ прагматизмом в целом здравого смысла) и конструктов научного знания, получившая детальную разработку в феноменологической версии социологии знания.

В.Л. Абушенко

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНЫЙ (лат. intelligibilis - умопостигаемый) - философская категория, образующая пару понятий с категорией сенсибельный. Термином И. обозначают такой объект, который является предметом интеллектуального созерцания. Термином "сенсибельный" (лат. sensibilis - чувственно воспринимаемый) обозначают объект, который может быть предметом чувственного созерцания. Впервые строгое деление всех объектов познания на И. и сенсибельные предлагается Платоном. Если И. объект, получивший у Платона название "идея", обладает свойствами тождественности, нерожденности и неуничтожимости, то основное свойство сенсибельного - изменчивость.

Соответственно, критерием истины должно служить соотнесение суждения не с чувственным опытом сенсибельных предметов, но с чистым знанием предметов интеллигибельных. Поэтому ложность суждения - это не "иномнение", когда мнится один чувственный предмет вместо другого, но соотнесение с "идеей" умопостигаемого "небытия". В схоластике И. именовались общие сущности, к которым относят пять предикабилий Аристотеля (род, вид, определение, собственное и привходящее), фигурирующие под общим названием "универсалии". Сенсибельным же назывались единичные сущности. В философии Канта способ познания И. объекта характеризуется понятием "трансцендентный", а способ познания объекта сенсибельного характеризуется понятием "имманентный".

А.Н. Шуман

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (лат. intentio - стремление, внимание) - основное понятие феноменологии Гуссерля. Этот термин, который был введен в средневековой философии, использовался Брентано и Штумпфом для описания психических переживаний. Гуссерль, заимствовав понятие И. у Брентано, объявил его фундаментальным свойством феноменологического сознания. В отличие от гносеологической субъективности неокантианства, представляющей собой замкнутую самосознающую субстанцию, феноменологическое сознание всегда обладает изначальной отнесенностью к предметности, т.е. И. И. как "сознание о", полагание предметности, выражает несамодостаточность сознания, которое может существовать лишь при осознании предмета, а не собственных актов. И. формирует смысловую структуру сознания, нередуцируемую к психическим и физическим связям. И. существует в виде единой структуры акта полагания (ноэзис) и предметного смысла (ноэмы), причем последний не зависит от существования предмета или его данности. Понятие "И." оказало значительное влияние на Хайдеггера и Сартра. Мерло-Понти расширяет гуссерлевское понятие И. и рассматривает ее не только как свойство актов сознания, а как фундаментальное отношение человека к миру. В аналитической философии понятие И. получило широкое распространение благодаря работам Д. Серля, который стремится объединить лингвистическое понятие И. с феноменологическим. Д. Серль показал, что значение не может быть сведено лишь к лингвистическим составляющим, а является результатом взаимодействия языка и интенциональных ментальных актов/

А.В. Филиппович

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (лат. interpretatio - толкование, разъяснение) - когнитивная процедура установления содержания понятий или значения элементов формализма посредством их аппликации на ту или иную предметную область, а также результат указанной процедуры. Проблема И. является одной из фундаментальных проблем гносеологии, логики, методологии науки, философии языка, семиотики, теории коммуникаций и др. В естествознании И. формализма научной теории фактически означает попытку соотнесения теории с онтологической реальностью, выступая таким образом существенным компонентом ее предметной верификации. При этом соотношение теории и соответствующего фрагмента реальности не всегда могут

быть описаны в языке изоморфизма: возможно наличие у одной теории нескольких И., теории могут выступать в качестве И. друг для друга и т.п. Если в содержательных научных теориях И., как правило, является изначально подразумеваемой, и теория использует лишь изначально осмысленные выражения, то для логико-математических формализованных теорий И. является не имманентной, а способы референции предметных областей в формализме - не только не очевидными, но и не обязательными: И. может осуществляться через "перевод" одной аксиоматической системы на язык другой - вне поиска предметной реальности для аппликации обоих языков (классический пример: И.А.Пуанкаре и Ф.Кленом геометрии Лобачевского-Бойаи в формализме эвклидовой геометрии). И. в логической сфере выступает как основание конституирования логических исчислений в качестве формализованных языков (в отличие от комбинационного формализма). В социально-гуманитарной сфере И. выступает как установление значения понятийных вербальных структур и понимается амбивалентно: и как аппликация их на предметные области (например, идентификация формулировок законоположений с индивидуально-конкретной ситуацией в практике юриспруденции), и - вне такой аппликации - как наделение выражений тем или иным смыслом. Этапы развития И. как методологического приема в гуманитарной сфере могут быть выделены следующим образом: 1) И. как объективно практикуемая когнитивная процедура, имевшая место уже в античной культуре в рамках истолкования неоплатониками аллегоризма литературных памятников классического наследия; 2) И. как сознательно культивируемый прием, ставший базовым для христианской культуры средневековья, инспирируя ее выраженную интенцию на усмотрение знамений в явлениях и символизма в "книге природы" (парадигмальная установка отношения к миру как к тексту), и фактически конституирующий такое ее направление, как экзегетика; 3) И. как конституированный метод и эксплицитно поставленная проблема, ставшая ключевой для философской герменевтики, вырастающей из экзегетической традиции именно по линии развития осмысления процедур понимания и И. Концепция Шлейермахера, сформулированная в рамках экзегетики, является в то же время первым прецедентом в эволюции и философской герменевики, и концептуального осмысления проблемы И. В качестве предмета И. у Шлейермахера выступает индивидуальный план выражения (в отличие от плана содержания, который в силу своей объективности не требует специальной процедуры аппликации на предметную сферу). Интерпретационная процедура предполагает, по Шлейермахеру, осуществление как объективной ("лингвистической" или "грамматической") И., так и И. субъективной ("психологической" или "технической"). В философской концепции Дильтея И. герменевтически трактуется как постижение смысла текста, причем смысл понимается как объективно заложенный в текст и связывается с феноменом Автора. В свете этого, И., по Дильтею, предполагает двухэтапное "перемещение" текста: во-первых, аппликация его на "опыт Автора" (как в индивидуально-психологической, так и в культурно-исторической его артикуляции), совмещение текста с узловыми семантическими и аксиологическими значениями этого опыта, и во-вторых, последующая аппликация его на личный опыт интерпретатора, реконструкция в нем указанных узловых значений. В этом отношении в концепции Дильтея И. тесно смыкается с таким феноменом, как понимание (ср. трактовку понимания в Баденской школе неокантианства: Риккерт о понимании как реконструкции в сознании понимающего того соотношения понимаемого действия с ценностью, которое выступало его исходным импульсом). Как в концепции Дильтея, так и в сложившейся на ее основе "духовно-исторической" школе И. (Р.Унгер, Э.Эрматингер и др.) важнейшей фигурой в процессе И. выступает, таким образом, фигура Автора (см. "биографический анализ" Г.Миша) как

источника смысла, понятого в этом контексте как объективно данный, в силу чего И. реализует себя как реконструкция этого смысла. Если обрисованная традиция трактовки И. может быть соотнесена с ориентированным на понимание и идиографический метод гуманитарным познанием и такой традицией в философии, как историцизм, то в качестве ее альтернативы в культуре оформляется "формальный метод И.", типологически сопоставимый с такой традицией, как социологизм. Так, "новая критика" (Г.Башляр, В.Кайзер, Э.Штайгер и др.) в качестве исходных презумпций И. полагает объективность текста, взятого вне приписываемого ему контекстного его содержания (например, установка Башляра на содержательность формализма в неклассической науке). В этой парадигме развивается и структурно-семиотическое направление трактовки И., рассматривающее текст как самодостаточную реальность, при И. которой процедура возведения к Автору является избыточной, ибо смысл текста задается факторами не индивидуально-психологического, но объективно-структурного характера: "ритмы структуры", "порядки организации", "фигуры кода" и т.п. В этой ситуации И. выступает не как реконструкция внутреннего опыта Автора, но как дешифровка текстового кода. В концепциях ряда авторов (Рикер, М.Франк) может быть обнаружена тенденция к сближению обрисованных подходов. В отличие от классической парадигмы, философия постмодерна задает радикально иное понимание И., понимая ее как наполнение текста смыслом - вне постановки вопроса о правильности, т.е. соответствии некоему исходному, "истинному" значению. Это связано с двумя основополагающими презумпциями истолкования текста в философии постмодерна. Первая касается структуры текста: она поливалентна. Если в классическом структурализме внутренние интенсивности задавали структуру текста в качестве его объективной характеристики, то постмодерн ориентирован на принципиально антиструктурную его организацию ("ризома" Делеза и Гваттари, "лабиринт" Эко), которая конституирует текст как децентрированное смысловое поле. Принципиальное отсутствие "трансцендентального означаемого" (Деррида) снимает возможность И. как реконструкции в опыте интерпретатора исходного (так называемого "правильного") смысла текста, заданного авторским замыслом или объективными параметрами структуры. - Классическая И., понятая как "критика" и предполагающая рассмотрение пребывающим вне текста субъектом внеположенного ему текста как языкового объекта, изначально исключена в постмодерне как лишенная своей основы. Насильственная попытка жесткого интерпретирования приводит к фактической ликвидации как семиотичности, так и самого бытия текста (ср. с иронией Бубера: "нужно лишь заполнить каждый миг познанием и использованием - и он уже не опаляет"). И. в рамках такого подхода к тексту возможна лишь как метафорическое и условное (в дань традиции) обозначение процедуры "деконструкции" текста, предполагающей его "децентрацию" (деструкцию) и последующую вариативность "центраций" (реконструкций) вокруг тех или иных произвольно избранных семантических узлов, что задает безграничную вариативность прочтения (Деррида). Основной стратегией по отношению к тексту выступает, таким образом, не понимание, но "означивание" его (Кристева). Второй основополагающей презумпцией постмодернистского понимания И. является ее завязанность не на фигуру Автора (герменевтическая традиция) и не на текст (структурно-семиотическая), но на Читателя. Это находит свое выражение в концепции "смерти Автора" (см. "Смерть Автора") как частном проявлении общей постмодернистской концепции "смерти субъекта" (см. "Смерть субъекта"). И если многомерность текста как ризомы задает объективную предпосылку поливариантности И., то центрированность текста на Читателя является субъективной ее предпосылкой: "коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасными становятся всякие притязания на "расшифровку текста".

Присвоить тексту Автора - это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" (Барт). И., таким образом, оказывается в системе отсчета постмодерна фактически эквивалентной самому созданию текста: трактовка произведения не как оригинального феномена, но как "конструкции" из различных способов письма и культурных цитат задает совершенно изоморфный статус процедур его создания и прочтения, - и то, и другое имеет смысл креативного творчества по созданию смысла. В семантическом пространстве "постметафизического мышления" (см. Постметафизическое мышление) "само существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует о том, что чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла" (Дж.Х.Миллер). Более того, по оценке Бланшо, интерпретатор в принципе "не может быть верен источнику", ибо последний в самой процессуальности И. "меняет смысл". Согласно постмодернистской позиции, это происходит в силу семантического самодвижения текста, т.е. "самотолкования мысли", в рамках которого "каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении" (Деррида). В этом контексте постмодернизм постулирует презумпцию "абсолютной независимости интерпретации от текста и текста от интерпретации" (П.де Ман), на базе которой конституируется альтернативная идее И. идея "экспериментации" (см. Экспериментация).

М.А. Можейко

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ - особая общность между познающими субъектами, условие взаимодействия и передачи знания (или - значимости опыта познания) одного для другого. Вплоть до 20 в. гарантией достоверности познания выступала универсальная структура познающего субъекта. Собственно проблема И. ставится Гуссерлем в "Пятой картезианской медитации". Поскольку Гуссерль начинает опыт феноменологической рефлексии с исключения "наивной" опоры на предшествующий сознанию мир (как тут-объективно-сущий), ему требуется новое основание для обеспечения значимости опыта рефлексии, и он предпринимает попытку обоснования рефлексии через саму рефлексию. Каждый субъект, рефлексируя, выстраивает мир специфически, этот мир - опыт субъекта, зависящий только от его познания. Следовательно, решение - в проблеме взаимоотношения субъектов, в частности, Я и Другого. Гуссерль находит, что Я естественным образом выстраивает в себе Других и складывает интерсубъективную общность - общность (гипотетических) субъектов, каждый из которых имеет мир в своем опыте, и, в силу этого, мир может рассматриваться как объективно (для-всех) сущий - то есть как основание индивидуального опыта Я. В то же время в И. - Я фиксирует своеобразие своего опыта в отношении других возможных опытов. На основе интерсубъективного сообщества при рефлексии над тем, как Другой выстраивает "его" Других, формируется интенциональная общность, характеризующаяся направленностью на горизонт возможностей понимания и бесконечное пространство сообщества (по сути, - преобразование идеала истинного человечества). Однако проблема выяснения корректности знания остается открытой, поскольку бесконечное самоуглубление - идеал, вещь-в-себе. Позднее Гуссерль вводит понятие "жизненного мира" - духовного образования, которое задает основные "темы" для "вариаций" - всякого действия или мысли конкретного субъекта - и посредством

этого служит базисом И. В дальнейшем тема И. рассматривается в аналитической философии (как проблема общезначимости логических и языковых форм - у Рассела, Карнапа, Куайна), феноменологии (Сартр: конфликт претензий конституирующих субъектов; Мерло-Понти: тело как общезначимое основание рефлексии всякого субъекта) и феноменологической социологии (Шюц). Шюц рассматривает И. в свете двух правил (интерпретации) социальной жизни - взаимозаменяемости точек зрения Я и Другого и признания схожести интерпретации общих фактов и программ поведения при несущественных различиях. Однако все эти программы суть отход от гуссерлевской идеи обоснования объективности рефлексии из самой рефлексии.

Д.В. Майборода

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ - понятие постмодернистской текстологии, артикулирующее феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой в качестве интериоризации внешнего. Термин "И." был введен Кристевой (в 1967) на основе анализа концепции "полифонического романа" М.М.Бахтина, зафиксировавшего феномен диалога текста с текстами (и жанрами), предшествующими и параллельными ему во времени. В целом, концепция И. восходит к фундаментальной идее неклассической философии об активной роли социокультурной среды в процессе смыслопонимания и смыслопорождения. Так, у Гадамера, "все сказанное обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное... И только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным". В настоящее время понятие И. является общеупотребительным для текстологической теории постмодернизма, дополняясь близкими по значению и уточняющими терминами (наример, понятие "прививки" у Дерриды). В постмодернистской системе отсчета взаимодействие текста со знаковым фоном выступает в качестве фундаментального условия смыслообразования: "всякое слово (текст) есть... пересечение других слов (текстов)", "диалог различных видов письма - письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом" (Кристева). По оценке Р.Барта, "основу текста составляет... его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки", и, собственно, текст - как в процессе письма, так и в процессе чтения - "есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов". Таким образом, "каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т.д. - все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык" (Р.Барт). Смысл возникает именно и только как результат связывания между собой этих семантических векторов, выводящих в широкий культурный контекст, выступающий по отношению к любому тексту как внешняя семиотическая среда. Это дает основание для оценки постмодернистского стиля мышления как "цитатного мышления", а постмодернистских текстов - как "цитатной литературы" (Б.Морриссетт). Феномен цитирования становится основополагающим для постмодернистской трактовки текстуальности. Речь идет, однако, не о

непосредственном соединении в общем контексте сколов предшествующих текстов. - Такое явление уже встречалось в античной культуре в виде "лоскутной поэзии" позднего Рима (центоны Авсония; поэма Геты "Медея", составленная из отрывков Вергилия, и т.п.). Однако само понятие центона (лат. cento - лоскутные одеяло или одежда) предполагает построение текста как мозаики из рядоположенных цитат с достигаемым системным эффектом, причем каждая из цитат представлена своей непосредственной денотативной семантикой; коннотативные оттенки значения, связанные с автохтонным для цитаты контекстом, как правило, уходят в тень. Базовым понятием постмодернистской концепции И. выступает понятие палимпсеста, переосмысленное Ж.Женеттом в расширительном плане: текст, понятый как палимпсест, интерпретируется как пишущийся поверх иных текстов, неизбежно проступающих сквозь его семантику. Письмо принципиально невозможно вне наслаивающихся интертекстуальных семантик, - понятие "чистого листа" теряет свой смысл. Реально носитель культуры всегда "имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаментами" (Фуко). Текст в принципе не может быть автохтонным: наличие заимствований и влияний - это то, чей статус по отношению к любому тексту Деррида определяет как "всегда уже". Таким образом, "требуется, чтобы отдельные слова-единицы не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий многоязычия" (В.Вельш). - Внутри текста осуществляется своего рода коннотация, которая "представляет собой связь, соотнесенность, метку, способную отсылать к иным - предшествующим, последующим или вовсе ... внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста" (Р.Барт). Специфицируя механизм "межтекстовых отношений", Эко вводит понятие "интертекстуального диалога", который определяется как "феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты". Р.Барт определяет текст как "эхокамеру", создающую стереофонию из внешних отзвуков. Важнейшим моментом подобного синтетизма является имманентная интериоризация текстом внешнего. По формулировке Деррида, в той мере, "в какой уже имеет место текст", имеет место и "сетка текстуальных отсылок к другим текстам", т.е. смысл "всегда уже выносит себя вовне себя". Несмотря на расхожую фразу о том, что символом культуры постмодерна становятся кавычки, постмодернизм основан на презумпции отказа от жестко фиксированных границ между имманентным (внутренним) и заимствованным (внешним). В отличие от предшествующей традиции, постмодерн ориентирован на подразумевающиеся (графически не заданные) кавычки: "текст... образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат - из цитат без кавычек" (Р.Барт). Само их узнавание - процедура, требующая определенной культурной компетенции: цитата "будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь благодаря "внетекстовому знанию" (Эко). Постмодернистская литература, в связи с этим, оценивается Джеймисоном как "паралитература", в рамках которой "материал более не цитируется... но вводится в саму... субстанцию текста". Текст, собственно, и представляет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: "цитаты... заигрывают с интертекстуальностью" (Эко). Подобный текст с подвижной игровой ("карнавальной") структурой "реализуется внутри языка. Именно с этого момента... встает проблема интертекстуальности" (Кристева). Цитата, таким образом, не выступает в качестве инородного по отношению к якобы наличному материковому тексту включения, но, напротив, исходно инородный текст ("внешнее") становится имманентным компонентом ("внутренним") данного текста. Интериоризируя внешнее, текст, собственно, и представляет собой не что иное, как результат этой

интериоризации: Р.Барт в данном контексте сравнивает его с "королевским бифштексом" Людовика XVIII, известного в качестве тонкого гурмана (способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов): текст вбирает "в себя сок всех предшествующих, пропущенный... сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же, как означающее является и означаемым". Применительно к палимпсесту, собственно, невозможно отделить внешнее от внутреннего, разграничить привнесенные семантические блики и автохтонный материковый смысл, поскольку последний именно и только из них и состоит. Исходя из этого, текст не может рассматриваться иначе, нежели в качестве включенного в перманентный процесс смыслообмена с широкой культурной средой, и именно в этом обмене реализует себя "безличная продуктивность" текста (Кристева). В данной системе отсчета само "понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения" (Деррида). Постмодернистское прочтение текста "сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры... старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию", игра цитат фактически является игрой культурных "языков", в которой "ни один язык не имеет преимущества перед другим" (Р.Барт). - Текстовое значение в этой системе отсчета в принципе не может быть воспринято и оценено как линейное: методология текстового анализа Р.Барта эксплицитно "требует, чтобы мы представляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование - это не плоскость, не таблица; повествование - это объем". В целом, с точки зрения постмодернизма, текст существует лишь в силу межтекстовых отношений, в силу И., и в этом отношении И. выступает как "необходимое предварительное условие для любого текста" (Р.Барт). - В рамках постмодернизма сама идея текстуальности мыслится как неотделимая от И. и основанная на ней, - текст, собственно, и есть не что иное, как "ансамбль суперпозиций других текстов" (М.Риффатер). Понятый таким образом текст фактически обретает прошлое, "приобретает память" (Лотман), однако постмодернизм отвергает понимание И. сугубо в плане генетического возведения текста к его так называемым источникам. Во-первых, по оценке Р.Барта, "в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него". Собственно, в постмодернистской системе отсчета корректно говорить не о процессе смыслообмена текста с культурной средой, но о процессуальности конституирования смысла как его движения в культурной среде - сквозь тексты, каждый из которых представляет собой конкретную семантическую конфигурацию многих смысловых потоков, но ни один не может рассматриваться в качестве источника (детерминанты) другого, ибо ни один из них не существует до и помимо этой всеохватной интертекстуальной игры, вне которой нет и не может быть конституировано текста как такового: "нет текста, кроме интертекста" (Ш.Гривель). Во-вторых (и это главное), феномен И. значим для постмодернизма в плане не столько генетического, сколько функционального своего аспекта, - "интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски "источников" и "влияний" соответствуют мифу о филиации произведений" (Р.Барт). Под цитатой понимается заимствование не только (и не столько) непосредственно текстового фрагмента, но главным образом функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию: как отмечает Деррида, осуществляемая текстовая деконструкция "должна искать новые способы исследования тех кодов, которые были восприняты". В постмодернистской парадигме под цитатой понимается не только вкрапление текстов друг в друга, но и потоки кодов, жанровые связи, тонкие

парафразы, ассоциативные отсылки, едва уловимые аллюзии и мн.др. Согласно предложенной Ж.Женеттом классификации типов взаимодействия текстов, могут быть выделены: 1) собственно И. как соприсутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.); 2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставной новелле); 3) метатекстуальность как соотношение текста со своими предтекстами; 4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профанируемыми им иными текстами; 5) архитекстуальность как жанровые связи текстов. Именно в процессуальности соприкосновения с интертекстом для современной культуры открывается возможность реактуализации в культурном восприятии смыслов, чья ценность была девальвирована, а исходные коннотации - утрачены, т.е. "переоткрытие утраченных значений" (М.Готдинер). Для субъекта восприятия текста это предполагает обязательную и исчерпывающую подключенность к мировой культуре, знакомство с различными (как в предметном, так и в этно-национальном смысле) традициями, что должно обеспечить читателю так называемую "интертекстуальную компетенцию", позволяющую ему узнавать цитаты не только в смысле формальной констатации их наличия, но и в смысле содержательной их идентификации. Для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть означен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: "мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста", т.е. потенциальный читатель должен быть носителем своего рода "интертекстуальной энциклопедии" (Эко). В этом контексте постмодернизм вырабатывает ряд близких по смыслу понятий, фиксирующих указанные требования к читателю: "образцовый читатель" Эко, "аристократический читатель" Р.Барта, "архичитатель" М.Риффатера, "воображаемый читатель" Э.Вулфа и т.п. В связи с этим, в системе отсчета читателя И. определяется как "взаимозависимость между порождением или рецепцией одного данного текста и знанием участником других текстов" (Р.-А.Багранд, И.Дресслер). Собственно "интертекстуальная энциклопедия" читателя и является, в конечном счете, тем аттрактором, к которому тяготеет интерпретация текста как процедура смыслообразования. Именно в ориентации на читателя (т.е. в "предназначении" текста), а не в его отнесенности к определенному автору ("происхождении") и реализуется возникновение смысла: по Р.Барту, интертекстуальная "множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель - это то пространство, где запечатляются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель - ...некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст". Однако ни одному, даже самому "образцовому", читателю уловить все смыслы текста "было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность" (Р.Барт). Внетекстовые аналитики постмодернизма демонстрируют столь же сильно выраженную презумпцию понимания отношения к внешнему в качестве интериоризации, - одним из наиболее ярких примеров этого ряда может служить концепция складки, предполагающая трактовку внутреннего как возникающего в процессе складывания внешнего (см. Складка, Складывание, Deja-vu).

М.А. Можейко

ИНФОРМАЦИЯ (лат. informatio - разъяснение, изложение, осведомленность) - одно из наиболее общих понятий науки, обозначающее некоторые сведения, совокупность каких-либо данных, знаний и т.п. В границах системно-кибернетического подхода И. рассматривается в контексте трех фундаментальных аспектов любой кибернетической системы: информационном, связанном с реализацией в системе определенной совокупности процессов отражения внешнего мира и внутренней среды системы путем сбора, накопления и переработки соответствующих сигналов; управленческом, учитывающем процессы функционирования системы, направления ее движения под влиянием полученной И. и степень достижения своих целей; организационном, характеризующем устройство и степень совершенства самой системы управления в терминах ее надежности, живучести, полноты реализуемых функций, совершенства структуры и эффективности затрат на осуществление процессов управления в системе. Само понятие И. обычно предполагает наличие по крайней мере трех объектов: источника И., потребителя И. и передающей среды. И. не может быть передана, принята или хранима в чистом виде. Носителем ее является сообщение. Сообщение - это кодированный эквивалент события, зафиксированный источником И. и выраженный с помощью последовательности условных физических символов (алфавита), образующих некую упорядоченную совокупность. Средствами передачи сообщений являются каналы связи. По каналу связи сообщения могут передаваться лишь в единственно приемлемой для этого канала форме сигнала. Сигнал - это знак, физический процесс или явление, распространяющееся в канале связи и несущее сообщение о каком-либо событии, состоянии объекта наблюдения или контроля, команды управления, указания и т.п. Так, электрические сигналы распространяются в электронных и электрических цепях, акустические - в среде газа, жидкости или твердого тела и т.д. Несущий И. сигнал, передаваемый средой (каналом) и получаемый потребителем, имеет для последнего определенный смысл, отличный от самого факта поступления этой И. (сообщения). Это достигается за счет специальных соглашений, заключаемых между источником и потребителем И., в соответствии с которыми сигнал интерпретируется, т.е., из получаемого сигнала извлекается понятный потребителю смысл. Таким образом, простая физическая регистрация принятого сигнала еще не означает, что получена И. от источника, если с помощью известных потребителю правил из этого сигнала не будет извлечен смысл. При этом важно подчеркнуть, что сам сигнал может и не иметь непосредственной физической связи с событием или явлением, о котором он несет И. В этом смысле И. выступает как свойство объектов и явлений порождать многообразие состояний, которые посредством отражения передаются от одного объекта к другому и запечатлеваются в его структуре. Мозг человека посредством органов чувств получает огромный объем И. И. является основным материалом мышления и лежит в основе всякой умственной деятельности. Краеугольным камнем в теории И. является презумпция того, что разнообразные сообщения, имеющие самые различные содержания и относящиеся к самым различным вопросам, могут быть переведены на общий язык, а И., которую эти сообщения несут, может быть количественно измерена. С помощью такой количественной меры можно оценивать передаваемые сообщения независимо от формы, в которую они облечены. Это положение создает объективную основу для построения общей научной теории И. Подобно тому, как введение понятия энергии позволило рассматривать все явления природы с единой точки зрения, так и введение понятия И., единой меры количества И. позволяет подойти с единой общей точки зрения к изучению самых различных процессов. Количество переданной И. и тем более эффект воздействия И. на получателя не определяются количеством энергии, затраченной на ее передачу. Поэтому одной из важнейших особенностей И.

является ее неэнергетический характер. Сущность использования И. состоит в том, что приведение в действие больших масс вещества и процессов передачи и преобразования больших количеств энергии могут направляться, контролироваться при помощи небольших масс и количеств энергии, несущих И. Так, например, на автоматизированных робототехнических комплексах изготавливаются сложнейшие детали и узлы современных машин и осуществляется их сборка под воздействием весьма маломощных в энергетическом смысле управляющих сигналов, подаваемых встроенными в технологическую линию микропроцессорами на исполнительные органы станков и роботов. Кибернетический подход к И. интересен тем, что он абстрагирован от конкретных форм энергии и материи, с помощью которых осуществляются информационные процессы в живой природе, машинах и человеческом обществе. В философии более трех десятилетий сосуществуют два различных подхода, две противостоящие друг другу концепции И. - атрибутивная и функциональная. Атрибутивная концепция трактует И. как свойство всех материальных объектов, т.е. как атрибут материи. Функциональная концепция, напротив, связывает И. лишь с функционированием самоорганизующихся систем. Каждая из этих концепций отражает определенный аспект И. и поэтому их можно рассматривать в единстве, при котором атрибутивная концепция делает акцент на независимости И. как атрибута материального объекта от процессов ее использования, отражая тем самым статический аспект И. Функционирование же кибернетической системы, с которым связывает И. функциональная концепция, отражает по своей сути динамический аспект И., определяющий И. через динамику информационных процессов. Объекты потому могут порождать процессы, что в них, этих объектах, содержится И., которая при определенных условиях может реализовываться в "передающую" часть отражения. Субъект извлекает из объектов И. и включает ее в контур познания и/или управления. При этом выявляется содержание, смысл И., она приобретает ценность, раскрываются ее семантический и прагматический аспекты. В этом контексте можно говорить об относительном и абсолютном характере И. Относительный характер И. выражается в том, что какой-либо объект является источником И. всегда лишь в отношении к другому, строго определенному и взаимодействующему с ним объекту, который способен в данных конкретных условиях воспринять (извлечь) и использовать в своих целях эту И. Абсолютный же характер И. выражается в том, что нет таких материальных образований (объектов), которые не обладали бы таким свойством, как И. Это справедливо как в отношении открытых (взаимодействующих) объектов (систем), так и замкнутых (изолированных), хотя в отношении последних с известной степенью идеализации можно говорить как о потенциальной возможности их обладать И. Встав в один ряд с такими фундаментальными категориями, как материя и энергия, И. превратилась в необычайно широкое понятие и продолжает раскрываться все шире и глубже. В зависимости от области исследований И. имеет множество определений: обозначение содержания, полученного от внешнего мира в процессе приспособления к нему (Н.Винер); отрицание энтропии (Бриллюэн); коммуникация и связь, в процессе которой устраняется неопределенность (К.Шеннон); передача разнообразия (У.Эшби); мера сложности структур (А.Моль); вероятность выбора (Яглом). Каждое из этих определений раскрывает ту или иную грань многоаспектного понятия И. как меры неоднородности распределения материи и энергии в пространстве и времени и меры изменений, которыми сопровождаются все протекающие в мире процессы. И. как объект научного исследования и изучения предполагает выделение технических, семантических и прагматических аспектов. В техническом аспекте изучаются проблемы точности, надежности, скорости передачи сообщений, технических средств и методов построения каналов передачи сигналов, их помехозащищенности и др. В

семантическом аспекте исследования направлены на решение проблемы точности передачи смысла сообщений с помощью кодированных сигналов. Прагматический аспект исследования И. заключается в том, насколько ценным для потребителя является полученное сообщение с точки зрения влияния этого сообщения на последующее поведение потребителя. Идея, что И. можно рассматривать как нечто самостоятельное, возникла вместе с новой наукой - кибернетикой, доказавшей, что И. имеет непосредственное отношение к процессам управления и познания, обеспечивающим такие качества систем, как устойчивость и выживаемость. В кибернетической системе указанные два процесса оказываются тесно связанными. Действительно, для формирования оптимального поведения в среде своего обитания система должна постоянно приспосабливаться к непрерывно изменяющимся внешним условиям, исследуя, изучая и познавая эту среду путем сбора и обработки как внешней, так и своей внутренней И., в результате чего в системе формируется динамическая информационная модель внешнего мира. Поэтому необходимым условием любого процесса управления и/или познания, осуществляемом в живом организме, в технической системе или в человеческом обществе являются процессы сбора И., ее передачи, накопления, переработки и использования в процессах выработки управляющих воздействий для достижения целей управляемой системы. Кибернетика рассматривает взаимодействия системы со средой и систем между собой исключительно как информационные, в то время как другие науки те же взаимодействия могут исследовать в иных аспектах. Поэтому управление в кибернетических системах наиболее логично определяется именно через И.: как переход или перевод системы в одно из возможных для нее состояний, производимый либо самой системой, либо другой системой в результате получения и передачи И. Основная задача управления с точки зрения кибернетики - сохранение и накопление имеющейся и поступающей в систему И., что эквивалентно сохранению или повышению имеющейся организованности системы. Говоря о двуединстве процессов управления и познания, в кибернетических системах различают два вида И.: 1) структурная (или связанная) И., присущая всем объектам живой и неживой природы естественного и искусственного происхождения и возникающая как результат отбора, фиксации и закрепления в системе в форме определенных структурных изменений ее положительного опыта взаимодействия с внешней средой, т.е. благодаря и в результате целенаправленных управленческих процессов; 2) оперативная (или рабочая), циркулирующая между объектами материального мира и используемая в процессах управления в живой природе, технических системах и человеческом обществе. Важно отметить существование глубокой аналогии между процессами управления и познания. В основе обоих этих процессов лежат активное отражение и цикличность. В их структуре - по два контура обратной связи. В первом контуре циркулирует т.наз. оперативная И., возникающая как результат отклонения параметров системы от заданных под воздействием среды (система управления), или как результат проявления свойств исследуемого объекта под воздействием сигналов субъекта познания (система познания). Во втором контуре в результате семантической фильтрации информационных потоков первого контура происходит отбор и накопление полезной с точки зрения целевой функции И., превращение ее в структурную и тем самым формирование процесса саморазвития системы на структурном уровне. В системе управления появляются такие ее новые свойства, как обучение, адаптация, прогнозирование (упреждающее отражение), что несомненно повышает жизнеспособность системы. В системе познания выявляются закономерности исследуемого объекта, формулируются гипотезы, доказываются теоремы, создаются теории. И. как философская категория фиксирует не только всеобщие формы бытия, их связи и взаимообусловленность, но и является фактором развития от низшего к высшему в природе, обществе и

познании. В связи с этим различают три формы И., соответствующие трем физическим сущностям кибернетических, целенаправленных систем: биологическая И. внутри живых организмов и между ними, машинная И. внутри и между машинами и социальная И. в человеческих сообществах. При всем качественном различии в содержании и формах представления указанные виды информационных процессов изоморфны в структурном отношении, что является объективной предпосылкой создания искусственных информационных систем, реализующих функции памяти, обратной связи, имитации реальных физических, биологических, социальных и иных различных по своей природе процессов и явлений. Активная роль И. в возникновении и развитии новых форм движения и информационных структур, а также единство и взаимосвязь структурной и оперативной И. особенно четко проявились в двух переломных скачках развития материи - от неживой природы к жизни и от высших животных к человеку и к человеческому обществу. Последнее способствовало резкому повышению интенсивности оперативной И. и взаимообщению людей в процессе их трудовой деятельности. Появление множества новых взаимосвязей и взаимодействий привело к образованию новой метаструктуры - человеческого общества. По мере накопления в обществе различных видов И. невиданными темпами возрастает интенсивность ее потребления во всех сферах жизнедеятельности общества. Это приводит к дифференциации оперативной И. в обществе, к появлению таких ее видов, как социальная, научно-техническая, технологическая, статистическая, используемых в целенаправленной деятельности людей по созданию множества новых искусственных структур - орудий труда, машин, предметов быта, достижений наук, произведений искусств и т.п. - т.е. по формированию ноосферы. В связи с этим на первое место выдвигается содержательный аспект И., ее релевантность по отношению к деятельности людей. Именно содержательная, ценностная сторона первоначального формально-математического понятия И. позволила объединить понятия "знание" и "И." в новое единое фундаментальное понятие "информационный ресурс". И. стала превращаться в важнейший стратегический ресурс общества. С расширением использования информационного ресурса связывается переход общества в принципиально новую фазу своего развития - т.наз. "информационное общество", где возможно появление принципиально новых форм социальной активности индивида и целых социальных групп в форме социально-информационных технологий. Информационные технологии возникают как средство разрешения противоречия между накапливающимися во все возрастающих объемах знаниями, с одной стороны, и возможностями и масштабами их социального использования, с другой. Отсюда и двоякая роль информационных технологий: с одной стороны, это средство преобразования знаний в информационный ресурс общества, а с другой - это средство реализации социальных технологий и преобразования их в социально-информационные технологии, которые уже могут непосредственно использоваться людьми в системах государственного управления и общественного самоуправления. Изучением и развитием теории информационных технологий и ресурсов и их роли в интеллектуализации общества на современном этапе занимается относительно молодая наука информатика. Мировая практика подтверждает известное научное положение о том, что интенсификация информационных процессов, все более углубленная переработка И. и всестороннее использование информационных ресурсов в управлении повышает устойчивость, приспособляемость к меняющимся внешним условиям, живучесть и надежность индивида, общественных систем. Прямым следствием интенсификации информационных процессов является ускорение развития человеческого потенциала, повышение уровня образованности и информированности людей и через это - формирование все расширяющегося

социально, политически и экономически активного слоя населения. Таким образом, формирующиеся в обществе во все возрастающем объеме информационные ресурсы и ускоряющиеся темпы их потребления в системах управления всеми сферами жизнедеятельности общества с помощью социально-информационных технологий являются главными признаками информационного общества и ключевыми факторами оптимизации его развития.

О.И. Семенков

ИОАНН ДАМАСКИН (родовое имя Мансур, т.е. "победительный") (ок. 675 - до 750) - византийский богослов и философ, один из греческих отцов церкви, систематизатор идей греческой патристики. По происхождению сириец, провел всю жизнь в Дамасском халифате. Некоторое время - премьер-министр этого государства. Главное сочинение: "Источник знания" - компендиум философских и богословских знаний своего времени. В первой части этого трактата - "Диалектике" - излагаются логика и метафизика Аристотеля. Во второй части - "Об ересях вкратце" - предлагаются сведения о 103 ересях. В третьей части - "Точное изложение православной веры" - И.Д. изложил собственное понимание церковных догматов, высказав, в частности, мысль о подчиненном положении философии в отношении богословия. По мысли И.Д., "философия есть познание сущего, поскольку оно сущее, то есть познание природы сущего... Философия есть познание вещей божественных и человеческих, то есть видимых и невидимых... Философия есть помышление о смерти, как произвольной, так и естественной... Философия есть уподобление Богу... через мудрость, которая есть истинное познание блага; и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного; и через праведность, которая превышает меру справедливости... Философия есть любовь к мудрости; истинная же мудрость есть Бог... любовь к Богу есть истинная философия". Считается классиком применения античной школьной логики к систематизации церковного учения (Виндельбанд). Оппонент иконоборчества (сочинение "Против отвергающих святые иконы").

А.А. Грицанов

ИОАНН ДУНС СКОТ (Duns Scotus) (1265/1266-1308) - шотландский средневековый философ и теолог, представитель неортодоксальной ветви схоластики. В 16 лет вступил во францисканский монашеский орден. Судьба И.Д.С. тесно связана с обоими центрами развития средневековой схоластики - Оксфордским и Парижским университетами: окончил Оксфорд и преподавал там всю жизнь, по неоднократному приглашению Парижского (1302-1305) и Кельнского (1308) университетов преподавал во Франции и Германии. Теоретическими источниками авторского учения И.Д.С. могут считаться: августинианское направление теологии (нормативное для францисканского ордена традиционного толка); аристотелизм (абсолютно не характерный для традиционного францисканства, противостоящего доминиканскому ордену как цитадели перипатетизма, но вызывавший большой интерес у И.Д.С, знакомого не только с перипатетической теологией, но и непосредственно с переводами Аристотеля);

теологическая традиция Парижской школы, ориентированной на вербализм умозрения с сильным акцентом на формальном его аспекте; установки математически ориентированного естествознания, складывающегося в рамках Оксфордской школы Р. Гроссетеста. На базе взаимодействия этих достаточно разнородных, но дополняющих друг друга методологических парадигм складывается глубоко оригинальная философская концепция И.Д.С, который выступает основоположником традиции так называемого "нового францисканства" как рафинированно интеллектуального рационализма с интенцией на позитивное знание и логицизм - в противоположность "старой" францисканской традиции, фундированной апофатической теологией, августинианской парадигмой мистического богопознания и генетически восходящей к программному иррационализму исходного францисканства. Именно начиная с И.Д.С. новое францисканство конституируется в истории теологии как классическое и фиксируется в качестве такового культурной традицией (достаточно вспомнить олицетворяющего францисканство Вильгельма Баскервильского у такого тонкого медиевиста, как Эко). Основные сочинения: "Оксфордское сочинение" (изложение авторской концепции И.Д.С., оформленной как комментарий к текстам Петра Ломбардского), "О первом начале всех вещей", "Вопросы метафизики", а также глубоко оригинальные комментарии к логическим произведениям Аристотеля. Все произведения И.Д.С. написаны на латыни и отличаются богатейшим языком, предельной логической строгостью и глубоко оригинальным стилем. Титул "Тонкого Доктора" (кстати, наряду с титулом Алана Лилльского как "Универсального Доктора" наименее оценочный и наиболее семантичный в титулярной системе схоластики - ср. с титулами Фомы Аквинского и Бонавентуры: соответственно "Ангельский" и "Серафический Доктор") блестяще точно фиксирует ту особенность стиля И.Д.С, которая может быть обозначена как постоянное стремление к экспликации содержания любого используемого термина. И.Д.С, бесспорно, - философ понятий, виртуоз семантической нюансировки, скрупулезного выявления тончайших различий и едва уловимых смысловых оттенков. И если при непосредственном восприятии его работ это стремление к предельной ясности, провоцирующее введение в текст колоссального числа уточнений и дистинкций, делает их, на первый взгляд, громоздкими, а исходную (всегда детально продуманную и безукоризненно стройную) структуру рассуждения - неочевидной, то в свете развития категориального аппарата философии эта интенция на экспликацию содержания понятийных средств, чье значение, казалось бы, уже дисциплинарно установлено и прозрачно, должно быть заслуженно расценено как блистательное осуществление рефлексивной установки философского мышления (далеко не так часто реализуемой в рамках схоластики) - неоценимый интеллектуальный импульс, приводящий как к дифференциации и развитию логико-гносеологической терминологии, так и к обогащению философского языка в целом. Кроме того, задающийся этой установкой вектор движения философского мышления в сфере абстракции, теоретического моделирования понятийных систем позволяет И.Д.С. высказать многие прогностические идеи, значительно опережающие его время. Фундаментальным методом прояснения содержания понятий выступает у И.Д.С метод дистинкций (лат. distinctio - различение), основанный на логической операции выявления различий между сравниваемыми предметами. Эта поэтапная компаративная процедура предполагает последовательное выявление абстрактных различий разнородных предметов (типа материи и формы), затем выявление различных суждений об одном и том же предмете ("дистинкции разума") и, наконец, различение дифференцированных элементов и разнородных свойств "самой вещи". И.Д.С. вводит демаркацию дистинкций на "реальные", т.е. отнесенные к "телесным вещам" и имеющие под собой онтологическое основание в виде реальных различий

вещей между собой, и "формальные", т.е. отнесенные к "бестелесным субстанциям", которые сегодня были бы названы идеальными конструктами: Бог, душа и т.п. (например, различение ипостасей Божьих внутри Троицы). Однако любой дефинируемый объект получает свою определенность, только будучи пропущен через все этапы указанной процедуры, в результате чего возможна фиксация haecceitas ("этовости") объекта (категориальный аналог встречается в восточной философии: "жань" как свойство предмета быть им, а не иным, "самость" вещи). В результате применения этого метода И.Д.С. впервые в историко-философской традиции эксплицитно фиксируются содержательные различия между абстрактным и конкретным понятием, актуальной и потенциальной бесконечностью, внутренней и внешней формой, объектной и субъектной (т.е. привнесенной и имманентной) потенциями (видами активности) и мн.др. На базе этих дистинкций И.Д.С. вводятся в философский оборот многие ставшие ныне фундаментальными понятия. Например, такие, как "абстрактное (и, соответственно, конкретное) понятие", "актуальная (и потенциальная) бесконечность", "суппозиция", "интенциональность сознания" и др., вошедшие в категориальный аппарат не только классической, но и современной философии и науки. Еще в большей степени означенное обогащение семантики понятий в ходе процедуры дистинкций относится к таким традиционным категориям, как "материя" и "форма", в соотношении которых, казалось бы, не было тайны, ибо канон его понимания, оформленный уже в античности, не вызывал в теологии принципиальных дискуссий, за исключением чисто классификационных. Doctor Subtilis, однако, подвергает дистинкционной процедуре и элементы канона, задавая нетривиальные вопросы и усматривая оригинальную проблему там, где до сих пор было общее место: "У материи и формы совершенно разные основания бытия, и они изначально различны между собой. Как же в таком случае два разных и изначально различных начала могут составить нечто безусловно единое? Я говорю, что, чем более какие-то вещи бывают разными и несходными по своей форме, тем более они расположены к образованию самого по себе единого, ибо при таком составлении требуется не подобие по природе, а соответствующее соотношение, которое может быть между изначально различными вещами". Такой подход позволяет И.Д.С. переосмыслить традиционную парадигму оформления пассивной материи со стороны активной формы (идеи, эйдоса) с позиций своего рода интеракционизма: "если бы форма имела то же основание, что и материя, она не стремилась бы к тому, чтобы давать себе бытие. И если бы материя имела то же основание, что и форма, она не стремилась бы к тому, чтобы получить для себя бытие". В рамках такого подхода И.Д.С. формулируются многие значимые для философской традиции и глубоко прогностичные идеи: о неизоморфном соотношении определенного объекта и соответствующей формы: "формализм" (formalitas) объекта вариативен и одна и та же вещь может пребывать в разных формах (ср. с канонической доктриной субстанциальных форм Фомы Аквинского или концепцией "конечного числа форм" Бонавентуры); о нетождественности материальности и телесности: согласно И.Д.С, все сущее (за исключением Бога) материально, но далеко не все телесно (ср. с актуализацией данной проблемы в связи с открытиями естествознания рубежа 19-20 вв. и - в этой связи - знаменитый "кризис физики"); о предвосхищающей спинозовский принцип causa sui самопричинности субстанции как "предела творения": материя "есть само по себе единое начало природы", "сама по себе причина"; о внутренней активности (потенциале актуализации) материи: "тот, кто усматривает материю только в объектной, а не в субъектной потенции, отвергает все учение... о материи"; о двойственном характере объективации материи, вытекающем из классификации материи на "перво-первую" (primo prima), т.е. неоформленную субстанцию, "второ-первую" (secundo prima), т.е. оформленную в предметы природы, изучаемые

натурфилософией, и "третье-первую" (tetrio prima), т.е. объективированную в созданных человеком и не возникающих спонтанно вне его усилия вещей как предмета изучения механики, - что предвосхищает введение в философский оборот идеи предметного мира цивилизации как материального, но зависящего в своем возникновении от человеческого сознания (в рамках философии техники). Однако проблема соотношения материи и формы далеко не исчерпывает собою концепцию бытия И.Д.С. Столь же глубокие идеи были высказаны им относительно актуального и потенциального бытия, что существенно продвинуло философскую традицию в осмыслении таких феноменов, как часть и целое, возможность и действительность, сущность и существование. Так, холизм И.Д.С. выходит за рамки простой констатации примата целого над частями, но вводит понятие целостности, весьма близкое по своему содержанию идее системности объекта: "белая доска есть истинно целое лишь в некотором отношении, так же как куча камней не есть собственно целое, но множество частей или камней. Доска же есть нечто само по себе целое и возникает как целое сама по себе, будучи сама по себе единой, сколько бы форм не содержалось в таком самом по себе едином". Целостность, таким образом, есть "некое целое, обладающее реально отдельными частями, которые поистине образуют само по себе единое". Фундаментальному для схоластики тезису о несовпадении применительно к любому природному объекту сущности и существования И.Д.С. противопоставляет мысль об их полном совпадении, ибо сформулированный применительно к Богу тезис о совпадении сущности и существования правомерен для любого объекта, поскольку существование потенциально содержится в сущности (как актуализация в субстанции) и потому не требует осуществления своего существования как особого акта. Проблема возможности и действительности фундирована у И.Д.С. оригинальной волюнтаристской концепцией свободы воли Бога: если согласно перипатетическому направлению теологии (томизм и аверроизм), деяния Божьи совершаются на основе Божественного разума, то классическая традиция августинизма полагает их совершающимися на основе его свободной воли. Ориентируясь как францисканец на августинизм, И.Д.С. дает ему, тем не менее, глубоко оригинальную и неожиданную трактовку: актуальная бесконечность Божественной природы требует потенциальной бесконечности своей воли, а потому свобода воли Бога подчиняет себе Божественный разум и Бог творит мир не в соответствии с неким исходным каноном разумности, а в акте абсолютно свободного волеизъявления. Этот волюнтаризм и индетерминизм означают, что он может создать иной мир с принципиально иными законами (в частности, И.Д.С. рассматривает гипотетическую модель мира, в которой Богом не была бы заложена "способность материи мыслить" и "разумная душа, которая есть предел творения"). Таким образом, действительность мира - лишь одна (реализовавшаяся) из многочисленных возможностей Божественного творения, и наш мир - не более, чем игра случая в проявлениях Божественной воли. В философии И.Д.С. в ригористическом контексте схоластики актуализируется сформулированный античной философией в демократичных условиях интеллектуального плюрализма принцип исономии: "не более так, чем иначе". В этой связи в концепции И.Д.С. значительное внимание отводится феномену случайности; И.Д.С. сравнивает бытие с древом, корнями которого является материя primo prima, ветвящимся стволом - оформленные объекты в процессе их изменения, а листва кроны - "многообразные случайности". Интересные результаты дает проекция этого подхода на сферу морали, в рамках которой свобода Божественной воли оборачивается нравственным декретализмом: Бог задает те или иные моральные ценности не в соответствии с известным ему абсолютным добром, напротив - человек должен считать добром то, что вытекает из нравственных ценностей, сотворенных Богом в

ничем не детерминированном и ничем не фундированном акте волеизъявления (адекватная применительно к любому другому субъекту волеизъявления формулировка "как Бог на душу положит" в данном случае выглядит как предел жесткого детерминизма). Будучи апплицированной на человека, такая позиция акцентирования воли означает презумпцию ее автономии не только по отношению к ригористическим нормативам, но и по отношению к разуму как таковому: свобода, составляющая глубинную сущность человека, только тогда свобода, когда реализуется в ничем не детерминированном волеизъявлении. Волюнтаризм в интерпретации человека дополняется у И.Д.С. остро артикулированным индивидуализмом, фундированным вытекающей из дистинктивной парадигмы презумпцией возможности обнаружения у любых двух объектов разъединяющего (или индивидуализирующего) их признака. Исходя из характерной для средневекового реализма установки на выявление в онтологической сфере прямых изоморфных коррелятов субъект-предикатной структуре высказывания, И.Д.С. делает акцент не на предикатах (универсалиях), а на субъектах (индивидах). Важнейшим основоположением философии, по И.Д.С, должно быть признание того, что в сфере бытия наличное существование может принадлежать только индивидуальному бытию. Реальны, таким образом, только индивиды, а общие понятия (в отличие от понятий-предикатов) не имеют онтологического статуса и суть не более, как имена. (В данном контексте очевидно, что глубоко оригинальная концепция И.Д.С. необыкновенно сложно интерпретируется с точки зрения стандартных схоластических дихотомий типа "реализм - номинализм", выходя далеко за рамки фундирующих их оппозиций.) В свете сказанного индивид рассматривается И.Д.С. в качестве носителя набора свойств: как родовых (общих), так и видовых (единичных), однако сам по себе индивид существует лишь как неповторимая их комбинация, образующая формально неразрывное и содержательно уникальное единство - haecceitas ("этовость"). Индивид, таким образом, ни всеобщ, ни единичен, но единственно реален как совокупность всеобщих и единичных свойств; "возникает не белизна, а белая доска... как целое само по себе" (ср. с гегелевским тезисом о реальности отдельного как носителя единичных, особенных и всеобщих свойств). Вместе с тем haecceitas как единство "по числу" любого индивидуального существования дополняется его quidditas ("чтойностью"), т.е. единством "по природе", роднящим его с другими элементами того или иного множества. И если haecceitas - одна, то quiddditas может быть сколь угодно много в зависимости от системы отсчета (родового признака множества). Заданный контекст инспирирует нетривиальную постановку гносеологических вопросов в учении И.Д.С. Рационалистский дедуктивизм И.Д.С. (по его формулировке, познание должно двигаться от причин к следствиям, а не наоборот), тем не менее, покоится на исходном фундаменте специфического нулевого (или снятого) сенсуализма: интеллект не может непосредственно прозревать истину (и в этом отношении откровение для И.Д.С. вообще - не когнитивный акт), но должен быть приведен в действие соприкосновением с реальными индивидуальными объектами (ср. феномен аффицирования в гносеологии Канта). Однако в свою очередь, этот исходный эмпиризм не только допускает, но и предполагает априорное (внечувственное и сверхрациональное) интуитивное схватывание индивидуального существования вещи - помимо ее сущности (в этом отношении интуитивный образ (species) у И.Д.С, будучи терминологически прямой латинской калькой платоновского эйдоса, радикально альтернативен ему по содержанию). В обрисованном контексте И.Д.С. оформляется тезис о цели познания как познании индивидуального существования ("этовости" в противовес "чтойности"), что предвосхищает обоснование баденской школой неокантианства специфики гуманитарного познания как ориентированного не на генерализирующие обобщения,

предполагающие формулировку универсально-общего закона (номотетика), но на фиксацию неповторимых характеристик объекта (см. идиографический метод Виндельбанда, модель "индивидуализирующего образования понятий" Риккерта). Принципиальная возможность самого познавательного процесса зиждется, по И.Д.С, на своего рода интеракционизме субъекта и объекта; знание не рождается ни в пассивном восприятии, ни в самодостаточной ментальной активности субъекта, но складывается из того, что, с одной стороны, "идет от объекта", и, с другой - из атрибутивной для субъекта встречной "интенциональности сознания". Однако если материальные объекты, согласно И.Д.С, познаваемы, то субстанциальная материя и "разумная душа, которая не может быть внутренней степенью материи", выступающие как экстремумы природы ("пределы творения"), в качестве таковых не могут быть постигнуты до конца: "материя в сущности своей и сама по себе познаваема, но не нами". Мы же "видим, одну новую форму вслед за другой, так как видим новое действие, которое выявляет новую форму. Стало быть, субъект превращения остается общим, и это есть материя. Из этого, однако, не следует, что она познаваема по аналогии с формой; следовательно, она не познаваема и иным способом, в себе или сама по себе". И в любом случае, полученное знание не выступает для человека регулятивом его поступков, - таковым регулятивом является свобода воли, постулирующая индетерминиро-ванное желание, и разум со всем своим знанием лишь обеспечивает ей возможность выбора. Концепция И.Д.С. при всей своей неортодоксальности, была высоко оценена в рамках схоластики (титул Доктора причислял своего носителя к Учителям Церкви). Идеи И.Д.С. легли в основу такого направления схоластической мысли, как скотизм, чем, однако, далеко не исчерпывается роль философии И.Д.С. в историко-философской традиции. Учение И.Д.С. являет собой глубоко оригинальную и намного опережающую свое время концепцию, скрупулезно выстроенную по всем правилам схоластического теоретизирования и задающую изнутри канона семантические векторы, выходящие далеко за пределы схоластической проблематики и инспирирующие впоследствии многие аспекты таких философских направлений, как: волюнтаризм с его презумпцией индетерминистской свободы воли; аксиологическая система персонализма, трактующая индивидуальную личность в качестве максимальной земной ценности; парадигмаль-ная установка экзистенциализма на различение сущности и существования; фундированная идеей интенциональности сознания философская феноменология; культивирующий идиографический метод историцизм и др.

М.А. Можейко

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА (810-877/887) - средневековый философ. Родился, по всей видимости, в Ирландии. Около 840 приезжает во Францию по приглашению епископа Гинкмара. Своим ученым дарованием И.С.Э. привлек внимание французского короля Карла Лысого. При дворцовой школе короля И.С.Э. переводит на латинский язык Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также комментарии к нему Максима Исповедника и трактат Григория Нисского "О творении человека". Был знаком с сочинениями Боэция, с "Категориями" Аристотеля и частично с некоторыми диалогами Платона. Мистический монизм и почти пантеистическая онтология у Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на И.С.Э. Хотя И.С.Э. не знал и не читал Плотина, та мысль о мире и о Боге у Ареопагита, с которой И.С.Э. столкнулся, была в своей основе пропитана неоплатонизмом. Это заставило его

пересмотреть многие положения в ортодоксальном христианстве. В 865 он пишет свой главный трактат "О разделении природы", где уже излагает свои мысли в духе неоплатонизма. Философ отказывается разделить мнение ортодоксов о том, что Откровение выше разума. И.С.Э. не оспаривает идею о том, что Библия христиан инспирирована Богом и задача мудреца найти тайный смысл в св. Писании, но в любом случае, разум выше веры и авторитета св. Отцов. Если Откровения учит одному, а разум - другому, то философ должен доверять больше разуму. Ибо только так у И.С.Э. божественный свет Откровения находит самого себя в человеке. Теология не отделяется от философии, но рационализируется в ней. В области онтологии И.С.Э. приходит к пантеизму. Он начинает с того, что выясняет, какое отношение имеет Бог к миру, разделяя его природу на модусы бытия. Первый - это модус первой природы: не тварной, но творящей. Природа Бога тут апофатична. Он - сущность всякой вещи, Первый и Последний, здесь можно больше сказать о том, кем он не является. Вторая природа сотворенная и творящая. Это Логос, Разум Отца, который непрерывно созидает миры. Третья природа - сотворенная, но не творящая. Это эмпирический мир вещей. Четвертая природа - нетворящая и несотворенная. Это чистое безотносительное бытие, которое превыше человеческого ума. За свой пантеизм И.С.Э. дважды был официально осужден апостольской столицей. В 1050 - папой Львом IX, а в 1225 - Гонорием III.

И.А. Нестеровым

ИРОНИЯ (греч. eironeia - притворство) - металогическая фигура скрытого смысла текста, построенная на основании расхождения смысла как объективно наличного и смысла как замысла. Выступает в качестве скрытой насмешки, чем отличается от сатиры и пародии с их эксплицитно идентифицированным статусом. Фигура И. является семантически амбивалентной: с одной стороны, она есть высмеивание и в этом отношении профанация некой реальности, основанная на сомнении в ее истинности или даже предполагающей неистинность этой реальности, с другой же - И. есть как бы проба этой реальности на прочность, оставляющая надежду на ее возможность или - при уверенности в обратном - основанная на сожалении об отсутствии таковой ("горькая И."). Но в любом случае она предполагает метауровень осмысления ситуации задействованным в ней субъектом И. Первым культурным прецендентом И. являются трикстерные мифы как элемент мифов о культурном герое. Если последний выступает средоточием сакральных сил созидания (участие в мироустройстве, победа над хтоническими чудовищами, добывание для людей цивилизационных благ), то трикстер (как правило, брат - как Эпиметей у Прометея - или, чаще, брат-близнец), будучи фактически изоморфным культурному герою по своему креативному потенциалу, мыслится как отрицательная персонификация (например, создает смерть и т.п.). В близнечном соотношении сакрального культурного героя и трикстера находит свое проявление рефлексивность И. как ее атрибутивная характеристика; характерная для И. конгруэнтность серьезности и насмешки проявляется в мифе как одновременно сакральная и профанная природа трикстера, который может быть и бывает одновременно и демоничным, и комичным, проявляя себя то как воплощение мирового зла, то как озорник с плутовскими наклонностями. В ставшем виде И. конституируется в античной культуре в качестве сознательного риторического приема, заключающегося в том, чтобы "говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, т.е. называть вещи противоположными именами" (псевдоаристотелевская "Риторика к Александру"), что задает в

исторической перспективе традицию И. как жанра (Лукиан, Эразм Роттердамский, Свифт и др.). Собственно философское понимание И. практически культивируется Сократом в его парадоксальной фигуре имитации незнания ради достижения знания, рефлексивно осмысливается Платоном, выступая как методологический прием познания истины посредством движения сквозь выявляемую противоречивость понятий и фундируя собой традицию понятийной диалектики вплоть до 19 в. Параллельно этой традиции в культуре оформляется понимание И. как универсального принципа мышления и творчества (немецкий романтизм и, прежде всего, Шлегель, А.Мюллер, К.-В.-Ф.Зольгер). "Романтическая И." как последовательное снятие в творчестве ограничений и имманентных границ духа выступает, вместе с тем, и выражением сути бытия. Именно И. позволяет человеку обрести утраченную универсальность и вернуть ее бытию посредством снятия условных типовых разграничений критического и поэтического, античного и современного и т.п.: "в И. все должно быть шуткой и все должно быть всерьез, все простодушно откровенным и все глубоко притворным" (Ф.Шлегель). Этой позиции исторически противостоит ортодоксальная (по отношению к "сократической И.") позиция Гегеля, выступившего с резкой критикой романтизма как центрирующего И. сугубо в сфере искусства - вне аппликации отношения И. на онтологию, ибо, по оценке Гегеля, "романтическая И." оборачивается "концентрацией "Я" в себе, для которой распались все узы и которая может жить лишь в блаженном наслаждении собой". В неоромантическом символизме И. выступает приемом деструкции иллюзии совпадения объекта с идеалом. Аналогично, Кьеркегор в своей докторской диссертации "О понятии И." определяет сущность сократической И. как отрицание наличного порядка вещей на основании его несоответствия идеям. Экстраполяция такого понимания И. на самооценку искусства фундирует позицию Ортеги-и-Гассета, объясняющего тот факт, что искусство в условиях 20 в. "продолжает быть искусством", его самоиронией, в рамках которой "самоотрицание чудотворным образом приносит... сохранение и триумф". В снятом виде эта парадигма лежит в основании кубистского отрицания объекта как визуально данного - в пользу самой идеи этого объекта как идеального (в оценочном смысле). Центральный статус феномен И. обретает в философии постмодерна, фундированного идеей невозможности ни первозданности в онтологическом, ни оригинальности в творческом смыслах (см. Постмодернистская чувствительность, Переоткрытие времени). Однако позитивный потенциал постмодерна как раз и заключается в конструировании им способа бытия в условиях культурно-символической вторичности означивания: "ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть - иронично, без наивности" (Эко). Глубокая серьезность модернизма, сделавшего своим знаменем требование "надо называть вещи своими именами" (Л.Арагон), сменяется в постмодерне ренессансом античного лозунга И. - "называть вещи противоположными именами". Эко сравнивает культурную ситуацию постмодерна с ситуацией объяснения в любви утонченного интеллектуала просвещенной даме: "он знает, что не может сказать: "Я безумно тебя люблю", потому что он знает, что она знает (и она знает, что он знает), что это уже написал Лиала. И все же выход есть. Он может сказать: "Как сказал бы Лиала, я безумно тебя люблю". Вот так, обойдя ложную невинность и четко сказав, что невинного разговора уже больше не получится, он в то же время сказал даме все, что хотел, что любит ее и что любит во времена утраченной невинности. Если дама поддержит игру, она поймет это как признание в любви... Оба принимают вызов прошлого, уже кем-то сказанного, чего уже нельзя уничтожить. Оба будут сознательно и с удовольствием играть в иронию. Но оба смогут еще раз поговорить о любви" (Эко). Символом постмодернистской И. (как и культурной парадигмы постмодерна в

целом) являются кавычки, задающие многослойную глубину прочтения текста, реально существующего как феномен интертекстуальности (см. Интертекстуальность): ставятся кавычки реально или подразумеваются автором, узнает или не узнает читатель цитируемый источник, насколько поймет он И. автора и как выстроит свое ироничное отношение к тексту, - все это задает в постмодерне безграничную свободу языковых игр в поле культурных смыслов (см. Языковые игры). - Место оригинального произведения занимает конструкция (см. Конструкция) "текст может быть собой только в своих несходствах" (Р.Барт). Исходным и важнейшим условием возможности творчества выступает в постмодернистской системе отсчета И., проявляющаяся в многоуровневости глубины символического кодирования текста: "метарассказ" у Джеймисона, "двойное кодирование" у Ч.Дженкса, "И., метаречевая игра, пересказ в квадрате" - Эко (см. Нарра-тив, Автокоммуникация). Однако подлинная глубина постмодернистской И. открывается на уровне ее самоиронии: пародист "пародирует сам себя в акте пародии" (И.Хассан). Фактически эквивалентный И. смысл имеет в этом плане процедура трансгрессии как "выхода за пределы", игры знаками социальности вне социальности у Бланшо. Вместе с тем, тотальность И. (как тотальность семиотизма) позволяет культуре постмодерна - пусть эфемерным пунктиром - наметить вектор неироничного и вне-знакового выхода к себе самому и к объекту как таковому, ибо сквозь "смерть субъекта" (Барт) и "украденный объект" (Ван ден Хевель), растворяющие субъекта в ироничных ликах масок и феерически рассыпающие объект на веер культурно-интерпретационных матриц восприятия (см. Интерпретация, Экспериментация), - как Феникс сквозь собственный пепел, прокладывает себе дорогу подлинная подлинность и одного, и другого. (Собственно, уже в рамках романтизма И. была понята как "форма указания на бесконечность": только тот, по Шлегелю, может быть ироничен, в ком "возросло и созрело мироздание".) Идея "изнашивания маски" (Джеймисон) может быть отнесена и к самой стилистике пастиш, конституируя самотождественность субъекта не как тождественность определенной маске, равную, в сущности, спрятанности за ней, а как стоящую за множеством масок самость, интегрирующую это множество воедино и открывающуюся в нем как отличном от других. Аналогично, идея Эко о возможности сквозь арабеск культурных значений, утративших в своем плюрализме изначальную сакральность несомненной единственности и претензии на репрезентацию сущности, увидеть объект как таковой - "ню" сквозь ворох костюмных идентификаций. Условием возможности такой перспективы является свобода как свобода интерпретации и наррации (см. Нарратив). Однако именно И. является основой свободы как отказа от диктата "метанарраций" (Лиотар). В либеральном иронизме Рорти, восходящем к тем же истокам, что и критическая традиция Франкфуртской школы, И. понимается в широком социокультурном контексте, выступая программой "переописания либерализма как надежды", что культура в целом может быть "поэтизирована" больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть "рационализирована" или "сциентизирована". Игра, являясь механизмом осуществления И., выступает как та форма отношения к миру, которая позволяет, по Рорти, избежать абсолютизации одной из версий возможного опыта и задает реальное пространство свободы. Подлинным "иронистом" выступает для Рорти тот, кто осознает относительность своего языка и своего дискурса и потому открыт для коммуникации в другом языке и взаимодействии с другим дискурсом, что только и дает социуму надежду на преодоление жестокости и прорыва к подлинной свободе. В целом, применительно к концу второго тысячелетия, фигура И. становится знамением времени: по оценке Ортеги-и-Гассета, "очень сомнительно, что современного молодого человека может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии". Вместе с тем, по

мысли Г.Бёлля, в современных условиях "предельного нравственного выбора" И. уже "не дает алиби", а потому конституируется как своего рода "ироническая терпимость" (см. Рорти, Свобода).

М.А. Можейко

ИРОНИЯ ИСТОРИИ - термин философии истории, фиксирующий феномен радикального несовпадения целей человеческих усилий в социальной сфере и полученного результата. В качестве философской категории с эксплицитным содержанием впервые был использован Гегелем, трактующим И.И. как основанную на "хитрости мирового разума". С ограниченной аппликацией на опыт буржуазных революций данный термин использовался в марксизме: "Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, - что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали не многие исторические деятели" (Энгельс). В качестве фундаментального термина И.И. выступает в философской концепции Р.Нибура (1892-1971), выдвинувшего в рамках такого направления, как диалектическая теология, оригинальную версию социального фатализма. В работах "Вера и история" (1949), "Ирония американской истории" (1952) и др. Нибур строит концепцию человеческой эволюции (как в онто-, так и в филогенетическом плане) как параллельно и поступательно осуществляющихся процессов освобождения человека от зависимости по отношению к природе и росте его зависимости по отношению к истории. Последняя понимается Нибуром в классическом провиденциалистском ключе - как реализуемая по логике "ожидания царства Божьего", не подвластной рациональному прочтению и не допускающей прогнозирования как такового. И.И. заключается, по Нибуру, даже не в том, что провиденциалистский идеал оказывается спекулятивным конструктом, онтологически укорененным в будущее и задающим историю в качестве принципиально ассимптотического вектора. И.И. - это ирония в подлинном смысле этого слова: интеллектуально-культурное развитие человечества провоцирует оформление в его самосознании иллюзий собственной свободы и возможности социального целеполагания. Однако, выстраивая свои стратегические программы социальных действий и реализуя их в соответствии с кажущейся ему истинной моделью социального бытия, человек в принципе и изначально не способен постичь многовалентное взаимодействие исторических связей, апплицирую-щихся друг на друга, и учесть игру исторических случайностей. В силу этого человек в итоге всегда остается ни с чем, получая результат, в лучшем случае, никак не соотносимый со сформулированными исходными целями, если не противоположный им. Глубинная И.И. заключается, таким образом, в том, что, наделив человека способностью целеполагания и дав ему возможность ее применения, история изначально отказывает ему в возможности реализации своих целей.

М.А. Можейко

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. irrationalis - бессознательное, неразумное) - философские течения, провозглашающие примат неразумного начала и делающие его основной характеристикой как самого мира, так и его миропонимания. В противоположность философской классике, выдвинувшей на первое место разум и рациональность и поставившей в качестве основной своей цели выявление внутренней логики развития этой рациональности, постклассическая философия знаменует собой отказ от признания разумных оснований действительности и выдвижение на первый план иррационального момента. Это не означает, однако, полного отрицания как рационального вообще, так и возможностей разума в процессе познания, - речь идет о своего рода изменении в расстановке акцентов, когда место и роль этих двух все пронизывающих антропологических и исторических констант (рационального и иррационального) радикально пересматриваются. Начиная с Нового времени (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и особенно с эпохи Просвещения классическая философия в своих итогах стала отождествлять мир с разумностью как таковой, очищая разум от всего иррационального, отодвигая последнее в сферу запредельного и недействительного. Хотя все это не могло в то же время не вызывать определенного рода реакции, имеющей своим главным мотивом стремление противопоставить разуму своеобразно истолковываемые силы самой жизни (как непосредственного, стихийного, в принципе нерационализируемого феномена). Такие иррациональные по своей сути тенденции пробивались сквозь глубоко рациональные по форме философские учения, не являя собой, однако, четкого системного оформления и не оказывая существенного влияния на общий пафос эпохи (Руссо с его идеями возврата к природе как к тому, что "можно вкушать и наслаждаться, не познавая и не объясняя"; Гете с его восторженностью перед красотой непосредственного воззрения и стихией чувств; Шлегель и др. немецкие романтики с их призывом к отказу от блужданий в "пустом пространстве абсолютной мысли"). Однако взгляды этих мыслителей во многом оказываются расположены еще в пределах классического (т.е. рационалистического) типа философствования, ибо главной задачей в данном случае оставалось стремление гармонизировать, примирить глубоко родственные по сути, хотя в то же время и различные, элементы человеческого познания - разум и рассудок с волей, эмоциями, фантазией и др. иррациональными моментами. Своего рода реакцией на излишнюю рассудочность классической (и особенно немецкой идеалистической) философии представляли собой "философия чувства и веры" Якоби, "философия откровения" позднего Шеллинга, не говоря уже о волюнтаризме Шопенгауэра, "философии бессознательного" Э. Гартмана и учении Кьеркегора. Т.обр., несмотря на то, что иррационалистические тенденции можно проследить на протяжении длительного развития философии, сам термин "И.", строго говоря, относят все же к тем философским направлениям, которые складываются в конце 19 - начале 20 в. В эту эпоху иррационалистические умонастроения приобретают особое распространение в связи с обострением кризисных симптомов развития самого общества. Более чем когда-либо ранее начинает проявлять себя иррациональность социальной действительности, осознание которой приводит к радикальной внутрифилософской переориентации. Появляется так называемый кризисное сознание, резко восстающее против традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной силы в лице науки как квинтэссенции разума. Наступает эпоха глубоко иррациональных мироощущений, когда иррациональность общества начинает во многом ассоциироваться и интерпретироваться через аналогичные свойства самой человеческой природы. Отсюда - радикальный протест против панлогического усечения и упрощения мира. В имманентно-философском плане акцент был сделан по линии решительного преодоления рационализма предшествующей философии

за счет выдвижения на первый план иррационального момента и подчинения ему рационального. Особенно ярко иррационалистическая философия была представлена в это время философией жизни - Дильтей, Шпенглер, Бергсон (а еще раньше - Ницше). Разуму было отведено чисто утилитарное место в познании и, более того, само иррациональное было четко тематизировано и проблематизировано, благодаря чему был расширен и обоснован по сути новый предмет философской рефлексии в виде интуитивного, до- или внетеоретического знания, а сама философия из мышления о мире в понятиях превратилась в понимание (или интуитивное восприятие) в принципе непознаваемой силами одного только разума действительности. Последующее развитие иррационалистических философских течений связано главным образом с феноменологией, экзистенциализмом и некоторыми разновидностями неопозитивизма. К концу 1950-х в противовес прежним иррационалистическим мотивам широкое распространение получают тенденции, связанные с рационализацией иррационального и внерационального, т.е. включением в познание того, что ранее полагалось в качестве принципиально непознаваемого. Это движение оказывается связано главным образом со структурализмом, занятым по преимуществу исследованием различного рода объективных проявлений социальной обусловленности сознания и человеческого поведения. Речь идет об экспликации бессознательных структур социальности и дискурсивной фиксации этих структур через уподобление их языковым комплексам и механизмам и их последующем анализе с помощью различного рода лингвистических методик и методологий: начиная с использования некоторых приемов структурной лингвистики и теории информации в анализе первобытного мифологического мышления как коллективного бессознательного Леви-Стросом; в "Истории безумия" Фуко; в анализе "закономерно упорядоченного бессознательного" Лака-ном и др.

Т.Г. Румянцева

ИСКУССТВЕННОЕ и ЕСТЕСТВЕННОЕ - категории, указывающие на разные модусы существования объектов деятельности и культуры и задающие принцип дуализма в отношении них. В соответствии с ним системы деятельности (а также языка, культуры и мышления) должны рассматриваться как результат взаимодействия и склейки двух принципиально разных механизмов: искусственного механизма, регулируемого целями и сознательно используемыми нормами, соответственно выражаемого в телеологических терминах: целей, проектов, норм, техники; и естественного механизма, описываемого в терминах объективированных явлений, спонтанных процессов, средовых условий, и фиксируемого с помощью феноменальных описаний, моделей, законов и закономерностей. В таком явном виде принцип И.иЕ. был сформулирован Г.П.Щедровицким как один из принципов системодеятельностной онтологии. Все организованности культуры и деятельности в рамках такого подхода полагаются кентавр-системами или искусственно-естественными образованиями. В силу этого они не могут быть описаны в онтологически однородных терминах и требуют привлечения по меньшей мере бинарных, дуалистических схем. Это предположение радикально проблематизирует и ограничивает применение естественно-научной методологии в социально-гуманитарной сфере. Соотношение И.иЕ. в человеческой деятельности, культуре, мышлении, языке оказывается "пробным камнем" новых методологических подходов. Новая эпистемическая ситуация связана с тем, что объектом

исследовательского внимания становятся уже не чисто природные явления в их сопоставлении с человеческой техникой и культурой, а вторичные процессы оестествления и оискусствления (артификации) в рамках самой деятельности. Речь может идти о таких совершенно различных феноменах как массовое сознание, человеко-машинные системы или развивающее обучение. В новой системе координат проблематизируются или получают новую интерпретацию категории исторически различных культурных парадигм: "космос" и "таксис", "тварное" и "нерукотворное", "природа" и "свобода", "инстинкт" и "разум" и др. Расширенное толкование категорий И.иЕ., по сравнению с традиционными оппозициями типа "природа - культура", "инстинкт - разум", получило распространение в различных подходах. Например, Хайек, разрабатывая эволюционную теорию морали, расширяет употребление категории Е. на процесс культурной эволюции, подчеркивая тем самым его спонтанность и независимость от сознательных намерений отдельных индивидов. Поппер, напротив, выдвигает на передний план И. характер культурных и моральных норм. И это неслучайно: в книге "Открытое общество и его враги" Поппер стремится построить не объяснительную теорию эволюционного толка, а скорее сформулировать некоторые принципы социальной инженерии. Фигуре все объясняющего историциста он противопоставляет фигуру социального технолога. Нормы культуры поддаются оценке и за них люди могут нести ответственность - именно этот аспект важен с позиций социальной инженерии, хотя Попперу приходится оговаривать, что нормы не являются результатом произвольной конвенции или целиком продуктами разума. Таким образом он расширяет употребление категории И. Хотя подходы Поппера и Хайека имеют много общего, тем не менее столь разная категориальная фиксация норм культуры весьма показательна. Граница между И.иЕ. внутри самой культуры и деятельности оказывается не субстанциональной, абсолютной, но каким-то образом зависящей от самоопределения исследователя и способа выделения объекта. Интерпретация соотношения категорий И.иЕ. исторична. Соответствующая проблематика неоднократно меняла свои тематические контексты. Вычленяются онтологические, логические, эпистемологические, семиотические, антропологические аспекты проблемы И.иЕ. Несмотря на разнообразие, их объединяет одно: понимание того, что традиционные формы отношений между И.иЕ., заданные прошлыми культурными парадигмами (античность, средневековье, Новое время, эпоха Просвещения) неадекватны новой социокультурной реальности. Как соотносятся между собой сознательные действия отдельных субъектов, реализующих те или иные нормативные (целевые, проектные и т.д.) представления и берущих ответственность за их реализацию, и "естественный" ход истории, определяемый сложившимися материальными и социокультурными условиями? - так можно сформулировать историко-философскую постановку проблемы И.иЕ. По-существу, эта проблема была поставлена уже Марксом в его рассуждениях о естественно-историческом процессе. Хотя предложенное решение не может быть признано удовлетворительным, чем собственно и была вызвана последующая критика Поппера. Общее решение, предложенное в 20 в., казалось бы просто - нужно установить онтологическую двойственность систем и организованностей деятельности как искусственно-естественных образований (Г.П.Щедровицкий), или, как писал Поппер, установить дуализм фактов и норм, т.е. взаимную независимость феноменальных и нормативных описаний. Наибольшее распространение и проработку получила, однако, чисто логическая сторона проблемы И.иЕ., выраженная в так называемом "принципе Юма": невозможно с помощью одной логики перейти от утверждений со связкой "есть" к утверждениям со связкой "должен". Но не меньшее значение имеет онтологическая и методологическая стороны вопроса. То, что жестко противопоставляется в логике, в онтологии должно

быть связано в рамках единого системного представления объекта - деятельности, языка, мышления. И методологическая постановка: каковы способы и формы организации объектов нашей деятельности как искусственно-естественных систем. Этот вопрос становится ключевым в сфере оргуправления, где именно определение баланса между контролируемыми естественными процессами и искусственными воздействиями на систему составляет главную проблему. Практическая реализация принципа И.иЕ. в деятельности означает, что субъект должен всякий раз заново производить самоопределение по отношению к ситуации деятельности, выделяя в ней "Е." и "И." компоненты. Ничто в деятельности не является "Е." или "И." самим по себе, оно становится им в зависимости от позиции, занимаемой субъектом в деятельности. Наиболее артикулированную и технически отработанную форму этот принцип получил в СМД-методологии. Здесь категории И.иЕ. употребляются не только в общей объяснительной функции, но и как: 1) конструктивные элементы ряда онтологических схем, 2) методологическое средство анализа конкретных систем деятельности, 3) реальный принцип самоопределения в деятельности по отношению к ее материалу и предмету, дающий основания для проявления активности (введения и инициирования факторов, проявления свободы и творчества) и пассивности (принятия данности, учета факторов и условий, следования законам). Исходя из квалификации систем деятельности в категориях И.иЕ. определяется форма выражения этих систем в языке: искусственная сторона выражается в терминах норм, проектов, целей, а естественная - в терминах законов, описаний и моделей.

А.Ю. Бабайцев

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ - метафорическое понятие для обозначения системы созданных людьми средств, воспроизводящих определенные функции человеческого мышления. Профессиональный статус понятия "computer science" (дословно: "компьютерной науки") был легитимирован научной общественностью в ходе первой Международной объединенной конференции по данным проблемам (Вашингтон, 1969). Появившаяся в начале 1970-х русскоязычная версия этого оборота - "И.И." (ср. "искусственная почка", "искусственное сердце" и т.п.) - оказалась, согласно широко распространенному мнению, не самой удачной. (Происхождение языковой метафоры "И.И." традиционно ассоциируют с употреблением Н.В.Гоголем впервые в отечественной словесности слова "интеллект" для обозначения способности человека к познанию, постижению чего-либо.) Основная область практического применения И.И. - создание компьютерных экспертных систем. Согласно установившейся в отечественной философской и социогуманитарной литературе традиции, принято полагать, что науки и специальные дисциплины, ориентированные на всестороннее комплексное осмысление проблемы И.И., призваны разрабатывать правила конструирования таких алгоритмов работы компьютерной техники, которые производили бы впечатление разумной, целенаправленной деятельности. Кроме этого, констатируется необходимость создания таких компьютерных программ, чтобы их функционирование могло бы быть квалифицировано как разумное (при обнаружении идентичных поведенческих репертуаров у человека). Предполагается также, что основой любых схем и теорий "И.И." должна выступать теория информации (в особенности в аспектах кодировки, перекодировки и трансляции последней). Особо важное место в традиционной проблематике И.И. занимает

реконструкция интеллектуальных процедур оперирования не столько данными и числами - сколько знаниями, знаками и символами. При этом реальная и потенциальная практика применения компьютеров в системах управления социальными объектами (рефлексия над которыми, как известно, кардинально трансформирует их самих) обусловливает вывод о новой объектной сфере, порождаемой функционированием систем И.И. Новая область общественной вовлеченности И.И. включает в сферу своего воздействия принципиально не осваиваемый людьми ранее класс объектов: активных, обладающих "свободой воли", способных к изменению (спонтанному либо осмысленному) критериев управления и самоуправления, а также с изменяющимися во времени целями их собственного существования. Как правило, в специальной литературе традиционно принято акцентировать именно подражательный, подчиненный и "вторичный" статус принципов функционирования "разумных машин" - носителей И.И. Так, в "Словаре по кибернетике" (1979) И.И.Глушков подчеркивал, что под И.И. правомерно понимать "искусственную систему, имитирующую /подчеркнуто мною - И.К./ решение человеком сложных задач в процессе его жизнедеятельности". При всем (весьма значительном) диапазоне различий между несовпадающими версиями роли теорий И.И. (например, эвристическими, "бионическими" либо "субстратно-моделирующими") их общим знаменателем правомерно полагать воспроизведение метапроцедур создания человеческим разумом оригинальных программ собственной творческой деятельности. При этом финальное разрешение проблемы создания И.И. принято полагать вопросом времени (т.е., в конечном счете, как технологическую).

И.Д. Карпенко

ИСКУССТВО - термин, используемый в двух значениях: 1) мастерство, умение, ловкость, сноровка, развитые знанием дела; 2) творческая деятельность, направленная на создание художественных произведений, шире - эстетически выразительных форм. Понятийный статус И. непосредственно связан со вторым значением термина, сохраняя первое в качестве технического условия всякого творчества. Понятие "И." коннотируется историческими изменениями (трансформациями) форм и типов культуры, их взаимодействиями, а соответственно - характером философских, искусствоведческих, художественно пойетических рефлексий и к настоящему времени представляет собой многомерное смысловое образование, принципиально открытое для включения новых смысловых элементов, порождаемых непрестанно длящимся и трансформирующимся художественно-эстетическим опытом человечества, в том числе - развитием интеркультурных связей, коммуникаций, обменов, технологий, обеспечивающих и поддерживающих творчество и трансляцию в обществе его продуктов. Подобного рода непрерывное изменение характера и объема И., его "протеизм", делает невозможным классическое, положительное определение И. Оно принципиально апофатично как в отношении своего субстанционального характера, так и в отношении конкретных, социально-исторических целеполаганий. В силу своей эмпирически-фактичной неопределимости, И. может быть специфицировано лишь в феноменологическом плане, как событие (сбывание) всегда нового, непознанного смысла и тех бытийных обстоятельств, в которых этот смысл становится возможным. Традиция подобного, феноменологического понимания И. сложилась уже в античном мире, когда были эксплицированы три фундаментальные понятия,

раскрывающие И. в форме триединства: "POIESIS - MIMESIS - TECHNE". POIESIS - выражает акт творческого действования, основанного на творческом вдохновении, выявляющем и создающим самый художественный предмет (художественно-эстетическую предметность), а не его подобие; по сути здесь и начинается смыслообразование, обращенное к истине. MIMESIS - подражание-воспроизведение (как представление вещи), достоверность произведения, его законосообразность. TECHNE - ремесло, наука, хитрость, ловкость - сделанность, завершенность произведения, его выраженность. И. как творчески-художественный феномен обнимает все три указанных модуса в их неразрывности и комплементарности. Античная поэтика (Аристотель, Гораций), отделяя свободные (лирические) И. от ремесла, акцентировала как отличие художественного вымысла от внешнего (формально-эмпирического) подражания, так и отличие формально-технического ремесла от умного (опирающегося на умное видение) созидания. Пойетический модус, являющийся определяющим в становлении художественного статуса произведения, одновременно задает сущностный характер его явления и присутствия. Этот сущностный характер И. в акте его непосредственной представленности (присутствия) для понимающего восприятия (чувствования) есть AISTHETIKOS (букв. - чувственное познание, восприятие, однако взятое во всей целокупности чувств, ощущений и их осознания). Таким образом И., порождая являющий его комплекс художественных произведений, одновременно конституирует собственный мир - художественную культуру, - мир, иррелевантный по отношению к эмпирической действительности, обладающий собственной (имманентной) законосообразностью, ориентированный на прекрасное, в направлении которого И. только феноменально и осуществляется. Такой способ осуществления И. как феноменального акта устанавливает его две взаимодополняющие координаты, одна из которых необходимо связана с вопросом экзистенциального присутствия человека в И. (через художественную культуру). Здесь формируется антропологический социокультурный комплекс, где произведения задают ситуацию, эксплицирующую и тематизирующую телеологическую задачу культурного самоопределения исторически складывающихся человеческих сообществ. Экзистенциальное присутствие в художественной культуре тематически определено комплексом произведений И. как наличествующий и определяющий его художественный идеал. И. в этом случае непосредственно апеллирует к верховным ценностям социального порядка и в равной мере само становится предметом социальной критики. Вторая координата обусловливает направленность И. как художественно-творческого процесса на истину, возможность ее явления для эстетического сознания. Эта проблема представлена как гносеологическая составляющая познания И., его философского осмысления. Здесь истина рассматривается в своем явлении не в ноэтически-логической системе, а в своей эйдологической форме ("виде" в букв. смысле слова). Наиболее адекватной формой такого раскрытия истины через ее конституирующий и полагающий эйдос может считаться миф (мифологема), - смысловое фигуративное образование, в котором осуществляется "иерофания" (явление священного, а, стало быть, законосообразного и необходимо сущего). Эта традиция характерна осмыслению гносеологической сущности И. с 3 в. вплоть до Нового и новейшего времени. В любом случае в гносеологическом плане И. устанавливает феноменальное присутствие вещи и устремлено в трансцендентные основания всякого присутствия. Мифологема может считаться наиболее фундаментальной формой явления И., в которой в единстве представлены существенные феноменальные аспекты творческого акта: внеязыковая (внезнаковая) действительность; личностно-определенный, в плане присутствования, субъект (художник, поэт); и знаковая реальность, представляющая и указывающая

фактичность в И. В мифологеме И. раскрывается в полноте своего бытия, но тем самым оно же не является самостоятельным видом чисто художественной деятельности, схватывая практически всю совокупность бытия как единства творчества и творения. Христианство, предполагая трансцендентность абсолютного субъекта (личного Бога), предлагает символическую форму осуществления И. в виде символа-откровения (завета), постоянно поддерживающего связь (диалог) Творца и Твари. Такое И. имеет Богоданный характер (сюжеты и откровения Священного Писания, теофанические каноны священных изображений, видения и т.п.). Однако в этом постижении трансцендентного через символ уже дает себя знать и творческое своеволие "твари", художника. В этот период понятие "И." коннотируется смысловым акцентом "искус", "искушение". Символ в христианской культуре еще не есть художественное произведение, он остается в границах явления самого феномена И., явления, непосредственно связанного с трансцендентными основами творчества. В этом отношении нет четкой границы, к примеру, между иконой, созданной мастером, и сугубым естественным знаком теофании (след ступни Богородицы, нетленные мощи, вещественные символы Священной истории). Событием, радикально преобразовавшим ситуацию И., можно считать принятие западным христианством принципа "филиокве", откуда воспоследовало постулированное Фомой Аквинским учение "о двух истинах", что привело к известной эмансипации как человеческого (тварного) познания истины, так и, собственно, человеческого творчества. Тварная действительность (эмансипированная природа), сама есть относительно самодостаточный исток бытия, а человек предположен здесь в качестве гносеологического и творческого субъекта. Субъективно творец (художник) уже отделен от мира, который теперь противопоставлен ему в форме объекта и предмета эмпирически поставленных целеполаганий. В подобной ситуации И. оказывается лишь способным описать, отобразить мир в художественных произведениях, которые, по точному замечанию Фейербаха, "не претендуют на то, чтобы быть действительностью". В художественном творчестве начинают доминировать аспекты "техне" - мастерства, умения, и "мимесиса", в плане формального подражания природе, взятой в ее "естественной закономерности". Так складывается "классическая" модель И. как мира художественных произведений, сформированного на эстетических принципах и обращенного к воспитатанному эстетическому чувству (восприятию) и суждению (вкусу). Поскольку в этот же период наиболее актуальной составляющей человеческой культуры становится историзм в форме тотальной Всемирной Истории, полагающей решение телеологической задачи человечества (Гегель, Маркс), то вместе с этим возникает и классическая история искусства (Винкельман), ориентированная на постижение (воспроизведение) прекрасного в его идеальной эстетической форме. Классическая модель мира И. становится определяющей и фундирующей для построения всего "Европейского проекта", что предполагает ее соотнесенность со всеми сторонами европоцентристского мироустройства. Классический мир И. предполагает образцовость (нормативность) как в плане ориентации на прекрасный идеал, буквально отрафинированный из так называемых классических исторических эпох (ср. "классическая античность", "классическое (высокое) Возрождение"), так и в плане преобразования жизни, выразившееся в социологизированной тематизации соотношения "прекрасного" и "жизни". Формирование объективированного "классического мира И." вместе с установкой на художественный (эстетический) субъект приводит к появлению квазинаучной парадигматики изучения И. с системой процедур, позволяющих изучать, оценивать, устанавливать закономерности развития И. на основе субъективных критериев. Развитию И. Нового времени сопутствуют искусствоведение, теория И. (Вельфлин), художественная критика. Само И. (мир классического И.) рассматривается как

специфическая система адекватного описания (отображения) внехудожественной действительности, основным значаще выразительным элементом которого является художественный образ. Проблематика художественного образа, наиболее полно представленная в "Эстетике" Гегеля, была попыткой разрешения противоречия между фактичной предметностью произведения И. (что и как представлено) и его смыслом (в терминах классической эстетической теории - противоречие между содержанием и формой). Художественный образ трактовался, по-преиму-ществу, как продукт творческого воображения, возникающий в процессе создания и восприятия произведения. Однако, жесткая привязка художественного образа к процедуре отражения действительности - достоверной и оформленной, привела к целому комплексу парадоксов, связанных с принципиальной неадекватностью "художественного" и "реального" миров. Эта ситуация была отфиксирована Шопенгауэром и Ницше, отфиксирована в форме обостренного внимания к теме POIESIS как необходимого средства формирования самой художественной предметности, остающейся актуальной и по сей день. Именно POIESIS как основополагающий момент художественного творчества стал той основой, на которой возникли многообразные инновационные течения, обычно определяемые термином "modern art", значительно трансформировавшие всю концепцию, а вместе - и практику И. конца 19 - начала 20 в. На рубеже веков обозначился длящийся на протяжении всего 20 в. конфликт классической и инновационной традиций, в недрах которого все ярче обозначается глубинная трансформация И. и выход его в совершенно новое измерение человеческого существования, достаточно точно выраженное Хайдеггером: "...искусство вдвигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека". Подобный статус И. предполагает не классическое строение художественного мира и равноправное сосуществование и коммуникацию разнообразных культурных миров, сопряженных с жизнедеятельностью столь же различных, зачастую динамично меняющихся человеческих существ, самоорганизующихся по политическим, хозяйственно-экономическим, этническим, религиозно-этическим и ценностным принципам. Коммуникативный принцип структуризации художественного (культурного) мира, к концу века принявший тотальный характер, видоизменяет способ и форму бытия И., которое становится преимущественно знаковым образованием (дискурсом), несущим (передающим, коммуницирующим) ценностные значения. Современное И. представляет собой сложную систему коммуни-цирующих форм и направлений, нередко объединяемых так называемым "постмодернистским проектом". Особенностью разнообразных "модернистских" артефактов стало непосредственное присутствие автора-исполнителя в реализации художественного акта, который направлен на публичную провокацию, которая завершается вместе с исполнением. Что же касается художественной (эстетической) концепции, то она реализуется в модернизме в форме программы, манифеста и антропологических рефлексий. В целом можно констатировать, что феномен "современное И." - скорее гуманитарно-антропологический проект, резко, иногда агрессивно направленный против тотально господствующих систем социальных самореференций - политической и экономической. В силу этого, возникающие в процессе художественного акта сообщества носят маргинальный и временный характер. Однако "современное И." в его авангардных формах далеко не исчерпывает современную художественную культуру, которая удерживается классической парадигмой, оформленной в форме классического художественного образования, музея, академических институтов, которые включены в систему массовой коммуникации и в отношении к которой современные формы художественной деятельности опознают себя в эстетическом и художественном планах. Наконец, картина современного И. и современной

художественной культуры была бы неполной без феномена массовой культуры, принципиально ориентированной на массовый художественный рынок и производство идеологем массового сознания (культ звезд, потребления, массовых фобий, жизненного успеха). Массовая культура развивается по преимуществу в средствах коммуникаций, непосредственно представляющих господствующие политические, экономические и идеологические референции общества и непосредственно включающие социализирование индивидов в тотальные системы власти.

О.Н. Кукрак

ИСЛАМ (арабск. ал-Ислам - предание себя Богу, покорность) - одна из мировых религий, иначе - мусульманство. И. зародился среди арабских племен Западной Аравии в начале 7 в. Это был период распада самих основ древнего общества (в т.ч. и язычества) и возвышения торговых культурных центров (Мекка, Медина). Основателем И. стал пророк Мухаммад (ок. 570-632) из рода одного из крупных племен курайшитов. Склонный к одиночеству, Мухаммад предается благочестивым размышлениям. По легенде в молодости ангелы рассекли грудь Мухаммада и омыли его сердце, а в 610 в возрасте 40 лет он получил откровение на горе Хира во время 40-дневного поста (и слова небесного посланника Джабриила (Архангел Гавриил) запечатлелись в сердце Пророка как "надпись"). С тех пор начинается проповедь Корана, "небесной Книги", и формирование мусульманства как религии. Мухаммад с небольшой группой последователей терпит гонения и переселяется в 622 из родной Мекки в Медину. Борьба Мухаммада за утверждение новой религии - веры в единого Бога Аллаха - закончилась победой над языческой Меккой в 630. С этого времени начинается интенсивное развитие И., и вытеснение языческих культов с арабских земель. Духовно-энергетический импульс, данный Мухаммадом, привел к значительному распространению И. В настоящее время в мире насчитывается более 800 млн. мусульман. И. выступил с идеей очищения древних учений Пророков от искажений и возвращения к истинной религии, идущей от Ибрахима (Авраама). И. воспринял религиозные положения иудейства, христианства, древнейших учений Вавилона, зороастрийства, местных культов и стал ментально-духовной культурой, синтезировавшей различные течения культуры арабских народов. И. является государственной религией в ряде стран, являющихся, как правило, эгалитарными теократиями. Эгалитарными - т.к. все верующие, независимо от социального положения, равны перед божественным законом; теократиями - т.к. источником законодательной власти выступает только Коран. И. не делает различия между "Божьим" и "кесаревым" и всю жизнь верующих подчиняет религиозным предписаниям (шариату) своду мусульманских законов и фикху (мусульманскому праву). Основные источники вероучения И. - Коран и Сунны. Коран - "Слово Божие", данное людям через Пророка Мухаммада, состоящее из 114 Сур (глав). Сунны (арабск. - обычай, предание) - сборники преданий о жизни и деяниях Мухаммада. Сунны состоят из "хадисов", высказываний, приписываемых Пророку. Вероучение И. базируется на неразделенности религии, права, догматики и ритуала. Важнейший онтологический и в то же время социально-политический принцип И. - строгий монотеизм, предполагающий веру в единого Бога Аллаха (первоначально Аллах - Бог местных аравийских племен). Отрицаются всякие "сотоварищи" Высшего Божества, а также христианские догматы Троицы, боговоплощения и искупления. Божественное слово передается через посланников

(расулов) Аллаха. В И. признаются пять Пророков от начала человечества: Нух (Ной), с которым Бог возобновил "союз"; Ибрахим (Авраам), первый верующий в единого Бога; Муса (Моисей), которому Бог дал Тору для "Сынов израилевых"; Иса (Иисус), через которого Бог сообщил Евангелие, и, наконец, Мухаммад, "печать Пророков", завершающий цепь пророчества. Среди шиитов и суннитов существует вера в Махди (Мессию), который явится в "конце мира" и установит мир и справедливость. Главные понятия мусульманства - "И.", "дин" и "имам". И., в широком смысле, означает весь мир, в пределах которого установились и действуют законы Корана. Этой сфере противопоставляется "дар ал-харб" - территория войны, в которой И. должен утвердиться посредством джихада ("священной войны"). Основная социальная форма жизни - умма, исламская община. В нее объединяется каждая верующая группа. Первая община - мединская, организована Муххамадом. Дин - религия, закон, свод правил - божественное установление, состоящее из трех основных элементов: "пяти столпов И.", веры (имам) и благих дел (ихсан). "Пять столпов И." составляют: 1) исповедание единобожия (ат-таухид) и пророческой миссии Мухаммада (ан-нубувва). Оно закрепляется формулой "Нет Божества, кроме Бога (Аллаха) и Мухаммад - посланник Божий"; 2) ежедневная пятикратная молитва (ас-салат); 3) пост в месяц рамадан (ас-саум); 4) добровольная очистительная милостыня (аз-закат); 5) паломничество (хотя бы раз в жизни) в Мекку (ал-хадж). Имам (вера) понимается прежде всего как "свидетельство" об объекте своей веры. В И. им является Бог, который свидетельствует о себе в Коране. В И. сохраняется вера в ангелов и шайтанов (бесов), в воскресение после смерти и Судный день. Главное требование к человеку - идти по пути совершенствования, соблюдая законы Корана. Мистическая традиция И. (суфизм) разработала пути богопознания на основе идеи единства всего Сущего в Боге и возможности постижения (растворения) в Боге путем самоотверженного отдания себя Аллаху и безмерной любви к Нему. И. не остался единой религией. С первых десятилетий своего существования он разделился на различные направления, которые дифференцируются по концепциям государственной власти и по философско-религиозным школам. Наиболее глубокие и радикальные расхождения в И. связаны с решением проблемы верховной власти. Выделяются три основных направления: 1) ха-риджиты (араб. - вышедшие, возмутившиеся), отстаивающие общинный характер власти и безусловную выборность главы общины (имам-халиф); 2) шииты (араб. - группа приверженцев), признающие божественную природу власти, предопределенную в роду Али, двоюродного брата и зятя Мухаммада; 3) сунниты (от "сунна"), занимающие срединную линию, т.е. согласующие решения о правителе с мнением "всей общины", а по сути с ее религиозно-политической верхушкой. Философия и богословие И. разнообразны. В нем отсутствует общепризнанная догма-тизация учения и единая богословская школа. Философско-религиозные различия в школах приводили к социально-политическим противоречиям и конфликтам. На рубеже 7-8 вв. зарождаются основные философские направления И. По вопросу отношения к человеку, совершившему тяжкий грех (алкабир), выделяются три школы: 1) харид-житы, утверждавшие, что такой человек перестает быть мусульманином; 2) мурджииты, учившие, что мусульманином остается тот, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если совершил тяжкий грех; 3) мутазилиты, разработавшие учение о "среднем состоянии" между "правоверным" и "неверным". По проблеме предопределения (абсолютной власти Аллаха над человеком и его действиями) и свободы воли (ал-кадир) также формируются различные направления: 1) джабариты, отрицавшие свободу воли и утверждавшие предопределенность человеческой судьбы в силу безграничной власти Аллаха; 2) кадариты, опиравшиеся на идею свободы воли человека в выборе своих действий; 3) мурджииты и мутазилиты, стремившиеся рационалистическими методами

разработать теорию, согласующую учение о предопределении и свободе воли человека. По проблеме споров о природе и атрибутах Бога возникают: 1) захириты и ханбалиты, требовавшие буквального понимания соответствующих мест в Коране и слепой вере во все, о чем говорится в "небесной Книге"; 2) муаттилиты, утверждавшие духовность Бога и отрицавшие божественные атрибуты, созданные человеческими представлениями; 3) суфии, учившие мистическим путям богопознания и слияния с Богом. Богословие в И. называется каламом, философия - фалсафа. Этапы в развитии калама связаны со школами: мутазилитов, основоположник Василь ибн Ата (ум. в 748) и ашаритов, основоположник ал-Ашари (ум. в 935), стремящихся путем компромисса с догматиками-традиционалистами легализовать калам. Развитию фалсафа способствовали труды ал-Кинди (ум. между 860-879), ар-Рази (ум. между 865-925 или в 934), ал-Фараби (870-950), ибн Си-ны (980-1037), ибн Рушда (1126-1198). Исламская философская мысль развивается на основе синтеза Кораничес-ких идей и наследия античного мира (Платона, Аристотеля, учений пифагорейцев, неоплатоников), а также под влиянием буддизма и индуизма. В средние века наблюдается тенденция к сближению калама и фалсафа. Этому способствовали труды аш-Шахрастани (ум. в 1153), ал-Газали (ум. в 1111), ибн Араби (ум. в 1240). Религиозный мистицизм И. связан с учением суфизма, ориентированного на следование "пути", который открывается стремящемуся к познанию Бога шейхом (учителем). Концепция любви к Богу - центральная и единая для всех братств. Развитие суфизма идет через аскетико-мистический период (ал-Бас-ри, ум. в 728); "классический" период 9-10 вв. (ал-Мисри, ум. в 860 - учение о "пути" и теософия); ат-Тустари (ум. в 896) - экзегетика, теософия, космогония; ал-Халладж (ум. в 922) - "экстатическое" направление. Расцвету суфизма способствуют труды ал-Газали, предпринявшего попытку сближения суфизма с традиционалистским И., ас-Сухраварди (ум. в 1191), создавшем учение об "озарении" (ал-ширак); Ибн-Араби (ум. в 1240), развившем учение о "святости", "святых" и их Иерархии. К мистической философии И. относится учение исмаилитов, одного из направлений шиитского И. Исмаилиты опираются на эзотерические доктрины Востока, в частности Индии, на идеи греческого неоплатонизма, и придерживаются доктрины "метемпсихоза" (танасух) и "воплощения" (хулул). В новейшее время развитию идей И. способствуют движения шейхов, бабитов и бехаитов (19 в., Персия). Бабиты (основоположник Сейид Али Мухаммад (Баб) и бехаиты (основоположник Мирза Хусейн Али - Беха-Улла) стремятся сплотить человечество вокруг учений, оставленных их Пророками. В лоне ортодоксального ислама с 18 в. развивается движение ваххабитов (по имени основоположника ал-Ваххаба), отвергающее новшества, появившиеся в И. в процессе его исторического развития и стремящиеся очистить веру и учение Мухаммада и вернуться к мединскому прообразу. В 19-20 вв. развиваются реформаторские, фундаменталистские и па-нисламские тенденции, базирующиеся на исламских ценностях. В странах распространения И. становится основой для активизации национальных движений и воплощения концепций "исламского государства", подразумевающей воплощение идей И. во всех сферах государственной и религиозной жизни.

В.В. Лобач

ИСТИНА - универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии), содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его

соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления - с другой. (1) В классической философии оформляется две принципиально альтернативных парадигмы трактовки И. Одна из них основывается на принципе корреспонденции как соответствия знания объективному положению дел предметного мира (Аристотель, Ф. Бэкон, Спиноза, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Фейербах, Ленин и др.), другая - на принципе когеренции как соответствия знания имманентным характеристикам идеальной сферы: содержанию Абсолюта (Платон, Гегель и др.), врожденным когнитивным структурам (Августин, Декарт, кембриджские платоники), самоочевидности рационалистической интуиции (Теофраст), чувственным ощущениям субъекта (Юм), априорным формам мышления (Кант), целевым установкам личности (прагматизм), интерсубъективным конвенциям (А. Пуанкаре) и др. Фундаментальными проблемами в данной сфере выступали в классической философии проблема критерия И., трактовка которого соответствовала принятому определению И. (от эйдотического образца у Платона до Божественной Мудрости у Фомы Аквинского, с одной стороны, и от индивидуального сенсорного опыта у Беркли до общественно-исторической практики у Маркса - с другой); проблема соотношения И. с заблуждением и абсолютной И. с И. относительной (практически универсальной является модель движения к абсолютной И. посредством И. относительных: асимптотического либо финального); а также проблема соотношения фактической и логической И. Может быть зафиксирован также ряд частных проблем, как, например, проблема соотношения "необходимо истинного" и "случайно истинного" у Лейбница (см. Возможные миры). (2) В неклассической философии происходит своего рода деонтологизация И.: последняя лишается объективного статуса и мыслится как форма психического состояния личности (Кьеркегор), как ценность, которая "не существует, но значит" (Риккерт и в целом баденская школа неокантианства), феномен метаязыка формализованных систем (Тарский), спекулятивный идеальный конструкт (Н. Гартман) и др. В контексте философии жизни и философской герменевтики, дистанцирующих объяснение и понимание как взаимно исключающие когнитивные стратегии (см. Понимание, Историцизм), феномен И. оказывается принципиально несовместимым с научным номотетическим методом (Гадамер) и реализует себя сугубо в контексте языковой реальности, что практически трансформирует проблему истинности в проблему интерпретации. Параллельным вектором неклассической трактовки И. выступает позитивизм, в контексте которого И. также трактуется как феномен сугубо языкового ряда, конституируясь в контексте проблемы верифицируемости (см. Аналитическая философия, Верификация). (3) В современной философии постмодерна проблема И. является фактически не артикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернизме выступает текст, рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне соотнесения с внеязыковой реальностью "означаемого" (см. Постмодернизм, Означивание, Трансцендентальное означаемое, Пустой знак). В философском пространстве постмодернизма осуществляется "теоретический сдвиг", приведший к акцентуации вопроса "о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание" (Фуко). Трактуя познание как предельно удаленное от постулатов классической метафизики (см. Постметафизическое мышление), Фуко обозначает статус И. в качестве своего рода "эффекта" ("эффект И."), который возникает в результате когнитивного волевого усилия (через процедуру фальсификации): "воля к истине ...имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия". В контексте радикального отказа от презумпции бинаризма, и, в частности, от бинарной оппозиции субъекта и объекта (см. Представление), постмодернизм видит свою программу в отказе от "зеркальной теории познания" (см. Отражение), согласно

которой "представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта", в силу чего для философии классического типа "главными ценностными категориями ...являются адекватность, правильность и сама Истина" (Джеймисон). В связи с этим в контексте постмодернистской философии трансформируется понимание когнитивного процесса как такового: по оценке Тулмина, "решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские науки современности от их непосредственных предшественников - модернистских наук, - происходит в идеях о природе объективности", заключающейся в переориентации с фигуры "бесстрастной точки зрения индифферентного наблюдателя" к фигуре "взаимодействия участника". Презумпция И. трансформируется в контексте "постмодернистской чувствительности" в презумпцию "игр истины": предметом изучения становятся "игры истины сами по себе", "игры истины в связи с отношениями власти" и "игры истины в отношении индивида к самому себе" (Фуко). Создание "истории И." мыслится в постмодернизме как создание "такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом "игр истины", игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено" (Фуко). Моделируемая постмодернизмом реальность (см. Симуляция) программно конституируется "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных различий" (Бодрийяр). По формулировке Фуко, если познание и "выдает себя за познание истины", то лишь потому, что "оно производит истину через игру первоначальной - и постоянно возобновляемой - фальсификации, которая устанавливает различение истинного и ложного". (См. также Метафизика, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика отсутствия.)

М.А. Можейко

ИСТОРИЦИЗМ - стратегия исторического (и - шире - гуманитарного) познания, предполагающая постижение истории с парадигмальной позиции снятия субъект-объектной оппозиции внутри когнитивной процедуры. Складывается на рубеже 19-20 вв. В историко-философской традиции восходит к философии тождества Шеллинга (идея единства исторического бытия и исторического познания) и к неогегельянской трактовке истории как истории мысли. Инспирирован в своем становлении дисциплинарным конституированием социологии, спровоцировавшем всплеск социологического редукционизма в историческом познании (сер. 19 в.), которому И. противопоставил позицию имманентной включенности ("вчувствования") познающего сознания в процессе истории. Основоположник - Дильтей, выдвинувший проект создания "Критики исторического разума". Методологическая проясненность оснований исторического познания предполагает, по Дильтею, его радикальное дистанцирование от естественно-научных когнитивных процедур. Предметное различение "наук о природе" и "наук о духе" фундируется представлениями философии жизни, позволившими Дильтею сформулировать базовый для его концепции тезис - "человек не имеет истории, он сам есть история". Следовательно, целью философии как "науки о духе" является понимание жизни, исходя из нее самой. Понимание противопоставлено у Дильтея объяснению как рассудочному конструированию теоретических схем "по поводу жизни" - извне. Прообразом типовой познавательной процедуры выступает у Дильтея интроспекция с характерным для нее "взглядом изнутри", предполагающим полную идентификацию субъекта с объектом, когда разграничение их может быть лишь

чисто функциональным. Оба фундаментальных вектора понимания (как исторический вектор понимания событий прошлого, так и коммуникативный вектор понимания настоящего) равно основываются на процедуре "вживания", "вчувствования", "сопереживания" со стороны познающего сознания: уловить исходный импульс поступка коммуникативного партнера столь же сложно, как уловить аромат реконструируемой эпохи для историка. Как в том, так и в другом случае имеет место уникальная, неповторимая ситуация, принципиально единичное событие, не "объясняемое" исходя из общих принципов: объяснить, т.е. "подвести под общее" ("дворцовый переворот", "гражданская война" и т.п., или "предательство", "самопожертвование" и т.п.) - не более, чем наклеить ярлык, абсолютно внешний по отношению ко внутреннему содержанию события. "Объяснить" значит для Дильтея рассмотреть ситуацию как вне- и рядоположенную, "данную" субъекту в ее объективности и открытости для аналитической вивисекции. Понять другого (как в коммуникативном, так и в историческом контекстах) - значит увидеть ситуацию его глазами, мыслить, как он, - не судить событие другой "жизни" (эпохи или личности), исходя из привнесенных, неимманентных критериев, принадлежащих "жизни" познающего. Особое значение приобретает в концепции Дильтея проблема понимания текста как письменно фиксированного проявления жизни, в силу чего Дильтей сыграл значительную роль в становлении современной философской герменевтики и разворачивании герменевтической традиции в целом. Постдильтеевское развитие И. реализуется по четырем направлениям: 1) неокантианское направление, представленное гносеолого-методологичес-ким анализом специфики познавательных процедур исторического познания в рамках Баденской школы (Виндельбанд, Риккерт); 2) культурно-герменевтическое направление (направление "культурно-исторической монадологии" Шпенглера и Тойнби); 3) неогегельянское направление, представленное философией "тождества исторического бытия и исторического сознания" (Кроче, Джентиле, Коллингвуд); 4) современное лингво-аналитическое направление "мета-исторического анализа" (Ингарден). Важным сдвигом в осмыслении проблематики И. явилась предложенная в рамках неокантианского направления новая интерпретация понимания, основанная на введении в методологический анализ понятия ценности. Аксиологический методологизм Баденской школы основывается на видении истории как процесса осознания и воплощения ценностей. Поскольку каждое единичное событие, рассмотренное как в индивидуально-личностной, так и в исторической проекциях, соотнесено с определенной аксиологической системой и продиктовано ценностным выбором, постольку понять его - значит адекватно реконструировать предшествующий ему ценностный выбор, правильно "соотнести его с ценностью", что, в конечном итоге, не дает ответа на вопрос, почему он был сделан именно тем или другим способом (т.е. феномен "индивидуальной свободы" постигается не финально исчерпывающим образом, но лишь посредством ассимптотического приближения к нему). Принципиальная единичность, неповторимость индивидуального поступка или исторического события, их фундаментальное соотнесение с уникальным в каждом конкретном случае набором ценностей, делает эту индивидуальность непостижимой через объективную общую форму, закономерную всеобщность и т.п. Парадигмальной установкой исторического познания, по Виндельбанду, должна стать методологическая ориентация на единичность, вне которой не схватывается индивидуальное "лицо", самость события. Ибо эта самость определяется не его принадлежностью к множеству сходных явлений (тем, что роднит его с другими событиями, делая похожим на них), но напротив - именно его неповторимыми чертами, делающими его "похожим" на самого (и только) себя. В этой связи Виндельбанд в качестве критериальной матрицы разделения культурно-исторического (гуманитарного) и естественно-

научного познания предлагает не предметный (дильтеевский), но методологический подход: если естествознание руководствуется в своей когнитивной практике номотетическим методом (греч. nomotetike - законодательное искусство), реализация которого завершается формулировкой всеобщего закона, обнимающего своим действием всю сферу схожих, но не тождественных феноменов, чья нетождественность и уникальность в рамках такого подхода не фиксируется, то для гуманитарного познания такой подход невозможен. Применение номотетического метода упускает из виду принципиальную несоизмеримость единичного явления с общим законом, неизменно упрощая видения мира и исключая из сферы рассмотрения самое важное (индивидуализирующее) в изучаемом материале, в то время как только и именно оно и существенно для исторического познания, ибо составляет его предмет. В качестве базового метода гуманитарных наук Виндельбанд предлагает идиографический (гр. idio - особенный и grapho - пишу), нацеленный как раз на фиксацию индивидуальных различий, представляющих для историка то ценное, что позволяет ему зафиксировать "нечто, невыразимое в общих понятиях", а именно - неповторимую специфичность события. Такая индивидуация, имплицитно предполагающая установление "отнесения к ценности", позволит придать историческому познанию форму непосредственного переживания материала. Углубляя и специфируя дифференциацию гуманитарного и исторического познания, Риккерт исследует механизмы образования понятий как в той, так и в другой области, показав их принципиальную альтернативность. Ориентируясь на номотетику, естествознание культивирует "генерализирующий способ образования познаний", основанный на фиксации общих (повторяющихся, подпадающих под категорию всеобщего) аспектов и признаков элементов множества. Обобщающий пафос естествознания зиждется на принципе абстрагирования от "несущественного", т.е. единичного - и фактически - специфирующего (что реально дает историку подведение разнородных феноменов войны Алой и Белой Розы, противостояния Гвельфов и Гиббелинов, борьбы красноармейцев с белогвардейцами и т.д. - под общее определение гражданской войны?). По Риккерту, такой подход, естественный для "наук о природе", в гуманитарном познании неадекватен, ибо, помимо сказанного, исключает из когнитивного поля аксиологический аспект событий и редуцирует сложность истории как комплекса уникальных событий к линейному повторению типовых ситуаций. Историк не обобщает, но индивидуализирует и устанавливает отношение к ценности. В этой связи для гуманитарного познания адекватным является "индивидуализирующий способ образования понятий", предлагающий концентрацию внимания не на повторяющихся, а, напротив, на неповторимых признаках: из многообразия характеристик выбираются уникальные и специфирующие моменты, позволяющие, если не исчерпывающе познать индивидуально артикулированное событие, то хотя бы ассимптотически приблизиться к "определению индивида". Центральной болевой точкой И., наиболее выпукло проявившейся в аксиологической методологии Баденской школы, выступает проблема интерсубъективности результата исторического познания: продукт "вчувствования", "вживания", "сопереживания", став внутренним состоянием познававшего, не может быть исчерпывающе адекватно воплощен в объективированный текст, требуя для своего понимания такой же операции "вживания", "вчувствования". Именно в этом направлении И. испытал серьезную критику со стороны такого направления, как социальный реализм, основанный на культивации таких базовых когнитивных процедур, которые обеспечили бы аналитическое исследование "социальной реальности" как объективно данной субъекту. В эволюции И. могут быть обнаружены как векторы сознательной культивации описанной ассимптотичности исторического познания и его неинтерсубъективности, так и векторы попыток их

преодоления. К первому направлению может быть отнесена теория "культурно-исторической монадологии", вырастающая из критики концепции всемирной истории, фундированной идеями панлогизма и евроцентризма. Шпенглер моделирует культурно-исторический процесс как параллелизм развития принципиально непересекающихся культурных целостностей (культур), чье единство задается отнюдь не единством мировой истории, но лишь общностью их как "проявлений жизни". Аналогично, Тойнби моделирует исторический процесс как цивилизационное развитие социальных организмов, осуществляющееся по схеме: "вызов" исторической ситуации - цивилизационный "ответ", что приводит его к признанию уникальности жизненного пути каждой цивилизации. Динамика культур рассматривается в рамках данного направления с позиций не номотетики, но идиографии, и значимым для характеристики культуры полагается не то, что роднит ее с другими (т.е. принадлежность к "проявлению жизни"), а то, что отличает, причем в качестве неповторимо специфичного рассматривается весь аксиологический строй и семантический тезаурус культуры. Даже при одновременном сосуществовании культур параллелизм остается только и именно параллелизмом: культуры не общаются между собою и никакое взаимодействие традиций невозможно, ибо предполагает взаимное понимание. Постижение культуры возможно лишь изнутри, и необходимым условием этого постижения выступает органичная принадлежность к ней, изначальная социализированность в ее контексте. Для историка же единственным адекватным познавательным приемом является индивидуализирующий метод "морфологического анализа", центрирующийся вокруг стилистического единства форм, задающего неповторимую "физиогномику" каждой культуры. В противоположность этому, неогегельянское направление развития И. ставит своей задачей преодоление в историческом познании крайностей как закона, т.е. абстрактно всеобщего, так и факта, т.е. иррационально единичного (Коллингвуд). По формулировке Кроче, единственной реальностью является разворачивание в бесконечном историческом процессе бесконечного содержания духа. С этой точки зрения, "всякая история есть современная история", ибо в бесконечности нет различия между возможностью и действительностью, и прошлое актуализируется только в настоящем и усилиями настоящего. Это означает, что каждая "современность" по-своему моделирует историю, исходя из своей аксиологической парадигмы, снимая саму проблему противоречия единичного и всеобщего. Аналогично, в концепции Джентиле единственной реальностью и единственной конкретностью выступает сам субъект, понятый как "мыслящее мышление", объективирующее бесконечное множество своих содержаний, но само остающееся фундаментально необъективируемым. В этом контексте любая объективная реальность (равно как и объект) есть не более как иллюзия, ибо любая объективность изначально имманентна сознанию как его содержание: "Бог внутри человека", "государство внутри, а не между людьми" и т.п. Так же и в концепции Коллингвуда всякая внешняя по отношению к субъекту реальность понимается как "воображаемая": воображение характеризует интуитивный момент сознания, предполагающий внеположенность реальности субъекту, в то время как феномены реальности есть результат опредмечивания абстракции ("феноменология ошибок"). В силу этого "картина прошлого" историка имеет своею целью окончательное (после - поступательно - художественного образа, религиозного символа и картины мира естествоиспытателя) освобождение сознания от опредмечивающей интуиции как интенции ко внеположенно-сти. Исторический процесс совпадает в этом случае с процессуальностью сознания историка ("методологический индивидуализм" взамен объективного "натурализма"), и единственной подлинной реальностью выступает историческое бытие исторического сознания, замкнутых друг на друга в тотальном тождестве. Следует

отметить, что историко-философская традиция в лице М. Вебера и поствеберовской понимающей социологии демонстрирует попытку синтетического соединения сильных сторон как И. (тонкое немодернизирующее понимание исторического материала с учетом его аксиологического измерения), так и социального реализма (объяснительный потенциал и модельность интерсубъективного результата). М. Вебер, зафиксировав историко-культурную и мировоззренческую нагруженность любого - в том числе и исторического - познания, полагает, что признание невозможности элиминировать мировоззренческие, а значит, оценочные и, возможно, предвзятые установки из познавательного процесса оставляет исследователю лишь единственный выход: учет их деформирующего присутствия, исследование механизмов социокультурной детерминации исторического познания. Отдать себе отчет в упрощающем схематизме и редуцирующем характере любой модели - не значит для М. Вебера отказаться от моделирования исторического процесса. Предложенный им (очень мужественный, достойный и честный) путь - строить объяснительные модели исторического процесса в духе социального реализма, как если бы они были возможны (альтернатива означает для историка отказ от притязаний на объективированный научный результат). Однако построение генерализирующего "идеального типа" того или иного социального процесса есть необходимый, но никак не достаточный этап исторического познания: за ним должно последовать исследование тех индивидуализирующих моментов, где материал не укладывается в схему, разрывая ее интегрирующую замкнутость. Такая процедура авторского разрушения созданной модели не позволяет ни уклониться от попыток предложить позитивное историческое знание как интерсубъективное, ни оценить его как финально адекватную онтологизацию. Понимающая социология (Г.Зиммель, А. Фиркандт, У.А. Томас, Ф.Знанецкий, Т. Литт, Р. Макайвер, Шюц и др.), основываясь на веберовской интерпретации действия и социального действия как связанных с пониманием ("смысловые связи поведения", когда действующий субъект и адресат действия связывают с этим действием определенный смысл) и на хайдеггеровской концепции понимания как способа бытия человека в мире, предполагает открытость общества "внутреннему чувству" человека, видя в понимании как предмет, так и метод социологического познания. Таким образом, понимающая социология в сфере онтологической может быть идентифицирована с социальным реализмом, а в методологической тяготеет к И. В современной философии истории острота противостояния историцистской и социально-реалистической установок значительно смягчена. В рамках аналитической философии она проявляется как проблема соотношения описания и объяснения в историческом познании. "Мета-исторический анализ" ориентирован, прежде всего, на работу с историческим текстом именно как с текстом: историческое познание выступает как своего рода литературный жанр ("историческое повествование"), и именно интеллектуальное усилие историка центрирует текст, "внося фабулу" в аморфный материал фактической событийности (Р. Ингарден). В этой системе отсчета проблема статуса социальной реальности ("текстовой референции") встает только в качестве семантического содержания текста. (См. также Идиографизм.)

М.А. Можейко

ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (материалистическое понимание истории) - парадигма философии истории, созданная и разработанная Марксом и Энгельсом.

В основе И.М. лежит методологическая процедура апплицирования диалектической схемы развития по Гегелю на тенденции развития социально-экономической структуры человеческого общества. И.М. объясняет внутренние взаимозависимости общественных структур по универсальной системообразующей формуле: "Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание". По Энгельсу, общественное развитие и его закономерности задаются (с некоторыми оговорками) материальными условиями жизни людей. Амбиции теоретиков и апологетов И.М. на придание ему статуса универсальной парадигмы социальной философии и социологии, основанной на позитивистских методологиях, натурализме в трактовке общества и причинно-механической модели мирообъяснения, были опровергнуты достижениями общенаучных и гуманитарных дисциплин 20 ст. - новейшими макроэкономическими моделями, общей теорией систем, представлениями о нелинейных процессах, данными наук о массовых коммуникациях. Одновременно крушение социализма в Европе, наиболее общей санкцией которого на теоретическом уровне являлся И.М., наглядно продемонстрировало реальные преимущества современных неортодоксальных социологических, политологических, психоисторических и прочих методик адекватного отображения и перспективной реконструкции хода исторического процесса. Серьезные сомнения европейских интеллектуалов в правомерности концепции неограниченного социального прогресса (сердцевины и "души" И.М.) также содействовали закату этой некогда модной идеологической доктрины социально-философского толка. (См. также Маркс, Ленин, Диалектический материализм, Марксизм-ленинизм, Ленинизм, Энгельс, Сталин, Историцизм, Социализм, Коммунизм, Общество, Материализм.)

А.А. Грицанов

ИСТОРИЯ - движение общества во времени, предмет изучения историографии и философии И. Непосредственно И. предстает как прошлое человеческого общества, ретроспективное освоение которого (признание его как своей собственной И.) открывает человеку исторический характер современности. Современность непрерывно вырастает из прошлого и, выполняя свою историческую миссию, сама уходит в прошлое. Динамическое единство прошлого и настоящего раскрывает И. как свершение или осуществление некоторой цели ("прогресса цивилизации", "социальной справедливости", "освобождения человека" и т.п.). И. образует наполняющий время смысл; от абстрактного календарного времени, служащего средством датирования или измерения длительности процессов, историческое время отличается содержательной определенностью. Оно может быть то более, то менее насыщенным историческими событиями, может течь то медленнее, то быстрее - в зависимости от темпа исторических трансформаций, оно может быть временем героев, временем несбывшихся надежд или вовсе историческим безвременьем. Индивид погружен в И. и реализует себя как человека, соотнося свое социальное поведение с глубинным течением И. Сравнительный анализ различных культур обнаруживает разнообразие представлений об И. В частности если в обществах, заряженных на прогресс, историческое время понимается как текущее из прошлого через настоящее в будущее, то в историческом сознании традиционных обществ прошлое находится впереди настоящего - как образец, к которому надлежит максимально приблизиться. Более того, обнаруживается, что сама идея

И. свойственна лишь цивилизованным обществам, появившимся впервые в 4 тысячелетии до н.э.; в архаических (первобытных) обществах господствует мифологическое, а не историческое сознание. Поэтому архаические общества могут быть в известном смысле определены как доисторические - не имеющие реального опыта И.

Идея линейной И. впервые оформляется в античной культуре. Важнейшей предпосылкой привычных для нас представлений об И. явилось христианство, в центре внимания которого находятся не природные процессы, а определенным образом понятая человеческая И. - И. спасения. Структурируя историческое время последовательностью уникальных событий (сотворение мира и человека, грехопадение первых людей, первое пришествие Христа и его искупительная жертва, открывшая человеку возможность спасения, грядущие конец света и Страшный суд), христианство сформировало представление о линейной направленности и необратимости И., преодолев тем самым циклизм в восприятии времени, свойственный язычеству. Христианство, являясь мировой религией, обращенной к "человеку вообще", заложило основы трактовки И. как единого в своей сущности всемирно-исторического процесса. В новоевропейской культуре историческое сознание получило интенсивное развитие в конце 18-19 вв. 19 в. - "столетие историков" - характеризуется настоящим культом И. В условиях падения влияния традиционных форм религии было осуществлено своеобразное обожествление И. Предполагалось, что ход И. обладает высшей целесообразностью, "в конечном счете" окупает все жертвы и каждому воздает по заслугам. Единственное, о чем должен заботится человек, коль скоро он претендует на участие в И., это - "не отстать от прогресса". Катастрофизм реального исторического опыта сильно подорвал наивно прогрессистскую веру в гарантированность и провиденциальную разумность И. Разбожествление И. совершалось по-разному. Наиболее раннюю версию, восходящую еще к середине 19 в., представляет собой марксизм: И. не есть некое богосоразмерное разумное начало, преследующее "высшие" цели, И. создает сам человек, занятый удовлетворением своих материальных потребностей. Историческое событие образуется пересечением множества индивидуальных действий, столкновением частных интересов, и это случайность, которая служит проявлением исторической необходимости, - объективной эволюции общественного производства. Акцент на анализе материально-экономических процессов демистифицировал идею И., однако вера в непреложную историческую необходимость обернулась **мессианством** и небывалой жестокостью людей, якобы познавших "объективные законы общественного развития" и выступивших вершителями "суда И.". Другой вариант реакции на разбожествление И. представляет собой весьма популярный в 20 в. **неомифологизм**. Историческое время, утратившее высшую целесообразность, становится бессмысленно-мучительным для человека. Неомифологизм пытается преодолеть "кошмар И." посредством актуализации опыта мировосприятия, свойственного архаическим культурам, снимающим линейность исторического времени мифом о вечном возвращении. Однако бегство от идеи И. не приводит к прекращению реальных ее кошмаров и означает фактически уклонение от ответственности за происходящее. Сохранение тезиса об исторической ответственности человека стало возможным, как оказалось, посредством **антропологизации** И. Исторический процесс лишается какого бы то ни было надчеловеческого смысла, единственный смысл И. - это самореализация человека как свободного существа. Ткань И. образуется творческими ответами человека на безвыходные с точки зрения прежнего опыта ситуации. И. не гарантирована человеку, и ход ее не предопределен, И. держится постоянным усилием человека реализовать себя как свободное существо, независимое от внешней

обусловленности. Саморазвитие и самоценность человека становятся мерой прогресса как сквозного смысла И. Однако в 20 в. в историческое мышление проникают идеи прерывности и множественности, вообще подрывающие основополагающий тезис о смысловом единстве И. Освоение обширного неевропейского материала выявило скрытый европоцентризм привычного представления об И. как едином всемирно-историческом процессе: смысл И. (неограниченный прогресс) и ее периодизация (Древний мир - Средние века - Новое время) были определены на основе западного исторического сознания и представляют собой его неправомерную универсализацию. Концептуальная модель всемирной И. унифицирует изучаемые общества, тогда как реальный исторический материал свидетельствует в пользу их уникальности и открывает И. как многообразие типов исторического развития. Однако оборотной стороной тезиса об уникальности каждой цивилизации является признание их эквивалентности - они равноценны в силу отсутствия общей шкалы, позволяющей произвести их сравнительную оценку; единый поток И. распадается на множество разнородных локальных историй. Тем самым историческое мышление оказывается перед дилеммой: остаться в плену культурного империализма или вообще лишить И. общей смысловой направленности. Выходом из тупика является, по-видимому, переосмысление сущности исторической реальности. Привычная идеология прогресса как смысла И. основана на противопоставлении природы и И., природная среда здесь трактуется как пьедестал социально-исторического развития, средство удовлетворения человеческих потребностей. Глобальный экологический кризис, демонстрируя невозможность безграничного прогресса, выявляет глубокую укорененность человеческой И. в динамике биосферы Земли и по-новому открывает нам единство судьбы всего человечества (перед лицом возможного самоуничтожения). По-видимому, на смену теории "всемирной И." может прийти концепция "глобальной И.", основанная на расширенном понимании исторической реальности и сочетании идеи планетарного единства человечества с признанием самобытности локальных социо-природных систем. Причем, глобальная И. - это не столько теоретическая, сколько практическая проблема: человечество должно обрести новый тип историчности, решив две взаимосвязанные задачи: выработать стратегию коэволюции общества и природы и обрести прочное глобальное единство посредством диалогического взаимодействия различных культурных традиций. Пока это не произошло, идея И. остается одним из самых загадочных и противоречивых продуктов человеческого разума. В трактовке современной философии концепт "И." неуклонно уступает место теории "постистории". (См. Постистория, Событийность, Социальная философия, Философия истории, Всемирная история.)

В.Н. Фурс

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ - философская дисциплина, предметом которой является процесс возникновения и развития философского знания. И.Ф. представляет собой теоретическую реконструкцию, интерпретацию и критическое осмысление этого знания, выявление внутренней связи и взаимообусловленности его составляющих, представленных различными философскими течениями, школами и направлениями, а также выявление их социокультурной обусловленности. Будучи специфическим способом философского исследования, имеющим дело с проблемами, не входящими непосредственно в корпус идей философии как таковой, И.Ф. и соответствующие исследования впервые возникают

еще в античности, представляя собой критический анализ идей предшествующих философов, органически вплетенный в контекст изложений собственных взглядов и идей. Первыми, наиболее глубокими описаниями в русле И.Ф. следует считать произведения Аристотеля, оставившего нам широкую панораму взглядов своих соотечественников. Вслед за ним интересные попытки осмысления философских учений античности представляют собой работы таких мыслителей-скептиков, как Диоген Лаэртий и Секст Эмпирик. Будучи замечательными памятниками литературы тех лет, сочинения этих авторов не являются в то же самое время хронологически последовательным, а тем более систематическим изложением И.Ф. Так, книга Диогена Лаэртия "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов" оказывается перегруженной множеством не относящихся к делу биографий, античными анекдотами и многочисленными отклонениями от основной темы. Однако несмотря на все это, она погружает читателя в реалии античной жизни и быта, знакомит с разнообразными и яркими личностями, четко передавая саму атмосферу и дух тогдашнего стиля философствования. В эпоху средневековья исследования в области И.Ф. становятся частью комментаторской и интерпретационной работы с текстом, в процессе которой реконструировались основные идеи философов-предшественников, гл. обр. Отцов Церкви, а позднее - трудов Платона, Аристотеля и др., в полемике с которыми выдвигались порой и достаточно оригинальные положения. В строгом смысле слова собственно историко-философские сочинения появляются значительно позже с целью реализовать потребность в соответствующей литературе для тех систематических учебных курсов, которые постепенно начинают читать в большинстве западноевропейских университетов. Однако и они отличались излишней описательностью и не представляли собой, строго говоря, систематически-целостного, концептуального рассмотрения историко-философского процесса. Принято полагать, что существеннейшей точкой роста историко-философского знания стало появление гегелевских "Лекций по истории философии", ознаменовавших становление И.Ф. как конституированной теоретической дисциплины. Для понимания гегелевской И.Ф. важное значение имеет его программа построения всей системы философии. Согласно Гегелю, вне такой системы невозможно вообще подлинное постижение исторического движения философии к "форме науки", поступательное ее движение к той цели, когда она могла бы стать не любовью к знанию, а "действительным знанием". Вне такого рода системы, в которой И.Ф. становится логически завершающей ее частью, философская мысль, согласно Гегелю, предстает лишь как внешняя история мнений, галерея нелепиц и заблуждений. Именно т.обр. она и постигалась до сих пор, т.е. историографически. Гегель считал, что И.Ф. - есть дело самой философии; только путем изучения ее истории можно "быть введенным в самое эту науку". И.Ф. - это история восхождения мысли к самой себе и тем самым нахождение самой себя, а поскольку философия есть движение духа к самосознанию, его саморазвитие к абсолютному знанию, постольку философия и И.Ф. для Гегеля оказываются тождественными. Именно поэтому И.Ф. и становится возможной только как теория, которая не включает в свое содержание и состав личность, индивидуальные черты того или иного мыслителя. К числу главных идей концепции Гегеля можно отнести следующие: 1) историко-философский процесс он рассматривает как закономерное, поступательное развитие, в котором все философские системы оказываются необходимым внутренним образом связаны между собой, т.к. каждая из них являет собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении к абсолютной истине; 2) каждую философскую систему Гегель рассматривает как самосознание исторически конкретной эпохи; существует, т.обр., непосредственная связь между философией и

историческими условиями, государством, культурой, искусством и т.д. Именно они и определяют ее основное содержание и значение; но исторические условия меняются - значит меняется и философия, к которой, следовательно, надо подходить исторически; 3) философские системы прошлого, однако, не опровергаются и не предаются забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя рациональные моменты предшествующих учений, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. Развитие, т.обр., осуществляется на основе преемственности. Считая философию (и И.Ф.) постоянно развивающейся системой, Гегель обращает вектор этого развития исключительно в прошлое, не распространяя принцип развития на свою собственную систему взглядов, рассматриваемую им в качестве заключительного звена мировой цепи, вобравшей в себя все моменты философской истины, ранее выступавшие обособленно и даже находясь в противоречии друг к другу. И.Ф. в собственном смысле слова Гегель начинает лишь с Запада, где, по его словам, впервые "взошла свобода самосознания", исключая таким образом мысль Востока из этого процесса развития. Но и в самой западной его ветви акцентируются глав. обр. две ее "эпохи" - греческая и германская. Судьба послегегелевской философии определялась по преимуществу тем, что гегельянство постепенно сдавало одну за другой свои позиции. Однако в области историко-философских исследований идеи Гегеля оказались наиболее притягательными и потому более долговечными. Обозначенные им перспективы по превращению этой науки в единую, цельную и строгую систему знаний, позволили сохранить доминирующее положение его концепции вплоть до начала 20 в. С середины 19 в. и вплоть до начала последующего столетия гегелевская идея о необходимости и разумности преемственой смены философских систем, а также его мысль о прогрессивном развитии философской мысли, постигающей истину в своей собственной истории, сыграли большую роль в реальном становлении И.Ф.; более того, они способствовали широкому распространению в академических кругах интереса к историко-философским исследованиям. Труды Фейербаха, Э. Эрдмана, Э. Целлера, Фишера, Ф. Ланге, Виндельбанда и др. являют собой пример чрезвычайно интенсивной работы в данной отрасли философского знания. Многие мыслители того времени были убеждены в том, что этот исторический интерес должен быть объяснен, не в последнюю очередь, и той ситуацией, которая сложилась в развитии философии последней трети 19 ст. Так, по словам Виндельбанда, это была тупиковая ситуация, в которой от философии остались только ее история и историческая ценность. Господство позитивизма, вульгарного материализма, психологизма и т.п. выдвинуло на первый план лишь "историческое изучение человеческого духа". К последней трети 19 в. И.Ф. постепенно превращается в специальный, самостоятельный раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем. Все это требовало критического переосмысления множества новых исторических и другого рода фактов и факторов, оказывающих влияние на формирование философских учений; отказа от исключительно спекулятивного конструирования И.Ф.; произвольного истолкования тех или иных философских течений с целью достижения целостности умозрительной концепции. Не отвергая в целом ряд основополагающих гегелевских принципов, его ученики - Эрдман, Целлер и Фишер - концентрируют свои усилия на освоении новой фактологии, пытаясь максимально строго в композиционном отношении расположить этот богатый материал, не забывая при этом отчетливо выявлять и общие тенденции развития философии. Наиболее интересных результатов на этом пути добились Целлер и Фишер, опубликовавшие фундаментальные труды по истории как древней, так и новой философии, на которых воспитывалось несколько поколений европейских

философов. В конце 19 - начале 20 в. выходит в свет ряд фундаментальных работ Виндельбанда, двухтомная "История философии" которого явилась оригинальным освещением процесса развития философской мысли от Декарта до Гербарта. Уделив наибольшее внимание становлению философской мысли в эпоху Нового времени, Виндельбанд показал глубокую связь этого процесса с духовно-культурным развитием общества; выявил взаимоотношения и взаимовлияния между самыми различными областями человеческой культуры. Т.обр. философия перестала казаться умозрительной, спекулятивной и оторванной от жизни, демонстрируя свою тесную связь с наукой и искусством, религией и политикой и др. сферами общественной жизни. Помимо "Истории древней философии" им был подготовлен еще и общий курс истории философии, охватывающий все ее эпохи и периоды, озаглавленный "Учебник истории философии" (1912). В этой работе он резко изменил свой обычный метод исторического изложения философского процесса, отказавшись от преимущественно хронологического описания и использования обилия биографических данных, акцентировав культурологический подход к рассмотрению И.Ф. Последняя предстала здесь в качестве единого, целостного процесса, обусловленного сверхэмпирическими, общезначащими ценностями, процесса, в ходе которого европейское человечество запечатлело в научных понятиях "свое миросозерцание и миропонимание". Будучи глубоко концептуальным изложением историко-философского процесса, представленного глав. обр. с точки зрения его основных проблем и понятий, теоретическая модель Виндельбанда не игнорировала и фактической стороны дела, аккумулируя множество реальных исторических данных, органически укладывающихся в общую канву философского развития. Традиции рационалистических идеалистических концепций И.Ф. в первой трети 20 в. были продолжены Н. Гартманом, попытавшимся спасти целостное видение философии путем устранения наиболее одиозных "приемов панлогизирования, приводящих к мистификации реальных процессов". В итоге он осуществил своеобразный синтез гегельянства с кантианством и неокантианством в русле идей разработанной им "критической онтологии", представив И.Ф. как прогрессирующий ряд человеческих решений системы вечных философских проблем. При этом единство историко-философского процесса виделось ему в общности проблем для философии как таковой. Наряду с образцами академического историко-философского анализа в философии 20 ст. можно встретить и варианты весьма нетрадиционных истолкований мысли прошлого, отличающихся к тому же достаточно радикальными обобщениями. Речь идет об отказе от простого выявления интенций того или иного мыслителя и подчинении историко-философской работы проблемной интерпретации. В западной же И.Ф. принципиально новый поворот исследованиям был задан в конце 19 - начале 20 вв. Большое влияние на этот принципиально новый тип отношения к традиции прошлого оказал еще в конце 19 в. Дильтей, утверждавший, что И.Ф. следует вообще понимать как своего рода анархию философских систем, в основе которых лежит исключительно индивидуальное мироощущение, воспроизводящее неизбежное для любой исторической эпохи чувство жизни - иррациональное, импульсивное, глубоко субъективное и потому в принципе несовместимое с какой-либо логикой или закономерностью. У Дильтея, в неокантианстве, в феноменологии Гуссерля и др. возникает историко-философский анализ новой формы, когда все оценки предшествующей философской традиции оказываются определены предпосылками, принятыми "новейшей" философской мыслью. В этом же направлении формируется и модель И.Ф. Хайдеггера, призывающего "продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности". Исследования по И.Ф. Хайдеггера оказываются органически подчинены его главной философской задаче - прояснению вопроса о Бытии, которое, как он считал, было

предано забвению всей предшествующей метафизической традицией Запада, отодвинувшей его в своих истолкованиях сущего на второй план, поэтому любое обращение мыслителя к этой традиции ставит своей целью отнюдь не попытку ее ретрансляции или реконструкции, а поиск доступа к самому Бытию, того, что скрывает за собой эта традиция. Стремясь преодолеть сложившийся веками в Западной Европе метафизический способ мышления, выявить единую логику Бытия, постоянно выступавшего в образе сущего, Хайдеггер ставит на первый план всех своих исследований экспликацию онтологической проблематики. Таким образом вся его историко-философская работа может быть понята исключительно при условии соотнесения ее с общими целями и задачами его философствования. Вслед за Хайдеггером новейшая западная философия демонстрирует программную вольность и свободу в обращении с историко-философским материалом, стремление дистанцироваться в своем интеллектуальном развитии от самих основ классического философствования. Единственное, что связывает новейших философов с традицией - это то, что мыслители прошлого становятся темой их собственных интеллектуальных изысков (Деррида, Делез и др., например, создают ряд вымышленных имен с целью показать отсутствие в И.Ф. вечных или "сквозных" тем и, более того, фиксированного мета-словаря, которые обеспечивали бы единое логическое пространство для философского дискурса). Господствующей здесь становится идея, согласно которой все философские учения являются исключительно оригинальными системами, неподвластными какому бы то ни было историческому развитию и потому представляющими собой независимые друг от друга вневременные духовные ценности. Отсюда аутентичное содержание каждого учения являет собой неповторимую творческую индивидуальность его автора, своего рода способ его самоутверждения. Тем самым обосновывается плюрализм в интерпретации историко-философского процесса и устраняется то возможное общефилософское пространство, в котором могли бы быть соотносимы позиции различных мыслителей, ставится под сомнение как наличие "вечных" вопросов в И.Ф., так и сама возможность осмысленного диалога между философами.

Т.Г. Румянцева

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. itera - другой) - понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой; повторяемости "вообще"; повторяемости, безотносительной и безучастной к присутствию/отсутствию повторяемого. В традиционной метафизике повторение постулировалось как имманентно и атрибутивно предполагающее тождественность и самотождественность повторяемого, фундированное аксиомой тождественности и самотождественности присутствия (см. Differance, След). И. как единое означающее содержит в себе (в традиционной для Деррида мыслительной стилистике) два конфликтующих смысла и значения: а) И. как возможность собственно повторения и б) И. как условие возможности иной процедуры - неадекватного, мутационного (в самом широком мыслимом диапазоне пределов) повторения или альтерации. Тем самым, И. у Деррида выступает как исходное, пред-данное, пред-мыслимое основание повторения. По мнению Деррида, тождественность и самотождественность вещи, явления или понятия, по определению, предзадают включенность в его структуру параметра (горизонта) завершенности его бытия как присутствия (т.е. его смерти). Поскольку (вне рамок парадигм эзотеризма и религии) последняя исключает какую

бы то ни было перспективную объективацию, любой сопряженный или соответствующий знак оказывается в состоянии репродуцировать данную завершенность в ее отсутствии, таким образом, в свою очередь, имитируя и собственную конечность. Одновременно, согласно догматам традиционной метафизики, цельность понятия или явления предполагает возможность бесконечного его воспроизведения (повторения). В связи с этим, по Деррида, в той мере, в какой во всех таких ситуациях правомерно полагать "первородную" самотождественную сущность - исходно отсутствующей, повторение может мыслиться повторением того, что никогда не имело места. (Но: повторение иногда и повторяет повторение.) По мысли Деррида, в тех случаях, когда самотождественная сущность отсутствует, каждое повторение оказывается "иным" по сравнению со своим предшественником. Повторяющееся единство вещи, понятия или явления одновременно повторяет "отсутствие", замещая его место, - в результате всякий раз оказываясь "другим". Деррида в этом контексте настаивает на принципиальной возможности изначального присутствия "другого" в структуре понятия, вещи или явления (ср. "свое иное" у Гегеля). И. также оказывается обусловливающей и еще одну потенциально мыслимую структурную возможность: отсутствие самого повторяемого. В этом случае, по Деррида, повторение, повторяя, "отчуждается", становясь "другим" и дислоцируясь в "другом" месте. Эпистемологическим следствием данной концептуальной схемы выступает дальнейшее постижение и конкретизация механизмов осуществления такой мыслительной операции, как идеализация. Согласно каноническим схемам, идеальное (независимо от воздействия эмпирических актов и событий, которые пытаются деформировать его) способно к бесконечному повторению, оставаясь при этом самотождественным. Фундирована такая возможность допущением осуществимости бесконечного числа актов повторения. По мысли Деррида, И. является условием возможности и невозможности самотождественности идеального, конституируя, с одной стороны, то "минимальное тождество", которое и подразумевается идеальным по отношению к "эмпирии", и в то же время ставя под сомнение тождество и этого "минимального тождества". В таком контексте, поскольку И. является условием возможности и невозможности "минимального тождества" повторяемого, подрываемого возможностью повторения, она выступает также условием возможности "дубликации": вещь, понятие или явление, согласно Деррида, всегда предполагают в своей структуре актуальный потенциал удвоения. С точки зрения Деррида, И. позволительно толковать как систематизирующий термин, сопряженный со всем понятийным комплексом так называемых "неразрешимостей", ибо она также может интерпретироваться как: а) иное обозначение differance, предполагающего структурную возможность пространственно-временной смысловой различенности присутствия; б) иное обозначение дополнительности - в той степени, в которой последняя суть пространство повторения-замещения отсутствия; в) иное обозначение следа, поскольку "самостирание" последнего осуществимо именно как результат возможности повторяемости. Актуализируя и артикулируя эвристический потенциал осмысления проблемы "бесконечного в границах конечного", концепт И. у Деррида одновременно демонстрирует осуществимость вынесения соответствующих мыслительных операций "за скобки" полагавшегося ранее абсолютным интервала "конечность - бесконечность".

А.А. Грицанов

ИУДАИЗМ - национальная религия евреев; первый в истории мировой культуры прецедент теизма и монотеистической веры. Генетически связан с западно-семитской, а также египетской и шумеро-аккадской мифологией, зороастризмом и, позднее, гностицизмом. В истории И. могут быть выделены такие периоды, как библейский, талмудический, раввинистический и реформационный. Если исходно (конец 2 тысячелетия до н.э.) воззрения И. центрировались вокруг мифологем ваалов - покровителей природных объектов, то содержательные трансформации внутри И. приводят к вызреванию внутри него монотеистических воззрений: в 11 в. до н.э. в И. оформляется монолатрия (Яхве семантически и аксиологически выделяется из пантеона как акцентированное Божество); после реформы, осуществленной в 622 до н.э. царем Иосией, И. конституируется в качестве монотеизма как такового. К священным книгам И. относится три группы книг: Тора, Невиим (Пророки), Ктувим (Писание) - вместе составляющие Танах. Центральной среди названных книг является Тора, именуемая также Хумаш (ивритск. hamesh - пять) - от пяти книг, составляющих Тору: Брейшит, Шмот, Ваикра, Бе-мидбар и Дварим (которым в христианстве соответствуют Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие). Постбиблейский этап развития И. представлен в текстах мидрашей и талмудической литературе. Талмуд оформляется на основании интерпретаций Торы (ивритск. talmud - обучение), и если тексты Танаха являются основой вероучения И., то Талмуд регулирует практику культа и сферу социальных отношений (от гражданских до бытовых). Мистическая ветвь И. представлена Каббалой и хасидизмом (см. Мистика). Танах оценивается в И. как откровение, и ключевой фигурой в этом контексте является фигура Моше. Согласно библейскому толкованию, Моше родился во время египетского плена, когда фараон приказал утопить всех еврейских младенцев мужского пола, и мать Моше Йохевед спасла сына, положив его в корзину и пустив плыть по течению Нила. По иронии судьбы плачущего младенца извлекла из воды и усыновила дочь фараона (Шмот, 2: 1- 10). Будучи поборником праведности, Моше регулярно вступается за обиженных и слабых. И именно он оказывается избранником Божьим: Бог показывается ему в виде горящего и несгорающего куста (ставшего со времен Торы символом выживаемости евреев, гонимых врагами), дабы передать ему завет идти к фараону с требованием "отпусти народ мой" (Шмот, 7: 16). Фараон ответил отказом, за что Бог послал на его землю "десять казней Египетских", включая гибель первенцев. Фараон, сам будучи первенцем, отпустил евреев, однако послал за ними погоню, настигшую их у Красного моря. Посланный Богом восточный ветер чудесным образом раздвигает воды Красного моря, открыв для евреев дорогу, и смыкает их за ними, обрушив на преследователей. Согласно Торе, истинной целью исхода является не просто освобождение евреев из плена, но дарование им свободы как возможности служить Богу ("отпусти народ мой, дабы послужил мне в пустыне!" - Шмот, 7: 16). Согласно традиции, Тора диктуется Моше Богом на горе Синай, а десять заповедей ("асерет хадиброт") возвещаются всему народу в непосредственном явлении Божьем: "1. Я - господь, Бог твой, который вывел тебя из тьмы египетской, из дома рабства. 2. Да не будет у тебя других богов сверх Меня. 3. Не произноси имени Господа, Бога твоего попусту. 4. Помни день субботний, чтобы святить его. 5. Чтите отца своего и мать свою. 6. Не убивай. 7. Не прелюбодействуй. 8. Не кради. 9. Не отзывайся о ближнем твоем свидетельством ложным. 10. Не домогайся дома ближнего твоего, не домогайся и жены ближнего твоего... ничего, что у ближнего твоего" (Шмот, 20: 2-14). В этом контексте мотив исхода обретает метафорическую сакральную семантику выхода человека за рамки обыденного земного существования в сферу духа (не случайно в аллегорической системе Каббалы Египет является символом тела). Именно в наполнении пустыни, т.е. в разрешении единственности Бога, свидетельствовании своей преданности ему как

свидетельстве его бытия ("вы мои свидетели, и я Бог" - Шмот, 43, 12) и служении ему ("хождении пред Богом") и заключается сакральная цель и сокровенный смысл исхода. "Завет" Бога иудеям обозначается словом "брит" (ивритск. brit -договор), что фиксирует своего рода соглашение между людьми и Богом, предполагающее взаимные личные обязательства: со стороны Бога - покровительство, со стороны иудеев - весть о Боге в миру, в контексте чего малочисленность и гонимость племени должна была послужить гарантом отнесения успеха миссии за счет истинности учения, а не социального статуса его носителей (ср. изначальные, не предполагавшие договора и личного соглашения покровительства топосов и этносов со стороны богов в мифологии: Афина - Афин, афинян и греков в целом, Мардук - Вавилона и вавилонян, Амон - Фив и египтян в целом, и т.д.). Союз с Богом как результат свободного (исход из плена) выбора аксиологически акцентирован в И. и является важнейшим в человеческой культуре импульсом развития теизма, инспирируя оформление монотеистических вероучений. Теистические (или авраамические) религии восходят также к библейскому сюжету об Аврааме, чьи отношения с Богом выстраиваются в парадигме личного и личностного диалога. Танах фиксирует два фундаментальных чувства человека по отношению к Богу: любовь к нему и страх Божий (Дварим, 6: 5, 6: 13, 10: 20). Последний мыслится в качестве позитивно конструктивного, ибо с одной стороны, освобождает от страха перед социально сильным и власть имущим (см. сюжет о повивальных бабках, ослушавшихся приказа фараона об уничтожении младенцев, ибо Бога они боялись больше, нежели фараона - Шмот, 1), а с другой стороны - ограничивает произвол носителя социальной силы по отношению к беззащитному и бесправному: "не ставь преграды на пути слепого, бойся Бога" (Ваикра, 19: 14), "почитай старца и бойся Бога" (Ваикра, 13: 32), "не бери процента и роста и бойся Бога" (Ваикра, 25-36), "не властвуй... с жестокостью и бойся Бога" (Ваикра, 19: 43) и др. Канонической парадигмой мироистолкования является в И. креационная: творение мира мыслится как возникновение по слову Божьему - "десятью речениями", семантически соответствующими 10 заповедям на скрижалях Моше (Брей-шит, 1-3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28). В И., таким образом, конституируется первый прецедент трактовки космогенеза не в генетико-биоморфной, или техноморфной (см. Античная философия), но в теургической парадигме творения из ничего, в процессе которого сам Бог как субъект творения остается принципиально надмирным, выходящим за рамки творения, что выступает основой оформляющегося - в перспективе - вектора трансцендентности Бога. Бог мыслится в И. как чувственно не воспринимаемый (ср. с телесностью античных божеств - см. Мифология): "говорил Яхве к вам из среды огня; глас слов был слышен, но образа не видели, а только глас... твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве... из Среды огня" (Дварим, 4, 12, 15-16). В отличие от дотеистических вариантов веры, в рамках которых божества были функционально специфицированы и связаны с локальными топосами (например, Ваал Пеор как "хозяин Пеора", Мелькарт как "царь города" и т.п.), в зрелом И. Бог не только не идентифицируется, но и не сопрягается с объектами физического космоса: формулировка "нет такого места, где не присутствовал бы Бог, пусть даже это будет убогий куст" (Шмот раба, 2: 5), выступает экспликацией не пантеистической, но зарождающейся трансцендентальной трактовке Бога, могущегося являтся по воле своей в любой объективации, не будучи необходимо сопряженным ни с одной из них: "вот он пройдет предо мной, и не увижу его, пронесется, и не замечу его" (Иов, 9, 11). Глас Божий (гром), дух (ветер) и т.п. могут иметь предметные объективации, но сам он принципиально надмирен, и единственным субъектом, с которым возможен диалог Божий, является человек: пророк в этом контексте выступает аналогом прежнего (мифологического) спутника и помощника Божества;

вероотступник есть функциональный аналог антагониста - трикстера; община, взятая в целом, - аналог Божественной супруги (вертикальная модель сакрального брака - в отличие от традиционно горизонтальной: бог - богиня). Семантической и аксиологической доминантой отношений человека с Богом выступает именно диалог, искра духовно личного контакта, коммуникация и взаимное общение. В фокусе значимости оказывается не только соблюдение ритуала, но искренность веры, душевный порыв человека к Богу, ядром которого является любовь. Запредельность Бога, с одной стороны, и возможность его непосредственной явленности, сущностной представленности в творении (Шехина) открывает семантическую возможность и историческую перспективу конституирования идеи инобытия Бога, развившейся впоследствии в учение о женской ипостаси Яхве в Каббале, стремящейся к воссоединению с ним (ср. более раннюю Ахамот в гностицизме и более позднюю Софию в христианстве). Сакральность Бога делает его сущность неизреченной, невыразимой вербально, а потому его имя в И. табуируется и передается с помощью тетраграмматона, символики космического смысла букв еврейского алфавита или посредством иносказания; в теоретико-исследовательских и учебных текстах используются иносказания (например, "Б-г" в русскоязычном варианте). Согласно магическим представлениям Каббалы, начертание имени Божьего (или слова "жизнь") на лбу глиняного слепка человека, Голема (ивритск. golem - неготовое, неоформленное, комок), оживляет его, делая аналогом Адама до того, как Бог вдыхает в него душу, заставляя быстро расти и превращая в могучего великана. Фундаментальной для И. является парадигма Божественного провидения ("хашгаха пратит"), артикулируемого применительно к индивидуальной человеческой жизни как судьба ("башерт"). Однако наряду с этим в И. конституируется и идея свободы воли человека как дарованной Богом возможности морального выбора (классический представитель - раби Леви бен Гершом, 14 в.). Как в том, так и другом случае, в И. оказывается актуальной проблема теодицеи (см., например, "Страдания Иова"). В содержание И. входит идея прихода Мессии (Машиах), однако, если в ранние периоды своей истории И. усматривал Машиаха в конкретных исторических личностях (Бар Кох-ба, поднявший во 2 в. восстание евреев против римлян, Шабтай Цви, на которого в 17 в. возлагали надежды обретения Эрец-Исраэля), то современный И. не связывает идею Машиаха с индивидуальной личностью, хотя могут быть отмечены и альтернативные течения (например, школа раби Кука). В целом для И. характерен общий акцент на земной жизни: "если держишь в руке саженец, и тебе говорят, что пришел Машиах, - сначала посади саженец, а потом иди встречать Машиаха" (Рабан Йоханан бен Заккай, 1 в.). Аналогично, в отличие от христианства или ислама, в И. не акцентирована проблема загробной жизни ("олам хаба"), - Тора практически не содержит соответствующих описаний. Считается, что жестко артикулированная идея рая для праведников уводит фокус с земной жизни, давая возможность оправдать страдания будущим вечным блаженством, и причинении этих страданий - грядущим покаранием. Загробная жизнь мыслится как пребывание в шеоле ("вопрошаемый"), представляющем своего рода иное пространство (Эрувин, 32). В целом в И. обнаруживает себя доминирование не столько фундаментальной (раввинистическая ученость), сколько прикладной теологии, что детерминирует фундированное развитие и скурпулезную дифференциацию этической системы И. Несмотря на то, что И. выступает истоком и исторически первой формой теизма, внутри самого И. центрирующим феноменом выступает не индивидуально-личная, но общинная (коллективная) вера: например, в области культа И. практикует совместную молитву как предпочтительную по отношению к индивидуальной (традиционная молитвенная община - "миньян" - должна с точки зрения ортодоксального И., насчитывать не менее 10 совершеннолетних мужчин). И.

представляет первый, но не максимально выраженный вариант теизма: главный акцент делается им не столько на интимном состоянии души, сколько на основанном на вере воспроизведения поведенческого канона (ср. христианское требование соблюдения веры с иудаистическим требованием исполнения заповедей). Это также детерминирует в системе И. акцент на этике. Кроме того, концепция человека фундирована в И. идеей врожденной предрасположенности человека ко злу ("йецер хара"), которая по мере совершенствования личности изживается и заменяется на склонность к добрым делам ("йецер хатов"). Однако согласно И. и посредством "йецер хара" возможно служение Богу (например, в ситуации когда добрые дела совершаются из желания прославится). Таким образом, в И. делается акцент не столько на исходном душевном импульсе поступка, сколько на его объективном содержании (в частности, не на эмоциональном сострадании, а на реальной помощи). Оформляющаяся в этом контексте презумция добрых дел как таковых вне центрации внимания на их мотивировке также способствует развитию дифференцированной и обширной системы нормативной этики. Этический кодекс И. фундирован исходным постулатом универсальности морального долженствования, обусловленной единством и единственностью Бога, и включает в себя, наряду с 613 общеэтическими заповедями (мицвами), среди которых 248 представляют собою требования долженствования, а 365 - запреты, еще и тысячи конкретно бытовых предписаний Талмуда (большинство из них архаичны и, по оценке Хафец-Хаима (1838-1933), высказанной в 1906, к 20 в. актуальность сохраняло не более 300 заповедей; однако многие мицвы Торы сегодня получают в И. более широкое толкование, придающее им новое звучание и делающее их актуальными: например, мицва "пред слепым не клади преграды" трактуется как недопущение использования какого бы то ни было неведения в своих целях). Заповеди И. подразделяются на этические (мицвот между людьми) и ритуальные (мицвот между людьми и Богом). Богоподобность человека, созданного "по образу Божьему" (Брейшит, 1: 27), заключается, в системе отсчета И., именно в способности различения добра и зла, возможности морального выбора и свободном следовании добру ("менчлихкайт"). В этом контексте праведность носителя И. есть прославление имени Божьего ("кидуш хашем"), а неправедность - осквернение его ("хилуль хашем"), что вытекает из заключенного между Богом и людьми союза - договора ("брит"), таким образом, наряду с идеей морального выбора, этика И. содержит идею вынужденности мицвы, ее обязательность (в ригористическом смысле этого слова), и эта своего рода недобровольность осмыслена в И. как моральная ценность, выражающая приоритет исполненного долга перед спонтанным порывом благородства: "более великим является тот, кто обязан и так и поступает, чем тот, кто не обязан и поступает" (Талмуд; Киду-шин, 31а). Так, например, требование благотворительности обозначается в И. как "цдака" (ивритск. cedek - справедливость; ср. с лат. karitas - от сердца) и предельно четко нормируется: Тора предписывает отдавать в пользу бедных 10% дохода каждые 3 года, позднее Талмуд - около 10% ежегодно; обнародование сведений о цдаке является нормой в еврейских общинах; высшей формой цдаки считается не просто подаяние, но помощь неимущему посредством "включения его в ваше дело, или нахождения для него работы, - укрепляя руку его, чтобы ему более не нужно было обращаться за помощью" (Мишнэ-Тора, Законы о дарах, 7: 7). Акцентированный в И. стандарт справедливости предполагает также - в отличие от христианской парадигмы всепрощения - парадигму справедливого возмездия (ср. "око за око" - Шмот, 21: 24, с христианским требованием подставить другую щеку). Как правило, в рамках мицвот между людьми возмездие реально осуществляется в виде денежной компенсации, исключение составляют, однако, вопросы, касающиеся жизни и смерти, ибо, согласно этике Торы, жизнь несоизмерима ни с чем, и деньги не могут

оплатить ее. В этой связи, в рамках морали И., с одной стороны, ни одно преступление, за исключением убийства (например, преступления против собственности), не может караться смертной казнью, с другой - смертный приговор за преднамеренное убийство не может быть заменен денежным штрафом. Не предполагает преднамеренное убийство и возможности прощения (даже во времена праздника всеобщего примирения Йом-Кипур), ибо простить может только пострадавший, а потому в момент преступления убийца лишает себя возможности быть прощенным. Справедливость может предполагать и возможность убийства: "Того, кто пришел убить тебя, убей его раньше" (Санхедрин, 72а), - ср. с презумпцией непротивления злу насилием в христианстве. В целом вопрос жизни и смерти ("пикуах нефеш") является чрезвычайно значимым в И. и отражает фиксацию в последнем индивидуального существования в качестве ценности. Несмотря на то что этика И. являет собой классический образец ригористической моральной системы, ее глубинной презумцией является презумпция того, что "жизнь важнее заповедей" (например, дети до 9 лет, беременные, роженицы и тяжело больные освобождаются от предписанного Торой поста в Йом-Кипур; даже в шабат (субботний день), когда запрещены поездки и вождение автомобиля, еврей не должен отказывать в транспортировке больного в клинику, иначе он будет считаться нарушившим мицвот, и т.п.). Этика И. выделяет только три случая, когда вопрос жизни и смерти решается в пользу последней: если ценою спасения является убийство невинного, предательство Бога (идолопоклонство) или запретные формы сексуальных отношений (включая прелюбодеяние). Применительно к слабому идея справедливости оборачивается требованием милосердия: "пришельца, сироту и вдову не притесняйте (Дварим, 24: 17, 27: 19). Тора предписывает иметь один стандарт справедливости как для "пришельцев" (чужестранцев, неевреев), так и для носителей И. (Ваикра 19: 34; Бемидбар, 15: 15); милосердие ко вдовам и сиротам не ограничивается финансовой помощью, но предполагает и моральную поддержку: "даже, если это вдовы и сироты царя, мы должны быть к ним особенно внимательны... Нельзя... причинять им физического вреда... или задевать их чувство словом" (Шмот, 22; 35). 11арадигма милосердия проявляется в И. и такой своей гранью, как обязательный для общины выкуп пленных. Исполняющий мицвы и совершающий добрые дела ("гмилут хесед") мыслится как праведник (цадик), а если его благотворительность анонимна, то как святой; талмудическая традиция считает, что мир держится на 36 цадиках, которые творят добро втайне и чье присутствие в мире является гарантом стабильности бытия (см. сюжет "Последнего праведника" А. Шварц-Барта). Многие нравственные максимы И. вошли в золотой фонд общечеловеческой морали: приоритет духовных ценностей над материальными ("не хлебом единым жив человек"), идея альтруизма ("люби ближнего своего, как самого себя" - Ваикра, 19: 18), максимальная ценность индивидуальной жизни ("кто отнимает одну жизнь, уничтожает целый мир, а кто спасает одну жизнь, спасает целый мир" - Мишна, Санхедрин, 4: 5), идея сугубо личной ответственности за поступки ("нет посланца в деле греха" - Кидушин, 426 - и, согласно Талмуду, получающий аморальный приказ не должен выполнять его из страха Божьего, а если выполняет, не имеет права слагать с себя вину за безнравственные деяния, в соответствии с этим, "да не будут наказуемы смертью отцы за детей, и дети да не будут наказуемы смертью за отцов - Дварим, 24: 16); нормативное пресечение эгоизма ("кто сказал, что твоя кровь краснее?" - Псахим, 256), целевая парадигма солидарности ("сочувствие, любовь, добро и мир во всем мире" - Мишнэ-Тора, законы Субботы, 2: 3). Этика И. включает в себя и конкретные бытовые предписания: семейную гармонию ("шлом баит"); почитание родителей ("кибуд ав воэм"), включающее в себя уважение и заботу о родителях и предполагающее, что ребенок не должен становиться на сторону противников отца своего, но, если

считает его неправым, должен указать ему соответствующее место в Торе (однако, согласно этике И., ребенок не является собственностью родителей, ибо "все дети Божьи", а потому недопустимо вмешательство родителей в личную жизнь детей); гостеприимство ("хахнасат архим"); посещение больных ("бикур холим"); предотвращение жестокости по отношению к животным ("цаар балей хаим") и др. Наряду с содержательно-этическими нормами в этику И. входит большое число гигиенических требований, пищевых запретов (кашерная и некашерная пища) и др. Многие этические вопросы И. фиксируют фундаментальные аспекты нравственной проблематики как таковой (например, проблема взаимной ответственности, сформулированная в известном вопросе Каина: "Разве сторож я брату моему?" - Брейшит, 4: 9). Внутри иудаистической этики эксплицитно формулируется кодекс общечеловеческих моральных требований, - так называемые правила "праведных неевреев", или "правила Ноаха": 1. Не отвергай Бога. 2. Не богохульствуй. 3. Не убивай. 4. Не вступай в половые связи с кровными родственниками, животными и лицами своего пола, не прелюбодействуй. 5. Не укради. 6. Не ешь мяса, отрезанного от живого животного. 7. Создай суд для обеспечения выполнения шести предыдущих правил" (Санхедрип, 56а). Будучи сугубо национальной религией, И. тем не менее, полагает, что "праведники народов мира имеют долю в грядущем мире" (Тосефта Санхедрин, 13: 2). Наряду с этим, в канон И. входит тезис о богоизбранности еврейского народа, целью существования которого является "тиккун олам", т.е. совершенствование мира под "управлением Бога" (молитва "Алейну"). В истории И. могут быть зафиксированы тенденции отказа от этой максимы как "ведущей к расизму" (движение реконструкции раби Морде-хая Каплана); альтернативная тенденция в И. представлена позицией толкования избранности еврейского народа как избрания его для возвещения человечеству единого Бога: по формулировке раби Луиса Якоба, "мы обсуждаем не догму, которую невозможно проверить, но сухой исторический факт. Мир обязан Израилю идеей единого Бога, праведного и святого". Танах может рассматриваться как самая влиятельная книга в истории человечества, к которой генетически восходят две из трех мировых религий: содержание Танаха адаптировано христианством в качестве "Ветхого Завета", а также мощно обнаруживает себя в исламе (например, имя Моше (Муса), употребляется в коране более ста раз). После образования государства Израиль (1948) И. конституируется как государственная религия. Центром теоретических исследований в области И. является Национальный Еврейский Центр Исследований и Руководства (CLAL) в США; центром подготовки ортодоксальных раввинов является Йешива-университет. Неортодоксальный (реформистский) И. делает акцент не столько на скрупулезном соблюдении ритуалов, сколько на общественной активности; "Союз друзей реформы" был организован в Германии в 1842; в 1875 в Цинциннати был открыт колледж Еврейского Союза (отделение в Иерусалиме, Нью-Йорке, Лос-Анжелесе), где проходит первый год подготовки всех реформистских студентов. Согласно реформистскому И., пересматривается традиционное определение еврея как рожденного матерью-еврейкой, в категорию евреев включаются также дети отца-еврея и матери-нееврейки при условии соответствующего воспитания; допускается существование женщин-раввинов, признается необязательным религиозный развод ("гет"); согласно Питтсбургской платформе реформистского И. (1883), главным является соблюдение духа этики Торы, а не буквы ее ритуала; ибо последнее, дистанцируя еврейскую общину ("кагал") от соседей, препятствует реализации главной миссии И. - утверждению универсальных моральных норм. (В этой связи большинство лидеров реформистского И. выступает против сионизма; напротив, Колумбусская платформа его - 1937 - оценивает сионизм позитивно.) Промежуточный статус между ортодоксальным и реформистским И. занимает И. консервативный: в отличие от

реформистского, он полагает необходимым тщательное соблюдение ритуала; в отличие от ортодоксального - допускает нововведения (например, если ортодоксальный И. требует "миньяна", т.е. присутствия 10 взрослых мужчин для свершения службы, а реформистский отрицает его необходимость, то консерваторы полагают его необходимым, но допускают включение в число этих 10 и женщин). Главным учебным и исследовательским центром консервативного И. является Еврейская теологическая семинария в Нью-Йорке. В современном И. наблюдается тенденция философизации, инспирирующая также обратный вектор влияния И. на философскую традицию (диалогический персонализм Бубера, например), что является типологическим аналогом современных тенденций аджорнаменто в католицизме или диалектической теологии в протестантизме.

М.А. Можейко

KRITIK (нем.; фр. critique; русск. критика; англ. criticism - от греч. kritike - искусство судить) - 1) в классической философии - понятие, фиксирующее в своем содержании аналитическое рассмотрение социально (культурно) артикулированного объекта (концепции), фундированное эксплицитным рассмотрением его исходных социокультурных оснований, органично предполагающим постановку под сомнение их истинности или правомерности. Эпоха классической философии, реализующей атрибутивно присущую ей функцию экспликации мировоззренческих оснований культуры (см. Философия, Универсалии, Категории культуры), была рефлексивно осмыслена этой философией как "подлинный век критики" (И.Кант). В этом отношении К. как таковая генетически восходит именно к основаниям классической культуры, будучи фундированной идеей гетерономизма (см. Гетерономизм) и презумпциями метафизики (см. Метафизика), как было отмечено И.Кантом, суду К. "должно подчиняться все": "я разумею под этим... решение вопроса о возможности и невозможности метафизики вообще /курсив мой - М.М./"; 2) в философии модернизма (см. Модернизм) в осмыслении феномена К. акцент сделан не только (и не столько) на процедуре экспликации метафизических оснований предмета К., сколько на процедуре их фундаментальной семантико-аксиологической релятивизации. Классическим примером модернистской К. может служить марксистская программа "критики критической критики" (см. Марксизм), чей методологический пафос (диалектика, по Марксу, "ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна") объективно может быть распространен и на ее собственные аксиологические основания. В этой перспективе "снимающей критики" ("опровергнуть... не значит отбросить... заменить другой, односторонней противоположностью, а включить в нечто более высокое" у Ленина) мировоззренческие основоположения марксизма также могут быть (и были - см. Неомарксизм) подвергнуты К. и плюральной релятивизации; 3) в философии постмодернизма - термин, обозначающий традиционно-классический способ отношения к тексту, заключающийся в интерпретации последнего, исходя из избранной системы внешних критериев (взгляд извне), и противопоставленный в контексте постмодернистской текстологии имманентному подходу к тексту (взгляд изнутри). Данная трактовка понятия "К." восходит к таким работам Р.Барта, как "Две критики" (1963), "Что такое

критика" (1963), "Критика и истина" (1966), "От науки к литературе" (1967), "С чего начать?" (1970) и др. Согласно бартовской интерпретации, в рамках современной культуры могут быть выделены две активно практикуемые формы К.:

так называемая "университетская" и так называемая "интерпре-тативная" (или "идеологическая") К. Специфика "университетской" К. заключается в том, что она "в основном пользуется... позитивистским методом", а в сферу ее анализа входят "проблема источников" и так называемых "обстоятельств" литературного творчества, реальный анализ которой сводится фактически к аналитике более ранних по отношению к исследуемому произведений либо обстоятельств биографии его автора (см. Автор). По оценке Р.Барта, именно в этом и заключается "одна из самых серьезных ошибок, в которых повинна университетская критика: сосредоточив внимание на генезисе частных деталей, она рискует упустить из виду их подлинный, то есть функциональный, смысл". Прежде всего вне фокуса внимания остается такой важнейший момент творчества, как его исторический фон и социокультурные предпосылки ("Разве Расин писал из тех же побуждений, что и Пруст?"), - между тем "все взаимосвязано: самая мелкая, самая малозначительная литературная проблема может обрести разгадку в духовном контексте эпохи, причем этот контекст отличается от нашего нынешнего". - Согласно выражаемой Р.Бартом позиции современного постмодернизма, в поисках "смысла произведения" следует двигаться "не вглубь, а вширь; связь между автором и его произведением, конечно, существует (кто станет это отрицать?.. Одна лишь позитивистская критика до сих пор еще верит в Музу), но это не мозаичное соотношение, возникающее как сумма частных... "глубинных" сходств, а, напротив, отношение между автором как целым и произведением как целым, то есть отношение отношений, зависимость гомологическая, а не аналогическая". В силу этого критик "университетского" направления вынужден признать, что "неподатливым и ускользающим является сам объект его изучения (в своей наиболее общей форме) - литература как таковая, а не биографическая "тайна" писателя". Но и в этой сфере, т.е. при анализе субъектной стороны проблемы творчества, позитивистский метод оказывается неадекватным: "увы, стоит нам коснуться интенциональ-ного аспекта человеческого бытия (а как без этого говорить о литературе?) - и позитивистская психология оказывается недостаточной". Другая форма К. ориентирована не на поиск "объяснений" литературных "фактов", но на ту или иную семантико-аксиологическую интерпретацию литературного произведения (см. Интерпретация), в силу чего получает название "интерпретативной К.". По иронично мягкой оценке Р.Барта, ее представители "сильно отличаются друг от друга": Г.Башляр, Ж.Пуле, Р.Жирар, Ж.П.Ришар, Ж.Старобинский, Ж.-П.Вебер и др.), - "общее у них то, что их подход к литературе соотносится (в большей или меньшей степени, но во всяком случае осознанно) с одним из основных идеологических течений наших дней (будь то экзистенциализм, марксизм, психоанализ или феноменология)"; в силу этого данный тип К. "можно назвать критикой идеологической - в отличие от первой, которая отвергает всякую идеологию и объявляет себя сторонницей чисто объективного метода". В зависимости от избранных "идеологических" приоритетов в общем пространстве интерпретативной К. могут быть выделены экзистенциалистически ориентированная К. (Ж.-П.Сартр), марксистски ориентированная К. (Л.Гольдман), психоаналитически ориентированная К. (Ш.Морон), структуралистски ориентированная К. (К.Леви-Стросс, Якобсон) и т.д. (см. Идеология, Экзистенциализм, Марксизм, Психоанализ, Структурализм). Несмотря на реально наблюдаемые "разногласия философско-методологического порядка" между данными видами К. и практическое "соперничество" конституирующих их парадигм, фактически обе они идеологичны в широком смысле этого слова (поскольку, несмотря на декларируемую нейтральность, позитивистская парадигма не менее идеологична, чем любая другая), и отношения между ними могут быть рассмотрены как конкурирующее противоборство "двух идеологий". В этом контексте Р.Барт отмечает, что "худшее из прегрешений критики - не идеологичность, а ее

замалчивание", и якобы внеаксиологичный подход к литературному произведению есть не что иное, как "самообман", если не "преступное умолчание" об имеющей место идеологической ангажированности. Исходя из этого единства природы обеих форм К. (в равной мере идеологически артикулированных), Р.Барт делает вывод о том, что фактически "ничто не мешает взаимному признанию и сотрудничеству двух критик": "университетская" ("позитивистская") К. занимается "установлением и открытием "фактов" (коль скоро именно этого она и требует)", оставляя критикам интерпретативного направления "свободу их интерпретировать, точнее "приписывать им значение" в соответствии с той или иной открыто заявленной идеологической системой". Точно также и различные направления интерпретативной критики, несмотря на различную "идеологическую" ориентацию, могут вполне благополучно сосуществовать в параллельном режиме (по выражению Р.Барта, "оказываются возможными одновременно"). Согласно Р.Барту, из этого следует важный вывод о том, что "идеологический выбор не составляет существа критики и оправдание свое она находит не в "истине". - Таким образом, К. - это "нечто иное, нежели вынесение верных суждений во имя "истинных" принципов": собственно, "К. - не таблица результатов и не совокупность оценок, по своей сути она есть деятельность, то есть последовательность мыслительных актов... Разве деятельность может быть "истинной"?". Вместе с тем, наличные формы К. претендуют на истинность своего результата, тем самым имплицитно полагая себя в качестве своего рода когнитивной процедуры. Между тем, согласно Р.Барту, такое полагание отнюдь не является правомерным, ибо предметом К. выступает "не "мир", но слово, слово другого; критика - это слово о слове, это вторичный язык... который накладывается на язык первичный (язык-объект)". К., таким образом, должна "учитывать два рода отношения - отношение языка критика к языку изучаемого автора и отношение этого языка-объекта к миру". Собственно, в постмодернистском контексте "определяющим для критики и является взаимное "трение" этих двух языков, чем она... сближается с... логикой, которая также всецело зиждется на различении языка-объекта и метаязыка" (Р.Барт), и - более того - фактически К. и представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" (см. Метаязык). Однако коль скоро это так, то определение истинности чего бы то ни было отнюдь не входит в прерогативы К.: "дело ее - устанавливать вовсе не "истины", а только "валидности" (подобно тому, как и "в логическом уравнении испытывается валидность того или иного умозаключения и не высказывается никакого суждения об "истинности" используемых в нем посылок", и точно так же, как "лингвист занимается не расшифровкой смысла фразы, а установлением ее формальной структуры, обеспечивающей передачу этого смысла"), ибо "язык сам по себе не бывает истинным или ложным, он может только быть (или не быть) валидным, то есть образовывать связную знаковую систему" (Р.Барт). Таким образом, "законы, которым подчиняется язык литературы, касаются не его согласования с реальностью (как бы ни притязали на это реалистические школы), а всего лишь с той знаковой системой, которую определил себе автор", и, в соответствии с этим, в функции К. входит не решение вопроса об истинности текста ("критика не должна решить, написал ли Пруст "правду"): ее задачей является лишь создание такого метаязыка, который мог бы "в силу своей связности, логичности, одним словом, систематичности... вобрать в себя или, еще точнее, "интегрировать" (в математическом смысле) как можно больше из языка Пруста". Иными словами, процессуальность К., локализуется вне пространства проблемы истинности или ложности. Таким образом, постмодернистский подход к процессу соприкосновения критика с литературным произведением фундирован глубинным сомнением в непреложности якобы лежащей в его основе субъект-объектной оппозиции (см. Бинаризм, Украденный объект, "Смерть субъекта"). Бытие языка выводится

постмодернизмом как из-под давления требований так называемой объективности ("как, в самом деле, поверить, будто литературное произведение есть объект?" у Р.Барта), так и из-под давления доминанты субъективности (отказ от презумпции классической К., "будто критик обладает по отношению к нему /произведению - М.М./ как бы экстерриториальностью"). Бытие языка рассматривается как самодостаточная процессуальная реальность (см. Эротика текста). Данная презумпция постмодернизма делает его альтернативным по отношению как к "университетской", так и "интерпретативной" разновидностям классической К., в равной степени фундированных имплицитным отказом от признания произведения самодостаточным феноменом, а стало быть, и вытекающим отсюда отказом от анализа его имманентных характеристик. Именно поэтому, будучи оппозиционной по отношению к "интерпретативной" К., К. "университетская", тем не менее, на практике безболезненно принимает практически любые предлагаемые ею методики: "все можно принять, лишь бы произведение соотносилось с чем-то иным, нежели оно само, с чем-то таким, что не есть литература; все, что стоит за произведением - история (даже в ее марксистском варианте), психология (даже в форме психоанализа) - мало-помалу получает признание; не получает его лишь работа внутри произведения" (Р.Барт). В рамках этого неприятия имманентно анализа текста традиционной К. отвергаются и феноменологический подход к произведению, ибо он "эксплицирует произведение, вместо того, чтобы его объяснять", и тематический подход, ибо его методология "прослеживает внутренние метафоры произведения" (см. Метафора), и подход структурный, ибо в его рамках произведение рассматривается "как система функций". Иначе говоря, классической К. отвергается "имманентный подход" к произведению, т.е. та "работа внутри произведения", которая и составляет сущность К. в постмодернистском ее понимании. Подобный (имманентный) подход к произведению должен, согласно Р.Барту, быть фундирован той презумпцией, что к анализу отношений произведения "с внешним миром" допустимо переходить лишь после того, как оно будет полностью проанализировано "изнутри", т.е. с точки зрения имманентно присущих ему структуры и функций. Задаваясь вопросом о том, "чем вызвано такое неприятие имманентности", Р.Барт находит ответ в том, что "дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма" в классических ее образцах, в том, что К. "опирается на совершенно устаревшую философию детерминизма", в рамках которой "произведение - "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других" (см. Неодетерминизм, "Смерть Бога"). (В этом аспекте феномен К. в очередной раз демонстрирует свою генетическую укорененность в основания классической культуры и, соответственно, метафизическую ориентацию, идущую вразрез с общекультурными постметафизическими установками современного мышления - см. Постметафизическое мышление.) Согласно Р.Барту, в "наш век (последние сто лет)" адекватные поиски ответа на то, что есть литература, "ведутся не извне, а внутри самой литературы, точнее, на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка, где сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом". Таким образом, цель постмодернистски понятой К. носит "чисто формальный характер": она "не в том, чтобы "раскрыть" в исследуемом произведении или писателе нечто "скрытое", "глубинное", "тайное"... а только в том, чтобы приладить - как опытный столяр "умелыми руками" пригонит друг к другу две сложные деревянные детали - язык, данный нам нашей эпохой (экзистенциализм, марксизм, психоанализ), к другому языку, то есть формальной системе логических ограничений, которую выработал автор в соответствии с собственной эпохой". Согласно постмодернистской парадигме, если и возможно говорить о неком критерии адекватности (успешности, или, по Р.Барту, "доказательности") К., то таковым может

являться не способность "раскрыть вопрошаемое произведение", но, напротив, способность "как можно полнее покрыть его своим собственным языком". (В этом отношении К. решительно дистанцирована от чтения, ибо "читать - значит желать произведение, жаждать превратиться в него; это значит отказаться от всякой попытки продублировать произведение на любом другом языке, помимо языка самого произведения", в то время как "перейти от чтения к критике - значит переменить самый объект вожделения, значит возжелать не произведение, а свой собственный язык".) Важнейшим моментом К. выступает, таким образом, то, что в ее процессуальности "может завязаться диалог двух исторических эпох и двух субъективностей - автора и критика" (Р.Барт). Более того, именно формальный характер такой К. позволяет ей охватить те аспекты языковой сферы, которые оставались за пределами самой неформальной традиционной К.: признав себя "не более чем языком (точнее, метаязыком)", К., понятая в постмодернистском ключе, реально "может совместить в себе... субъективность и объективность, историчность и экзистенциальность, тоталитаризм и либерализм", ибо конституируемый К. язык (метаязык) "является продуктом исторического вызревания знаний, идей, духовных устремлений, он есть необходимость, с другой же стороны, критик сам выбрал себе этот необходимый язык согласно своему экзистенциальному строю, выбрал как осуществление некоторой своей неотъемлемой интеллектуальной функции, когда он полностью использует всю свою глубину, весь свой опыт выборов, удовольствий, отталкиваний и пристрастий" (Р.Барт). В этом отношении "критик в свою очередь становится писателем", но ведь "писатель - это человек, которому язык является как проблема и который ощущает глубину языка, а вовсе не его инструментальность и красоту". В силу этого "на свет появились критические работы, требующие тех же самых способов прочтения, что и собственно литературные произведения, несмотря на то, что их авторы являются критиками, а отнюдь не писателями". Именно в этом контексте, по оценке Р.Барта, можно говорить о формировании "новой критики", сущность которой усматривается постмодернизмом "в самом одиночестве критического акта, который, - отметая алиби, предоставляемые наукой или социальными институтами, - утверждает себя именно как акт письма во всей его полноте" (см. Письмо, Скриптор, Фонологизм). Для постмодернистской философии существенно важно, что если "произведение в силу самой своей структуры обладает множественным смыслом", то это значит, что возможно "существование двух различных видов дискурса" по отношению к нему, т.е. двух различных видов К.: К. как "наука о литературе" или "комментарий", который избирает в качестве своего предмета "лишь... какой-нибудь один из этих смыслов", и "литературная критика" или "новая критика", которая ставит своей задачей "нацелиться разом на все смыслы, которые оно /произведение - М.М./ объемлет, на тот полый смысл /см. Пустой знак - М.М./, который всем им служит опорой", которая фактически "открыто, на свой страх и риск, возлагает на себя задачу наделить произведение тем или иным смыслом" (Р.Барт). Таким образом, согласно постмодернистскому видению ситуации, "критика не есть наука", ибо "наука изучает смыслы, критика их производит". К. занимает, по оценке Р.Барта, промежуточное положение между "наукой о литературе" и чтением (см. Чтение): "ту речь в чистом виде, каковой является акт чтения, она снабжает языком, а тот мифический язык, на котором написано произведение и который изучается наукой, она снабжает особым (наряду с прочими) типом речи". В этом отношении К. выступает своего рода связующим звеном между различными стратегиями отношения к тексту, которые как в теоретической перспективе, так и в наличной тенденции должны быть объединены (сняты) в процессуальности письма как способа бытия языка в качестве самодостаточной реальности (см. Письмо). Следовательно, "моральной целью" К. должна стать "не расшифровка смысла исследуемого произведения, а воссоздание

правил и условий выработки этого смысла", для чего К., прежде всего, должна признать произведение "семантической системой, призванной вносить в мир "осмысленность (du sens), а не какой-то определенный смысл (un sens)". В этом отношении фактически "перед лицом книги критик находится в той же речевой ситуации, что и писатель - перед лицом мира", а "отношение критики к произведению есть отношение смысла к форме" (Р.Барт). И если для традиционной К. произведение всегда выступает в качестве заданного поля интерпретативных усилий, должных завершиться финальным (правильным) его пониманием, то предметом постмодернистской К. выступает не произведение, но конструкция. Взаимодействие с последней есть перманентное нон-финальное означивание (см. Конструкция), релятивные правила которого конституируются одновременно как со смыслопорождением, так и со становлением самого субъекта этой процедуры, отличного от традиционно понятого социально и психологически артикулированного субъекта, бытие которого признается как независимое от данной процедуры и предшествующее ей (см. "Смерть субъекта", Анти-психологизм, Скриптор). В рамках подобного подхода "новая критика" перестает быть К. в привычном (традиционно-классическом) смысле этого слова (в этом контексте Р.Барт говорит о "кризисе комментария" как такового), тесно смыкаясь с "исполнением" произведения, понятым в качестве означивания (см. Означивание), в то время как традиционная К. "исполняла" произведение, "как палач исполняет приговор" (Р.Барт). В этих условиях К. обретает новый, не характерный для классической формы ее существования, культурный статус: в современном ее качестве "критика располагает собственной публикой", поскольку "общество стало потреблять критические комментарии совершенно так же, как оно потребляет кинематографическую, романическую или песенную продукцию" (Р.Барт). Как видим, эта открываемая "новой критикой" возможность смысла оплачивается утратой его определенности, и в этом отношении постмодернистская трактовка феномена К. завершает заложенную классикой и развитую модернизмом интенцию на размывание однозначности оснований подвергаемого К. феномена: в контексте современной культуры К. обретает сугубо и только языковую природу, конституируясь в качестве плюрально вариативного метаязыка, а "все, к чему только прикасается язык, - философия, гуманитарные науки, литература - в определенном смысле оказывается заново поставлено под вопрос" (Р.Барт). В свою очередь, согласно постмодернистскому видению ситуации, вполне реально, что в современной культуре "Критики Разума, которые дала нам философия, будут дополнены Критикой Языка, и этой критикой окажется сама литература" (Р.Барт). (См. также Метаязык, Язык-объект.)

М.А. Можейко

КАЛОКАГАТИЯ (греч. kalos kai hagatos - красивый и хороший) - этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств, вызревающую в смене поколений (в отличие от внезапной вспышки красоты, таланта или добродетели, взятых в отдельности); в философии Платона - идеал гармонического сочетания физических и духовных способностей человека, естественно дополняемых его богатством и благородством души. Человек - носитель К. - в истинном призвании своем должен был всецело стремиться к осуществлению коллективных чаяний полиса. Общественно-этическое

измерение К. в античности трансформировалось в его этико-эстетический парафраз в границах классического философствования Европы Нового времени (гармоничное воспитание, реализующееся в адекватном образе жизни). В коммунистической идеологии идеал всесторонней (разносторонне) развитой личности - строителя коммунизма - редуцирует идеал К. применительно к индивиду, лишенному национального и социально-стратификационного своеобразия.

А.А. Грицанов

КАЛЬВИН (Calvin) Жан (1509-1564) - швейцарский богослов позднего периода Реформации. Родился в семье Ж.Ковена, адвоката, занимавшегося церковными и светскими делами. Благодаря доходам с бенефиция и по настоянию отца, К. получил юридическое образование в университетах Парижа и Орлеана, хотя и понимал, что юриспруденция - не его призвание. После смерти отца в 1531 К. поселяется в Париже и начинает заниматься исследованиями в духе гуманизма. В апреле 1532 появляется его первая работа: комментарий на трактат Сенеки "О милосердии", которая предвещала К. великолепную карьеру ученого и гуманиста. Однако вскоре К. обращается к протестантизму и полностью изменяет сферу своих интересов. Он оставляет исследования классических текстов и начинает изучать богословие. В последующий год К. достаточно активно участвует в антикатолических выступлениях и в связи с изменением церковной политики Франции эмигрирует в Базель. Там в 1536 выходит первое издание его "Наставления в христианской вере" на латинском языке, которое в дальнейшем несколько раз переиздавалось на латинском и французском языках с изменениями и дополнениями, и таким образом из книжицы карманного формата превратилось в хорошо систематизированный учебник по богословию (последняя редакция была опубликована в 1559). Литературное наследие К., кроме многочисленных писем, составляют и более 30 томов комментариев практически на все книги Библии, написанные на основе последних достижений филологических разработок гуманизма, анализ которых позволяет утверждать, что К. стал родоначальником современной экзегетики. В 1536 К. переезжает в Женеву, где становится членом магистрата и самым влиятельным проповедником. За радикальные предложения в вопросе устройства церковной общины в 1538 К. изгоняют из Женевы, и он на три года поселяется в Страсбурге. В 1540 магистрат Женевы приглашает его вернуться. В 1541 К. вновь переезжает туда и остается жить и работать вплоть до своей смерти. С точки зрения К., каждый человек обладает врожденным знанием о Боге, что является его сущностью и формирует законы его бытия. Из этого следует, что оно дается посредством того же самого акта познания, каким человек познает себя. Знание себя включает и знание о Боге, и обогащается знанием о Боге. Но поскольку в своем естественном состоянии он пребывает без Бога, себя он знает плохо, и в этом проявляется его несовершенство. Когда же человек начинает осознавать свое несовершенство, его первой правильной реакцией должно стать обращение к Богу. Знание о Боге, следовательно, содержательно и влечет за собой некие последствия. Таким образом, по К., религия - это реакция человека на его представления о Боге, Согласно К., Бог явил себя каждому человеку в природе и в провидении. Однако его разум испорчен грехом, в результате чего он не видит явления Бога ни в природе, ни в происходящем вокруг него. К. утверждает, что проблема неприятия человеком знания о Боге заключается не в знании как таковом, а в человеке. Однако взаимосвязь человека и Бога возможна благодаря

сверхъестественному откровению, находящемуся в Священном Писании. Оно существует по причине неспособности воспринять общее откровение Бога в природе. Факт существования Писания (особого откровения) не упраздняет общее откровение, а наоборот делает его более эффективным. Особое откровение составляет объективную часть познания Бога, субъективная же часть обеспечивается Святым Духом. Вопрос о свидетельстве Духа - это конкретное выражение общего учения о вере, которая, согласно К., может появиться в человеке только при воздействии Святого Духа. На избранных Бог воздействует особым образом, - так что у них появляется спасающая вера, которая отличается от простого признания существования Бога как некого высшего существа. Бог оказывает свое воздействие только через Писание. Дух Святой действует так, что человеческая душа "просвещается" и обретает способность видеть в Писании божественную книгу, понимать ее сущность. Если главная роль в осознании божественности Писания принадлежит Святому Духу, то, по мысли К., это означает, что рациональные доказательства истинности Библии важны не в такой мере, как внутреннее свидетельство Святого Духа. Благодаря последнему человек принимает божественные истины, и происходит это раз и навсегда. Откровение Бога не действенно без свидетельства Духа, точно так же как свидетельство Духа невозможно без откровения о Боге, данного в Писании. Невозможно познать Бога ни без Писания, ни без Духа Святого, ибо цель действия Святого Духа заключается в том, чтобы убедить человека в истинности Писания. Таким образом, согласно К., Дух Святой не дает нового откровения, а только изъясняет уже данное, ибо как в противном случае можно узнать, истину открыл Дух или нет? Человек, находящийся под влиянием Духа, понимает общее откровение Бога в природе, и в этом смысле К. не отрицает натурбогословия. Однако оно неэффективно для необращенных. Нет ничего такого, по К., в общем откровении, чего не было бы в Писании, особом откровении. Учение о познании Бога и участии в этом процессе Святого Духа дает основание для развития идеи о предопределении. Поскольку, что стало особенно очевидно в 16 в., не все люди обращаются к Богу, К. должен был признать, что не всем людям Святой Дух дает осознание божественности Писания и способность откликнуться на призыв Бога, а только избранным. Бог в своем предвечном плане однажды определил, кого он желает спасти, а кого отвергнуть. В случае с избранными этот план основан только на милости Бога и не связан ни с какими заслугами с их стороны. Но если есть избранные, значит, есть и отверженные. Бог отделяет одних для милости, а других для гнева на основании своей тайной, непостижимой, однако справедливой воли. Существует два внешних знака избранности. Первый из них - это призвание к новой жизни, второй - оправдание, вследствие которого они получат спасение. Избранных Бог призывает и оправдывает, отверженных - лишает познания слова своего и освящения Духом Святым, однако при этом остается святым и справедливым. Однако следует заметить, что доктрина о предопределении не является у К. краеугольным камнем его богословской системы; она носит, скорее, прикладной характер и введена К. с целью объяснить факт существования необращенных людей. Ее присутствие указывает на стремление К. довести протестантскую доктрину оправдания верой до своего логического конца. Главенствующее положение учение о предопределении начало занимать в позднем кальвинизме, но не в богословии самого К. С точки зрения К., церковь - это любое сообщество людей, где проповедуется Евангелие и совершаются таинства крещения и причастия. Крещение является, по К., новозаветным аналогом ветхозаветного обрезания, поэтому дети верующих родителей должны участвовать в этом обряде. У К. было свое, отличное от других реформаторов, понимание причастия. Он полагал, что верующий, участвующий в причастии, отделен от Христа, находящегося на небесах в теле, пространственно.

Тем не менее Христос реально присутствует в причастии, благодаря силе Святого Духа, который соединяет верующего с Христом. Этим своим учением о причастии, которое получило название виртуализма (от лат. virtus - сила), К. занял среднее положение между Лютером и У.Цвингли. К. полагал, что церковь, а не государство, должна нести ответственность за моральный облик своих членов, хотя реформаторы раннего периода обязанность следить за нравами отдавали на откуп государственным властям. К. считал, что проповедь истинного Евангелия в церкви должна сопровождаться следованием его нравственным принципам. Поэтому он большое внимание уделял церковной дисциплине. Такой подход, во-первых, позволил К. сформулировать новый принцип существования свободной церкви в свободном государстве и тем самым положить начало процессу отделения церкви от государства, и, во-вторых, сформулировать предмет христианской этики и оформить последнюю в особую область знаний. К. впервые теоретически разработал учение о том, что авторитетность Писания строится не на авторитете церкви, но авторитет церкви полагается на авторитетности Писания. Характерной чертой его богословских исследований является то, что во всех своих рассуждениях он прямо ссылается на текст Писания и не позволяет себе строить их на каком-либо другом основании, кроме Писания. К. выступил как систематизатор протестантского богословия в целом. Он создал свою собственную богословскую систему, теоретически и логически оформив и разработав сформулированные до него принципы протестантского вероучения. Он стал основателем реформатской церкви и дал толчок для развития такого феномена в протестантском богословии, как кальвинизм.

А. В. Вязовская

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо (1568-1639) - итальянский философ, поэт, политический деятель. Ортодоксальный доминиканец (до пострига в монахи в 1582 - Джованни Доменико). Стремился к освобождению Италии от испанского гнета. В первом заключении пробыл 27 лет (свои сочинения писал, привязав карандаш к руке, вывернутой тюремщиками на дыбе). Освобожден в 1626, после повторного двухлетнего пребывания в тюрьме оправдан в 1629. Сторонник идеи папско-католической единой монархии, которой должны подчиняться все национальные государства. Главный труд - "Город солнца" (1601-1602, опубликован в 1623), дополняемый утопией всемирной теократической монархии ("Монархия Мессии"), а также работами "Философия, доказанная ощущениями" (1591) и "Поверженный атеизм" (1630). К. был убежден, что природа должна реконструироваться не по трудам Аристотеля, а изучаться имманентно. Отстаивал тезис "двойного откровения" - природы и Священного писания. Не принял учение Галилея о бесконечности Вселенной, допуская при этом существование множества миров. Сохранение и поддержание собственного бытия - высшая цель любого поведения. Гилозоизм К. постулировал, что всяким природным явлениям, вещам, стихиям неотъемлемо присуще стремление к самосохранению: "Все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе". К. отвергал материалистический атомизм Демокрита, редуцировавший, по его мнению, качественную инакость к количественной. Целеполагание и целеосуществление, предполагающие конечность мира, К. дополнил пониманием Бога как подлинной бесконечности. Главными "прималитетами" или первоначалами бытия, согласно К., выступают (в духе традиции неоплатонизма) Мудрость, Мощь и Любовь. Воля людей целиком и

полностью направлена на власть. Власть достигается благодаря знанию, которое и должно быть положено в основу всего воспитания. "Город солнца" - христианско-коммунистическая утопия К., совершенное государство, в котором господствуют философы-священники во главе с Метафизиком, воплощающим собой идеал лидера. Это - подчеркнуто социально однородное общество, исповедующее простую и рационализированную религию и ведущее "философский образ жизни общиной". В нем, согласно К., отсутствуют частная собственность и семья, детей воспитывает государство, всеобщий обязательный 4-часовой труд гарантирует изобилие. Начальствующих специалистов в городе - 40 человек (главные - Мощь, Мудрость и Любовь - соответственно курирующие вопросы: военные, научные, питания, деторождения и воспитания). Помогают им более узкие специалисты: Грамматик, Логик, Физик, Политик, Этик, Экономист, Астролог и т.д. Государственное устройство Города Солнца, согласно К., не исходило от Бога, а являло собой прямой результат деятельности человеческого разума. Иезуиты в период своего господства в Парагвае (1688-1768), безуспешно пытаясь создать "Город солнца", тем не менее, сформулировали первую в мире концепцию прав человека.

А.А. Грицанов

КАМЮ (Camus) Альбер (1913-1960) - французский философ, публицист, писатель, драматург. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Основные философские и литературно-философские работы: "Миф о Сизифе" (1941), повесть "Посторонний" (1942), "Письма к немецкому другу" (1943-1944), эссе "Бунтующий человек" (1951), роман "Чума" (1947), повесть "Падение" (1956), "Шведские речи" (1958) и др. Философ экзистенциальной ориентации. Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для К. проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного "безрассудному молчанию мира". Творчество К. - безостановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. К. показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. К. в "Мифе о Сизифе" стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, К. исследует его как характеристику человеческого "бытия-в-мире", отчужденном и неразумном. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обыденного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта К. противопоставляет самоубийству и "философскому самоубийству" (религии, мифосознанию, утопиям и т.п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль К. эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек ("Миф о Сизифе") к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с

помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса "Калигула"). От состояния "все дозволено", ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, - к пониманию угрозы самой культуре и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. К. показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления "мира" как культурно-исторического процесса - с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности "бунта против всех" преодолеваются К. в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе "Чума" К. переходит к коллективной морали и стремлению обрести утерянные в трагедии "изгнания" (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира, бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволила К. трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность. В "Бунтующем человеке" в анализе метафизического (философского) и политического бунта К. движется от морального-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. К. обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческой солидарности, поиска общих смысложизненных ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была предподготовлена, согласно К., т. наз. "немецкой идеологией", "злыми гениями Европы" Гегелем, Марксом и Ницше, создателями современной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. К. предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. К. находит ограничения бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустранимости трагизма человеческого существования. Протест против человеческого удела всегда обречен на частичное поражение, но он так же необходим человеку, как собственный труд - Сизифу. Искусство для К. служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, вглядываясь в несовершенство мира. Анализ искусства у К. движется от искусства как эстетического бегства от реальности к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения.

И.А. Медведева

КАНЕТТИ (Canetti) Элиас (1905-1994) - австрийский писатель. В 1938 в связи с аншлюсом Австрии уехал в Париж, затем в Лондон. Доктор философии университета в Вене. Основные сочинения: "Масса и власть" (1960), романы "Ослепление" и "Аутодафе". Лауреат Нобелевской премии по литературе (1981). Не являясь философом-профессионалом, К. сформулировал ряд оригинальных идей в области социальной философии и философской антропологии, творчески и глубоко развивая соответствующую традицию Ницше - Лебона - Фрейда - Ортеги-и-Гасета. Согласно К., "смерть стала естественной в последние пару тысяч лет нашей истории... В предыстории у всех народов смерть... воспринималась как нечто настолько неестественное, что каждая смерть считалась убийством". По К., смерть - идеология и центральный инструмент власти. Именно страх смерти, стремление к выживанию придают динамику системе "масса - власть". Подлинная власть не может не основываться на массовых убийствах. Не история губит массы людей, их губит антигуманная власть. И, по К., только она. В трактате "Масса и власть" К. показал роль и значение массовых процессов в развитии государств, в формировании мировых религий, вскрыл природу деспотической власти как в традиционных, так и в тоталитарных ее вариантах. По К., исходный пункт для конституирования "массы" - преодоление страха перед прикосновением другого. Человек дистанцируется от ближних и дальних при помощи различных наборов статусных различий и разнообразных социальных иерархий. Масса ликвидирует все дистанции, это - целостное существо, подчиняющееся определенным алгоритмам существования. Масса - живых или мертвых - актуальная основа всякой власти. Два аффекта - страх прикосновения и радость слияния с окружающими - граничные ипостаси жизни людей. Опираясь на феноменологическое описание элементарного опыта "пребывания в массе", К. показал различные состояния и динамику массы, проанализировал ее функции, пространственные формы и временные ритмы ее существования. В свою очередь, феноменологическое описание элементарного переживания власти позволило К. прийти к важным выводам относительно "технологий" и "механики" власти, проявляющейся как на уровне элементарных межличностных взаимодействий, так и в инстуционализированных структурах власти. Как предположил К., феномены власти и массы изначально связаны друг с другом, природа же этой связи и конкретные формы ее реализации сохраняются неизменными практически на всем протяжении человеческой истории: паранойя и власть - два аналогичных способа реализации единой тенденции любой человеческой особи. Результатом исследования оказалась своего рода политическая "антропология власти", из которой следует, что человечество обречено на бесконечное воспроизведение сценариев деспотизма. Однако, по мнению К., существует положительная альтернатива, в рамках которой угроза гибели человечества в ядерной войне делает бессмысленными попытки реализации изначальных властных импульсов и ведет к выработке новых форм взаимоотношений власти и массы.

А.А. Грицанов

КАНТ (Kant) Иммануил (1724-1804) - немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая трансцендентально-критическая философия. Вся жизнь К. была связана с Кенигсбергом, где он родился, закончил университет (1745), стал доцентом (1755-1770), профессором (1770-1796) и где был похоронен. В его интеллектуальной биографии традиционно различают два периода. Первый из

них - "докритический" - охватывает время с 1746 - даты написания первой работы (трактат "Мысли об истинной оценке живых сил") - до конца 1760-х. В сочинениях этого периода еще не выработан характерный для последующего времени принцип критики. В центре философских интересов К. находятся вопросы философии природы и особенно космологии - происхождение и развитие солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития и т.д. Сочинения этого периода (главным из них является "Всеобщая естественная история и теория неба", 1755) пронизаны гносеологическим оптимизмом, уверенностью в способность постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию. Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же К.: "Дайте мне материю, и я построю из нее мир...". Философия второго, так называемого "критического периода", обычно датируется годом написания К. диссертации на тему: "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира" (1770). Она состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ К. - "Критика чистого разума", "Критика практического разума", "Критика способности суждения". Этот период потому и называется критическим, что во всех сочинениях К. исходит из требования о том, что любое философское исследование должно базироваться на критике или критическом исследовании познавательных способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание. Т.е., разработке непосредственно философской проблематики - онтологии, философии морали и т.д. должна предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются любые отрасли знания. Этой проблематике и посвящена центральная работа К. - "Критика чистого разума" ("Kritik der reinen Vernunft", Riga, 1781), оказавшая системоформирующее воздействие на развитие последующей трансцендентально-идеалистической традиции в немецкой философии (Фихте, Шеллинг, К.Л.Рейнгольд и др.), а также на неокантианство, особенно в его марбургской версии (см. Марбургская школа неокантианства). По структуре "Критика чистого разума" состоит из предисловий к первому и второму изданиям, введения, "трансцендентального учения о началах" как главной в содержательном отношении части текста, и "трансцендентального учения о методе" - фрагменте, указывающем путь к построению всей системы трансцендентального идеализма, своего рода пропедевтикой к которой и задумывалась "Критика чистого разума". В свою очередь трансцендентальное учение о началах (или "элементах" в переводе Н.О. Лосского) подразделяется на две части - трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, членимую затем на два отдела - трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Развивая свою концепцию научного знания, К. не оспаривает традиционный тезис тогдашнего эмпиризма о том, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств; однако он считает необходимым дополнить познание формально-логическим или априорным моментом, который только и придает ему вид настоящего научного, т.е. всеобщего и необходимого, знания. Согласно К., воздействуя на нас, вещи не только дают нам многообразие ощущений - то, что составляет содержание познания, - но одновременно пробуждают нашу внутреннюю активность, которая и придает знанию организованный, оформленный характер. Эта независимая от всякого опыта познавательная активность и делает возможным познание опыта, придает ему всеобщий, необходимый и аподиктически достоверный характер. Важный для К. вопрос о том, как возможно новое знание, он формулирует следующим образом: как возможны априорные синтетические суждения, т.е. суждения, которые расширяют наше знание и в то же время обладают искомым статусом общезначимости. Будучи идеалом всякого знания, такие суждения, по К., не могут быть получены из опыта, а

только - из чистого разума, априори (см. Априори). Целью теоретической философии и становится получение ответа на вопрос: благодаря чему и в какой мере можно достичь познания предметов посредством чистого разума? Этот вопрос становится тождественным вопросу об основании синтеза, ибо при "синтетическом суждении я должен иметь еще нечто другое (X), кроме субъекта, на что опирается рассудок, чтобы обнаружить предикат, который не заключен в субъекте". "Критика чистого разума" и построена таким образом, "чтобы распознать возможности чистых синтезов в соответствии с их источниками". При этом К. последовательно отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в каждом из трех видов знания - в математике, теоретическом естествознании и метафизике (философии). Одновременно он исследует общие всем людям познавательные способности с точки зрения их априорных форм - чувственность (трансцендентальная эстетика), рассудок (трансцендентальная аналитика) и разум (трансцендентальная диалектика). В трансцендентальной эстетике К. обнаруживает априорные формы чувственности - чистые созерцания, с помощью которых разрозненные и не всегда отчетливые восприятия приобретают всеобще объективное значение. Трансцендентальное истолкование чувственности и ее форм позволяет ему показать, как возможны априорные синтетические суждения в математике. Именно априорные формы - пространство и время - придают, по К., объективную значимость идеальным математическим конструкциям. В трансцендентальной аналитике К. исследует рассудок и его синтез с чувственностью и одновременно отвечает на вопрос об условиях возможности априорных синтетических суждений в естествознании; демонстрирует, как осуществляется синтез уже организованной априорными формами (пространством и временем) чувственности с рассудочными предпосылками, которые сам рассудок обязательно присоединяет к чувственному материалу. Эти предпосылки К. называл чистыми понятиями рассудка или категориями, которые и представляют собой формы единства, прибавляемые к многообразию чувственности. К. насчитывает 12 таких категорий и объединяет их в 4 класса: количества, качества, отношения и модальности. В трансцендентальной диалектике он исследует такую познавательную способность, как разум и в то же время отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в метафизике (или решает проблему о том, как возможна метафизика как наука). В отличие от рассудка и его категорий, применимых лишь в границах опыта, разум восходит за его пределы и начинает, по К., рассуждать о мире в целом, о природе как бесконечности, о свободе и Боге, доводя синтез опыта до безусловной, тотальной законченности. К. вводит здесь понятие "идей разума", которые и соответствуют потребности последнего восходить к безусловному и которым, как оказывается, нет адекватных предметов - аналогов опыта, т.к. мыслимое в них безусловное единство никогда не может быть найдено в границах этого опыта. К. настаивает тем не менее на важной роли этих идей как необходимых идеалов познания, регулятивов, направляющих познавательную и практическую деятельность человека. Однако в случае, если разум начинает делать свои идеи предметом непосредственного исследования, он впадает в противоречия с самим собой, которые выступают у К. как антиномии чистого разума. Старая метафизика и пыталась подвести идеи разума под реальные опытные предметы, демонстрируя тем самым свою полную несостоятельность. Вопрос о том, как возможна метафизика как наука, и становится по сути главным вопросом всей теоретической философии К. Следует отметить, что уже задолго до "Критики чистого разума", в своих ранних работах он много размышлял над проблемами метафизики и метафизического метода, о соотношении последнего с методами математики и опытного знания; о способности мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить

структуру действительности и т.п., что свидетельствовало о новой ориентации в его философском развитии. Так в "Грезах духовидца, поясненных грезами метафизика" (1766) К. настойчиво проводил мысль о необходимости интеллектуальной проверки метафизики и ее основных положений и, более того, в резко сатирической форме обыгрывал все ее традиционалистские понятия, дефиниции и цепи логических умозаключений. Творчество шведского мистика Сведенборга было для него карикатурой на поиски "метафизики сверхчувственного мира", которой он и вынес свой обвинительный вердикт, призывая людей науки полагаться исключительно на опыт. В письмах к Мендельсону (8 апреля 1766) и Ламберту (2 сентября 1770) К. много рассуждал о необходимости нового определения метода метафизики, о необходимости превращения ее в действительную науку, которой должна предшествовать особая, чисто негативная наука, определяющая значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума. Это и составило предмет глубочайшей и напряженнейшей работы кантовской мысли в течение более чем десятилетия, когда пропедевтика метафизического мышления была доведена им до истинной "подробности и очевидности". Исследуя уже в "Критике чистого разума" само понятие метафизики и те судьбы, которые она испытала при смене времен, К. отмечал ее значительные претензии на роль "царицы наук" и высшей инстанции для решения проблемы "бытия" и "истины". Однако на его взгляд, метафизика так и не достигла внутри себя требуемой нормы достоверности, и в этом смысле, с точки зрения самой ее истории, она невозможна как наука. Лишь в качестве необходимой "природной склонности", она, согласно К., не дает нам возможности отказаться от своих "проклятых" вопросов, и потому за ней должен быть сохранен статус науки, но уже не как дисциплины о вещах сверхчувственного мира, а как науки о границах человеческого разума. Тем самым К. радикально изменил представление о самом предмете, сути и назначении метафизики: она не должна была больше оставаться онтологией, т.е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания. (Данный проект более тщательного изучения того, что мы можем знать и как мы можем знать путем изучения способа работы нашего ума, принято называть "эпистемологическим".) В предисловии ко второму изданию К. четко зафиксировал свою точку зрения, назвав ее "революцией образа мышления" и, более того, "коперниканским переворотом", утвердившим в качестве исходного пункта не предмет познания, а специфическую закономерность самого познания, к которому и должна быть сведена определенная форма предметности. В контексте понимания К. сути "коперниканского переворота" становится эксплицитно-проясненным и понятие трансцендентального, которое он использовал в качестве квалификационной метки своей философии и под которым он понимал каждое познание, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори. Трансцендентальным К. полагал лишь знание, вообще не имеющее эмпирического происхождения, но в то же время определенным образом относящееся к предметам опыта. Таким образом из "царицы наук" метафизика, благодаря К., превратилась в понятие "наиболее базисной дисциплины - дисциплины оснований" (Рорти), став "первичной" уже не в смысле "наивысочайшей", а в смысле "лежащей в основе". У нее не осталось ни особой области исследования, ни особого круга содержаний и предметов, которые бы имманентно принадлежали ей одной. И все же этот новый предмет, который отошел к философии, - предмет, недоступный, по К., больше ни одной из наук, - был образован в виде оснований познания и, соответственно, направленная на них дисциплина - теория познания - приобрела еще более незыблемый по сравнению с

предшествующей метафизикой статус всеобъемлющей дисциплины, способной к открытию "формальных" характеристик любой области человеческой жизни. Более того, именно благодаря ей все другие дисциплины стали приобретать свою легитимность. Во второй половине 20 в. тот статус философии, который она во многом приобрела благодаря "Критике чистого разума", подвергся многочисленным атакам (начиная с Хайдеггера и заканчивая Рорти - одним из проповедников лозунга о "смерти эпистемологии"). В контексте главного вопроса "Критики чистого разума" - о возможности метафизики как науки, К. в заключительных разделах работы ответил на него резко отрицательно: метафизика невозможна как наука и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала. Критика им рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, составлявших в совокупности существо прежней метафизики, показала научную несостоятельность последней в силу невозможности конститутивного применения трансцендентальных идей. До сегодняшнего дня философами обсуждается вопрос о вкладе К. в развитие метафизики: высказал ли он свой приговор в ее адрес (навсегда "похоронив ее"), либо же сделал все, чтобы преобразовать метафизику и сделать ее наконец подлинной наукой, основанной на познании "чистых принципов" самого разума? Многие современники К. восприняли его теоретическую философию как практически полное разрушение метафизики, поскольку, во-первых, она оказалась крайне критической как по форме (построению метафизики предшествовала критика самих ее возможностей), так и по содержанию. Будучи ядром всего кантовского учения, его критика очень специфически повлияла на многие кантовские основополагающие тезисы и выводы, придав им чисто отрицательное звучание. Имеются в виду и непознаваемость вещи в себе, и невозможность применения к ней понятий чистого рассудка, и невозможность конститутивного использования трансцендентальных идей, и исключительно негативный смысл, вкладываемый К. в понятие диалектики как только "логики видимости", и противопоставление "вещи в себе" - явлению, теоретического разума - практическому, невозможность рациональной психологии, космологии и теологии и т.д. и т.п. В самих своих результатах теоретическая философия К. оказалась по преимуществу критической. Во-вторых, К. в значительной мере лишил метафизику многих испокон веков присущих ей тем и вопросов, сузив тем самым ее содержание. Многие исследователи вполне справедливо поэтому считают, что сама идея критики означала уже "смерть метафизики". И тем не менее как это ни парадоксально, кантовская критическая философия открыла возможности для дальнейшего, более плодотворного развития метафизики. Отвергнув ее старую версию, К. сохранит ее в качестве конечной цели всей философии. Обсуждая вопрос о возможности метафизики, он по сути развивает саму ее систему, отводя "Критике чистого разума" место пропедевтики к этой науке. Однако на деле данная пропедевтика оказалась скорее мощным фундаментом, нежели робким введением, составив достаточно внушительную часть нового здания метафизики. Сам К. полагал, что его критика представляет "архитектонику", т.е. исходящий из базисных принципов полный план, с "ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания" - систему всех "принципов чистого разума" (метафизика, по К., и есть также "знание из чистого разума в систематической связи"). Более того, он полагал, что критика чистого разума включает в себя все, что в конечном счете составляет содержание метафизики: "она есть полная идея трансцендентальной философии". Метафизика у К. должна была охватить вполне определенную область познания, границы которой никогда уже не будут подвержены каким-либо колебаниям. Он совершенно искренне был убежден в том, что благодаря его реформе метафизика сможет за короткое время "достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями - на дидактический манер, без малейшего

расширения содержания". Источником познания здесь уже будут являться не предметы внешнего мира, а сам разум с его принципами. В результате после изложения основных законов последнего будут уже невозможны какие-либо новые открытия и метафизика будет приведена в неизменное состояние. По словам Фишера "такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта". Очевидно, конечно, что само понятие метафизики благодаря кантовской критике предстало совсем не в том виде, в каком оно понималось в эпоху Просвещения. Критическое обоснование придало ей абсолютно новый характер. Поставив в центр философии теорию познания и превратив "метафизику" в нечто такое, что возникает именно из эпистемологии (а не наоборот, как это представлялось до него), К. перенес тем самым центр тяжести из системы в метод. "Эта критика, - писал он, - есть трактат о методе. А он - система самой науки". Вот почему решающей по значению, да и наиболее объемной частью всей его философии стало не доктринальное изложение, а основательное, систематически разработанное в плане архитектоники критическое введение в нее. В этом смысле между программными замыслами К. и их действительным воплощением в жизнь заметен значительный и отнюдь не случайный дисбаланс. Его программа была весьма внушительной и предполагала разработку полного очерка метафизической системы в совокупности пропедевтики, "метафизики природы" и "метафизики нравственности". В реальности же все оказалось иначе: основную ее часть составила развитая в трех грандиозных трудах пропедевтика, рядом с которой очень скромно выглядят те фрагменты, которые должны были выступить основными ее содержательными блоками. Очень схематичны по форме и уж совсем не обоснованы и декларативны кантовские рассуждения (в третьей главе трансцендентального учения о методе) под названием "архитектоника чистого разума". В ней еще и еще раз К. излагает свой проспект метафизики. Последняя в данном случае рассматривается им в качестве необходимого завершения всей культуры человеческого разума, - как нечто, лежащее в основе самой возможности некоторых наук (ибо она рассматривает разум со стороны его элементов и высших максим). Вновь К. акцентировал ее скорее негативный, предупреждающий заблуждения, характер, ее роль своеобразной цензуры, обеспечивающей общий порядок и согласие в мире науки. В этом смысле он навсегда лишил метафизику того положения, на которое она так решительно претендовала во все предшествующие периоды своей истории. Все слова К. о метафизике как о мировой мудрости, от которой человеческий дух никогда не сможет отказаться, звучат малоубедительно. Скорее они отдают последнюю дань огромной эпохе в истории духа - эпохе, которая так и не вернулась, ибо К. нанес ей смертельный удар. Этику К. следует рассматривать и как результат, и одновременно как исходный пункт его теоретической философии, т.к. именно проблема человека и его свободы явились побудительным мотивом всего философского творчества мыслителя. Замысел так называемой метафизики нравственности возник у К. еще в 1760-е. Написав "Критику чистого разума", он вновь возвращается к этике, которой посвятил "Основы метафизики нравственности" (1785), "Критику практического разума" (1788), "Метафизику нравов" (1797). В этике, как и в гносеологии, К. был занят поисками общезначимых, необходимых, вневременных, т.е. независимых от смены общественных состояний, прогресса и т.д., законов человеческого существования, определяющих те или иные поступки людей. В роли главного такого закона К. формулирует так называемый категорический императив или правило, определяющее форму морального поступка: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом

смысле ничто другое, по К., быть нравственным просто не может. При этом К. стремился строго отделить сознание нравственного долга от всех чувств, эмпирических склонностей к выполнению этого закона: поступок будет нравственным, если он совершен исключительно из уважения к этому закону. Главным в этике для К. было, т.обр., найти всеобщую форму нравственного поведения людей, исключающую саму возможность безнравственных поступков, зла и несправедливостей. Эстетика изложена в первой части его "Критики способности суждения". Согласно К., прекрасное есть то, что с необходимостью нравится всем без всякого утилитарного интереса, а только своей чистой формой, т.е. это "незаинтересованное удовольствие", доставляемое созерцанием формы предмета. Прекрасное у К. во многом субъективно, и его оценка не может быть доказана, однако эстетическое суждение высказывается так, как если бы выражаемая в нем оценка имела всеобщее и необходимое значение. Высшим видом искусства К. объявляет поэзию, т.к. она возвышается до изображения идеала. В своей философии истории К. отказывается от теологического понимания истории и рассуждает в духе традиционных просветительских идей, объясняющих ее исключительно естественными причинами. Большую роль в историческом процессе он отводит естественным потребностям людей, а также конфликтам между ними, которые, по К., и являются источником исторического движения человечества к своей великой цели - всеобщему правовому гражданскому обществу. Важное место в социально-исторической философии К. занимали также проблемы войны и мира, а также установления состояния "вечного мира" между государствами. В трактате "К вечному миру" (1795) он подробно анализирует и формулирует главные средства достижения и сохранения мира. Учение К. представляет собой исходное звено в преемственном ряду систем философского идеализма, обозначаемых общим термином немецкая трансцендентально-критическая философия (хотя само оно последовательно идеалистическим не являлось). Значение творчества К. следует оценивать, имея в виду те достижения, которыми немецкая философия обогатила развитие человеческой мысли. В то же время следует отметить и личный вклад К. в это развитие: 1. К. впервые в истории философии обосновал творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления и деятельности, показав в предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума", что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены сообразовываться с человеческим познанием и его результатами, а не наоборот. К. гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек в принципе способен производить новое - и в теоретической и практической деятельности. Т.обр., чисто теоретическая проблема о возможности нового знания оказалась проникнута у К. глубоко гуманистическим пафосом. 2. Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, К., вместе с тем, впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, "решительно отвергнув, по словам Ницше, притязания науки на универсальное значение и универсальные цели". Эта тенденция получит затем мощный импульс к развитию в различных философских системах 20 в. ("философия жизни", феноменология, экзистенциализм.) 3. Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, К. дал мощный толчок для дальнейшего развития философской мысли, попытавшейся в принципе по-разному устранить эту половинчатость. Дальнейшее развитие немецкой философии было связано, главным образом, с попытками создать целостный, полный идеализм совершенно чистой, в себе и через себя существующей философии. Этот идеализм в специфической форме обогатил человеческую мысль грандиозными достижениями и оказал колоссальное воздействие на развитие новейшей философии и всей духовной культуры и истории 20 ст. (См. также Антиномии чистого разума, "Вещь в

себе", Доказательства бытия Бога, Категорический императив, Трансцендентальное единство апперцепции.)

Т.Г. Румянцева

КАРНАВАЛ - культурный и массовый поведенческий феномен, фундированный соответствующим "типом образности" (М.М.Бахтин). Выступал значимым компонентом средневековой и ренессансной народной культуры. Используется в современной философии культуры. Многомерный анализ К. в культурологическом контексте был впервые осуществлен в книге М.М.Бахтина "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и "Ренессанса" (первый вариант рукописи был завершен в 1940; первое издание - Москва, 1965; переведена на многие языки). Отказавшись от традиционалистских описаний социального фона эпохи Возрождения и от рассмотрения передовых взглядов Рабле-гуманиста, Бахтин сосредоточился на исследовании античных и особенно средневековых истоков романа Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль". Бахтину удалось понять и разгадать (в контексте реконструкции, по мысли академика АН СССР М.П.Алексеева, "народно-фольклорной традиции средневековья") ряд особенностей изучаемого произведения, давно казавшихся исследователям очень странными. Присущее "Гаргантюа и Пантагрюэлю" парадоксальное сочетание многочисленных "ученых" образов и простонародной (а часто и непристойной) комики Бахтин объяснил значимым воздействием на Рабле площадной смеховой культуры средневековья, возникшей в гораздо более ранний период, но достигшей своего полного расцвета к 16 в. По мнению Бахтина, не только Рабле, но и Дж.Бокаччо, У.Шекспир, М.Сервантес оказались подвластны обаянию жизнеутверждающей и светлой атмосферы, свойственной К. и другим народным праздникам того времени. Карнавальная культура обладала хорошо разработанной системой обрядово-зрелищных и жанровых форм, а также весьма глубокой жизненной философией, основными чертами которой Бахтин считал универсальность, амбивалентность (т.е. - в данном случае - восприятие бытия в постоянном изменении, вечном движении от смерти к рождению, от старого к новому, от отрицания к утверждению), неофициальность, утопизм, бесстрашие. В ряду обрядово-зрелищных форм народной средневековой культуры Бахтин называл празднества карнавального типа и сопровождающие их (а также и обычные гражданские церемониалы и обряды) смеховые действа: "праздник дураков", "праздник осла", "храмовые праздники" и т.д. Народная культура воплощалась также в различных словесных смеховых произведениях на латинском и на народных языках. Эти произведения, как устные, так и письменные, пародировали и осмеивали буквально все стороны средневековой жизни, включая церковные ритуалы и религиозное вероучение ("Вечерня Киприана", многочисленные пародийные проповеди, литургии, молитвы, псалмы и т.д.). Веселая вольница карнавального празднества порождала разнообразные формы и жанры неофициальной, а чаще всего и непристойной фамильярно-площадной речи, в значительной мере состоящей из ругательств, клятв и божбы. На карнавальной площади всегда настойчиво звучали возгласы балаганных зазывал, которые - вместе с другими "жанрами" уличной рекламы ("крики Парижа", крики продавцов чудодейственных средств и ярмарочных врачей) - обыгрывались и пародировались, становясь при этом важным элементом народной смеховой культуры. По мысли Бахтина, Рабле объединил в романе "Гаргантюа и Пантагрюэль" все эти формы, жанры и мотивы, сохранив их для потомков и создав

тем самым своего рода "энциклопедию" средневекового смеха. Причем, с точки зрения Бахтина, опора на смеховую народную культуру не только не противоречила гуманистическим идеалам Рабле, но, напротив, гармонично сочеталась с ними и даже помогала их пропаганде, поскольку "карнавальное мироощущение является глубинной основой ренессансной литературы". Как отмечает Бахтин в книге "Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и "Ренессанса", "как бы ни были распылены, разъединены и обособлены единичные "частные" тела и вещи - реализм Ренессанса не обрезывает той пуповины, которая соединяет их с порождающим телом земли и народа". Например, "реабилитация плоти", характерная для гуманизма, соотносима и сродственна с "гротескной концепцией тела", с преобладанием "материально-телесного начала жизни", присущим народной культуре. Смеховая народная культура, будучи древней, архаичной по своим истокам, тем не менее предвосхитила некоторые фундаментальные философские концепты, которые специфичны для Нового времени. Согласно оценке Л.Е.Пинского, "в эпоху Ренессанса нерушимую иерархическую вертикаль средневекового официального представления о космосе ("Великую Цепь Бытия") сменила историческая горизонталь: движение во времени. В гротескной концепции тела, переживающего становление, в народно-праздничных играх, предметом которых был веселый ход времени, рождалось новое историческое чувство жизни и представление о прогрессе человечества". Ср. в тексте книги Бахтина: "И вот гротескные образы с их существенным отношением к временной смене и с их амбивалентностью становятся основным средством художественно-идеологического выражения того могучего чувства истории и исторической смены, которое с исключительной силою пробудилось в эпоху Возрождения". Именно поэтому понять Рабле и вообще ренессансную литературу невозможно без учета их связи с народной смеховой культурой. Средневековый смех интерпретируется в книге Бахтина как имеющий "универсальный и миросозерцательный характер, как особая и притом положительная точка зрения на мир, как особый аспект мира в целом и любого его явления". К. (этому термину Бахтин придавал расширенное значение, понимая под ним "не только формы карнавала в узком и точном смысле, но и всю богатую и разнообразную народно-праздничную жизнь средних веков и Возрождения") противопоставил серьезной, высокой культуре средневековья "совершенно иной, подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений". К. не просто разыгрывали, это была "как бы реальная... форма самой жизни", которой люди средневековья жили во время праздников, - причем "другая свободная (вольная)", "идеальная" форма. Если официальные праздники утверждали стабильность, неизменность и вечность существующего миропорядка, освещали торжество уже победившей, господствующей, непререкаемой "правды", то К. "был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами": в это время жизнь на короткий срок выходила из своей обычной колеи и вступала "в сферу утопической свободы". Эта свобода была легализована: и государство, и церковь терпели ее, даже каждый официальный праздник имел свою вторую, народно-карнавальную, площадную сторону. Праздничная толпа воспринимала жизнь сквозь призму "веселой относительности", во время К. люди переодевались (обновляли свои одежды и свои социальные образы), избирали, а затем развенчивали и избивали (в символическом плане "умерщвляли") шутовских королей и пап, высмеивали, снижали, пародировали все, чему поклонялись в обычные дни, предавались различным физиологическим излишествам, пренебрегая нормами приличий: "Тема рождения нового, обновления, органически сочеталась с темой смерти старого в веселом и снижающем плане, с образами шутовского карнавального развенчания". В

гротескной образности К. всячески подчеркивался момент временной смены (времена года, солнечные и лунные фазы, смерть и обновление растительности, смена земледельческих циклов): "этот момент приобретал значение более широкое и более глубокое: в него вкладывались народные чаяния лучшего будущего, более справедливого социально-экономического устройства, новой правды". Обилие пиршественных образов, гиперболическая телесность, символика плодородия, могучей производительной силы и т.д. акцентировали бессмертие народа: "В целом мира и народа нет места для страха; страх может проникнуть лишь в часть, отделившуюся от целого, лишь в отмирающее звено, взятое в отрыве от рождающегося. Целое народа и мира торжествующе весело и бесстрашно". С эстетической точки зрения карнавальная культура представляет собой особую концепцию бытия и особый тип образности, в основе которых, по мнению Бахтина, "лежит особое представление о телесном целом и о границах этого целого". Это представление Бахтин определяет как гротескную концепцию тела, для которой характерно то, что с точки зрения "классической" эстетики ("эстетики готового, завершенного бытия") кажется чудовищным и безобразным. Если классические образы индивидуализированы, отделены друг от друга, как бы очищены "от всех шлаков рождения и развития", то гротескные образы, напротив, показывают жизнь "в ее амбивалентном, внутренне противоречивом процессе", концентрируются вокруг моментов, обозначающих связь между различными телами, динамику, временную смену (совокупление, беременность, родовой акт, акт телесного роста, старость, распадение тела и т.д.). "В отличие от канонов нового времени, гротескное тело не отграничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы. Акценты лежат на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, то есть где мир входит в тело или выпирает из него, либо оно само выпирает в мир, то есть на отверстиях, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отростках: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос" (Бахтин). Этот тип образности, характерный для народной смеховой культуры, обусловлен верой народа в свое бессмертие: "... в гротескном теле смерть ничего существенно не кончает, ибо смерть не касается родового тела, его она, напротив, обновляет в новых поколениях". Концепция К., выдвинутая в книге Бахтина о Рабле, вызвала при своем появлении и публикации бурные споры, да и до сих пор далеко не является общепризнанной. Однако она сыграла большую роль в развитии и стимулировании культурологических исследований, в расширении горизонтов научной мысли. В настоящее время истолкование концепции К. продолжается, и возможно как появление ее оригинальных истолкований, так и ее плодотворное использование для изучения различных мировых культур. Многомерные исследования карнавальной культуры, осуществленные Бахтиным, способствовали, в частности, легитимации такого феномена культуры, как "раблезианство". Раблезианство трактовалось как связанное не столько непосредственно с творчеством Ф.Рабле, сколько с традицией его философской интерпретации, в рамках которой культурное пространство выстраивается в контексте семиотически артикулированной телесности, понятой в качестве семантически значимого феномена (текста), прочтение которого порождает эффект гротеска, что и придает культурному пространству статус карнавального (см. Смех, Тело, Телесность, Текст, Бахтин М.М.).

Н.А. Паньков

КАРНАП (Carnap) Рудольф (1891-1970) - немецко-американский философ и логик. В 1910-1914 изучал физику и математику в университетах Фрейбурга и Йены. Докторская степень за работу "Пространство" (1921). Преподавал философию в Венском университете (с 1926) и Немецком университете в Праге (с 1931). После эмиграции в США (1935) - профессор Чикагского (до 1952), Принстонского (1952-1954) и Калифорнийского университетов (возглавлял философское отделение с 1954 по 1961). Ведущий представитель Венского кружка, логического позитивизма и философии науки. Один из основателей журнала "Erkenntnis" (1930), целью которого выступало распространение идей "научной философии". Основные сочинения: "Логическое построение мира" (1928), "Мнимые проблемы в философии" (1928), "Преодоление метафизики логическим анализом языка" (1931), "Физикалистский язык как универсальный язык науки" (1932), "О протокольных предложениях" (1932), "Логический синтаксис языка" (1934), "Философия и логический синтаксис" (1935), "Проверяемость и значение" (1936-1937), "Исследования по семантике" (1942-1947), "Значение и необходимость" (1947), "Введение в символическую логику" (1954) и др. Уже в первой работе - "Логическое построение мира" - К. сформулировал идею о возможной основе единства знания: по его мнению, физика и психология, науки о природе и науки о культуре способны объединиться в том случае, если окажутся в состоянии перевести содержательный язык о "переживаниях", "вещах" и т.п. на формальный лексикон, описывающий структуры и отношения. С точки зрения К., центральным в теории познания правомерно полагать пошаговое отслеживание главных этапов трансформации содержания наших высказываний об интересующих нас объектах в процессе их обоснования посредством "гносеологически элементарной основы". По К., именно дефиниционный, интерсубъективный мир отношений и образует предметную область науки. Поскольку, по К., цепь гносеологического отношения сведе'ния к элементарным предложениям потенциально разнонаправлена, критерием того, что именно гносеологически выступает более фундаментальным, оказывается познавательный "приоритет": объект гносеологически первичен по отношению к другому, гносеологически вторичному, если второй постигается посредством первого. К. разрабатывал неопозитивистскую модель организации научного знания, утверждая, что предметом философии науки является анализ структуры естественно-научных дисциплин с целью уточнения основных понятий науки при помощи аппарата математической логики. (Согласно мысли К., "наука представляет собой единство... все эмпирические предложения выразимы в едином языке, а все положения дел относятся к одному виду и познаются с помощью одного метода".) Сами элементы непосредственного опыта при этом не могут включаться в логическую систему; отношением же, выразимым в терминах опыта и подходящим для целей логики, выступает у К. отношение сходства в памяти, заключающееся в тождестве или близком сходстве зафиксированных фрагментов опыта. На этом фундаменте и должна основываться, по версии К., вся "система знания" и "оправдывающего его анализа". Иерархия компонентов универсальной логическо-опытной цепи выглядит, по схеме К., так: области качеств, классы качеств, сходства качеств, классы ощущений, например, зрительные ощущения, различение индивидуальных и общих компонент опыта, зрительная перспектива, порядок цветов и временной порядок. Конструкции зрительной перспективы и временной последовательности конституируют, по мысли К., основу для материальных объектов, ибо последние уже могут быть образованными посредством апплицирования цвета на движущиеся точки мира. Над уровнем высказываний о физическом мире располагается уровень высказываний об опыте других людей, переводимый на язык высказываний о физическом мире (или в физических терминах о поведении). Далее - уровень высказываний о социальных и культурных отношениях, в свою очередь сводимый к

высказываниям о чужих сознаниях. К. определял "протокольные предложения" как: а) сферу языка физики, - образующую, по его мысли, "основание науки"; б) предложения, "отсылающие к непосредственно данному и представляющие прямое описание опыта или феноменов"; в) "утверждения, не нуждающиеся в обосновании и служащие фундаментом для остальных научных утверждений"; г) не относящиеся к языку науки постольку, поскольку их структура не определяется в этом языке (хотя существуют специальные правила для их перевода в этот язык). По К., в конечном счете, все высказывания фундируются на высказываниях о непосредственном опыте и полностью определимы в терминах последних. Т.е. ни физические объекты, ни чужие сознания не являются реальными объектами как таковыми, они скорее "квазиобъекты", введенные с помощью определений для того, чтобы организовать наш опыт. С точки зрения К., собственно философская проблематика дистанцируется от сферы логики и иных научных дисциплин в контексте того, что все предложения содержательного характера подразделимы на три класса: "научно-осмысленных" или "научных" (истинных и ложных); "научно-неосмысленных" или "вненаучных"; "бессмысленных", которые лишь внешне подобны содержательным предложениям. Философские предложения, по К., - это: а) предложения "вненаучные", ибо они не подлежат ни актуально ни потенциально какому-либо сопоставлению с реальными фактами; б) "квазисинтаксические" предложения, могущие быть в исходном имплицитном виде интерпретированы в самом широком диапазоне версий; в) предложения, содержащие рациональный смысл лишь в аспекте реконструкции с их помощью связей и отношений между словами. (Философия трактовалась К. лишь как "суррогат искусства", а ее представители - как "музыканты, лишенные способности к музыке". Одновременно он утверждал, что "логика науки заменяет собой запутанный клубок проблем, известный под именем философии".) В своей известной статье "Преодоление метафизики путем логического анализа языка" К. утверждал, что оба - и сам метафизик, и читатель его трактатов - заблуждаются, предполагая наличие в сочинениях подобного рода чего-то реального: "В сфере метафизики, включая всякого рода философию ценностей и нормативные науки, логический анализ приводит к тому негативному результату, что все предложения этой сферы совершенно бессмысленны". По мнению К., в основании системы научных знаний должны размещаться абсолютно достоверные, адекватно воспроизводящие чувственные переживания субъекта, "протокольные предложения". Иные составляющие массива науки должны быть подвергнуты процедуре верификации, т.е. сведены к протокольным предложениям. В противном случае предложения рассматриваются как псевдопредложения, не имеющие смысла, и элиминируются из науки. В книге "Философия и логический синтаксис" К. разграничил косвенную и прямую верификацию. Первая предполагала непосредственную верификацию исходного высказывания: на основе уже известного и апробированного посредством верификации закона осуществляется предсказание, конституируются необходимые условия и предсказание верифицируется. Впоследствии К. преодолел установку на тождественность "осмысленности" и проверяемости предложений, разграничив в структуре качества их верифицируемости саму "проверяемость" и перечень условий их истинности. По К., истинность предложения сводима к формальной возможности его включения в данную систему языка (т.е. проблема истинности у К. локализуема т.обр. в сфере логической семантики). Истинность предложений, таким образом, переставала увязываться с апробацией их неким субъектом науки. Принцип верифицируемости был сведен им к совокупности рекомендаций по построению языка науки ("Проверяемость и значение"): К. пришел к выводу о необходимости обоснования - в рамках данного конструкта - перехода от "переводимости" к "проверяемости". В работе "Философия и логический синтаксис" К. проводит мысль о разграничении

двух видов верификации - непосредственной и опосредованной (по его мнению, только "протокольные предложения" могут быть верифицированы непосредственно). Как полагал К., единичные же высказывания - подобно универсальным законам науки - "имеют характер гипотез". Поэтому при опосредованной верификации высказывание, подлежащее верификации, соединяется с другими, уже верифицированными высказываниями, и из них выводятся непосредственно верифицируемые высказывания. К. выдвинул тезис о том, что логика науки есть анализ чисто синтаксических связей между предложениями, понятиями и теориями и отрицает возможность научного обсуждения вопросов, касающихся природы реальных объектов и их отношения к предложениям языка науки. К. утверждал "принцип терпимости" (один из основных в системе постулатов неопозитивистского конвенционализма), согласно которому "можно терпеть" любую избранную "учеными нашего культурного круга" описательную и объяснительную научную систему при условии ее логической непротиворечивости. "В логике, - по мысли К., - не существует этических норм. Каждый волен строить свою собственную логику, свой собственный формальный язык, как ему вздумается". По мнению К., было бы весьма желательно трансформировать предложения всех научных дисциплин, содержащих как несущую конструкцию описания предметов и явлений в понятиях наблюдения, в категориальные комплексы соответствующих физических понятий. После 1936 К. занимается построением "унифицированного языка науки". Он допускает возможность создания такого языка на основании чувственных данных, а также верит в осуществимость перевода в ипостась этих данных любого дискурса в полном его объеме, поэтапно, предложение за предложением. (Так, например, разграничивая "первичные" и "вторичные" протоколы, соответствующие языкам наблюдения и измерения, К. акцентировал внимание не на содержании "переживания", а на технологии перевода: по К., термин наблюдения "красный" переводится в физикалистский термин "частота световой волны равная X".) К. пришел к выводу о недостаточности чисто синтаксического подхода в контексте необходимости учета также и семантики, т.е. отношения между языком и описываемой им областью предметов. По К., "... класс наблюдаемых вещественных предикатов является достаточным редуктивным базисом для целостности языка". На основе своей семантической теории К. строил индуктивную логику как вероятностную, развивал формализованную теорию индуктивных выводов, разрабатывал теорию семантической информации. Ряд результатов, полученных К., был использован в исследованиях по кибернетике.

А.А. Грицанов

КАРСАВИН Лев Платонович (1882-1952) - русский философ. Окончил Петербургский университет, там же стал профессором. В 1922 выслан из России. С 1926 профессор университетов в Каунасе и Вильнюсе. В 1948 арестован, умер в лагере. Основные сочинения: "Восток, Запад и русская идея" (1922), "Церковь, личность и государство" (1923), "Философия истории" (1923), "О началах" (1925), "О личности" (1929) и др. Испытал влияние гностицизма, а также воззрений Хомякова, Соловьева, Кузанского. Будучи историком-медиевистом, рассматривал исторические процессы в культурологическом плане. Стремление понять глубинные основы истории привело К. к философии и богословию, созданию философской системы, открывавшей новый этап русского философствования. Философия,

согласно К., должна опираться на веру и в этом смысле быть служанкой богословия, но не его рабой; она свободна в рациональном Богознании, выступая феноменологией догмата с целью достижения скрытой в нем философской истины. В основе учения К. находится онтологический принцип всеединства, который он стремился представить в иной (по сравнению с Соловьевым и др.) модели с целью приблизить его к здешней реальности и выявить его динамический аспект. Опираясь на идеи Николая Кузанского, К. конструирует всеединство как бесконечную иерархию всеединств, где каждый последующий элемент стяженно включает в себя предыдущие. Абсолют (Бог) есть совершенное всеединство и в этом смысле непостижимое. В процессе сотворения мира (теофании) Абсолют передает самого себя "иному", которое есть абсолютное ничто, но, воспринимая божественное содержание, становится "тварным нечто". В духе пантеизма К. отвергает какую-либо особость тварности по отношению к Богу: тварь есть также Бог, Бог в его несовершенстве, активное восстановление сю Бога есть также его активное самовосстановление; в любых своих мыслях и действиях тварь единосущна Богу, но при этом сотворение твари Богом из ничего есть и ее собственное свободное самоопределение. Динамика опознания тварью себя в Боге выражена К. в фундаментальной категории его метафизики - категории триединства, выявляющей определенную упорядоченность различных бытийных состояний или действий в форме триады: первоединство - само-разъединение - самовоссоединение. Всеединство же в этом плане выступает как статика ("покой и остановка") бытия, изменяющегося в динамике триединств. С целью раскрытия этой динамики К. вводит в онтологию категорию личности, что делает особенно оригинальной его метафизику, строящуюся на основе трех верховных начал: Бог - Триединство - Личность. В полном смысле слова личностью является только Бог, наделенность лицом выражает полноту бытия. Поскольку тварное бытие изначально единосущно Богу, то здешнее бытие утверждается как несовершенно личное, наделенное формою личности. Следовательно, тварь есть не сущее, но становящееся; суть этого онтологического изменения - обретение тварью личности или обожение. К. развертывает сложную схему процесса обожения, учитывая свободу личности, чем определяется наличие зла (греховной неполноты любви к Богу), и, строя глобальную онтологическую динамику, объемлющую нерасчленимо связанные между собой "историю Бога" и историю твари: "сначала - только один Бог, потом - Бог умирающий и тварь возникающая, потом только одна тварь вместо Бога, потом - тварь умирающая и Бог воскрешающий, потом - опять один только Бог". Связав концепцию личности с понятием триединства, К. формулирует идею симфонической (соборной) личности, т.е. всевозможных совокупностей людей, составляющих иерархию здешнего бытия. Индивид оказывается подножием этой пирамиды, подчиненным целому, надиндивидуальному, коллективному; он должен заботиться лишь о том, чтобы полнее осуществить в себе высшую симфоническую личность, что явно противостоит идее стяжания благодати как личного и прямого отношения человека к Богу. Наглядное выражение отмеченных принципов представляет философия истории К., построенная во многом в духе гегельянства. Целью исторического мышления, согласно К., является осмысление всего сотворенного всеединства как единого развивающегося субъекта или потенциально всеобъемлющей личности. Каждый отдельный элемент (субъект) целого стяженно содержит в себе в одном из аспектов всеединство (и тем самым совершенство), что делает возможным взаимопроникновение субъектов и снимает вопрос об исторической причинности. Весь исторический процесс является божественно человеческим, критерий же его приближения к идеалу находится в личности Иисуса. Поэтому историческая наука должна быть религиозной, более того, православной. История человечества есть, следовательно, раскрытие Церкви как всеобъемлющей

личности. Что касается государства, то оно должно стремиться к тому, чтобы стать личностью внутри церкви. Концепция личности и истории, стремление понять судьбу России в контексте православия закономерно привели К. к участию в евразийском движении с его оправданием большевистского тоталитаризма. Не принимая большевизм этически, К. считал, что за внешними его проявлениями скрыт "хитрый дух истории", осуществляющий руками коммунистов могучий творческий порыв России к Абсолюту. Довольно быстро К. порывает с евразийством. Однако участие его в теоретическом обосновании евразийской утопии наглядно показало возможность тоталитарной интерпретации учения о всеединстве при отсутствии в нем идеи стяжания благодати.

Г.Я. Миненков

КАРТЕЗИАНСТВО (от Картезий, Cartesius - латинизиров. имени Декарта) - термин, используемый для обозначения учения самого Декарта и учений его последователей - как в области философии, так и в области естествознания 17- 18 вв. "Тремя великими картезианцами" традиционно именуют Лейбница, Спинозу и Мальбранша. Метафизика Декарта с ее предельными предпосылками и основаниями, с ее строгим различением двух типов субстанций - мыслящей и протяженной, с ее методологическим требованием безусловной чистоты применяемых к ним объяснительных принципов послужила исходным пунктом концепции окказионализма (Мальбранш, И. Клауберг, А. Гейлинкс и др.), провозгласившего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела, ибо истинной "действующей" причиной может быть только Бог. Идеи механико-математической физики и физиологии Декарта оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. А. Арно и П. Николь, основываясь на рационалистическом методе Декарта, разработали т.наз. логику Пор-Рояля ("Логика, или Искусство мыслить", 1662). Учение Декарта явилось одним из источников философии Просвещения. Декарт - один из тех немногих мыслителей, кого постоянно выбирают себе в "собеседники" последующие поколения философов. Метафизика, рационализм, учение о cogito и его достоверностях, разработанные Декартом, оказались в центре внимания и непрекращающейся полемики современных философов с классическим рационализмом. Отталкиваясь от идей Декарта, критически переосмысливая проблематику, систематически и детально разработанную им, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Марсель, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции. В трансформированном виде многие идеи Декарта получили новую жизнь в философии 20 в., обнаруживая и демонстрируя свои эвристические возможности в новом, современном проблемном контексте, прежде всего в феноменологии и экзистенциализме. Декартовские поиски аподиктического cogito с помощью методического сомнения, декартовский пафос "собственноличного" философствования и индивидуации мыслительного акта были высоко оценены Гуссерлем, Сартром и др. Гуссерль продолжил картезианское направление размышлений, развил и трансформировал проблематику Декарта в своих феноменологических исследованиях трансцендентальной субъективности, в учении о феноменологической редукции и эйдетической интуиции ("созерцании сущностей"). Наряду с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция, по

мнению Гуссерля, является "основной формой всех частных трансцендентальных методов; обе целиком определяют и обосновывают смысл трансцендентальной методологии". Стремясь разработать философию как "строгую науку", определяя ее как исследование, "все сызнова и сызнова" направляемое "на истинные начала, на решающие формулировки проблем, на правильный метод", Гуссерль связывает ее идею с именами Сократа, Платона, Декарта, Канта, Фихте. Возможность достижения этого Гуссерль усматривает в радикализме как сущности подлинной философской науки и "истинном позитивизме" (что для него не тождественно скептическому негативизму, именующему себя позитивизмом). Философия, будучи наукой об истинных началах, об истоках, "не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т.е. своих абсолютно ясных проблем, в самом смысле этих проблем предначертанных методов и самого низшего слоя ясно данных вещей". Атмосфера, в которой, по Гуссерлю, должна двигаться философия, - прямая интуиция, феноменологическое постижение сущности. Совокупность интуитивно открываемых в опыте эйдетического усмотрения и описания достоверностей и есть то, что может составить, по мнению Гуссерля, базис подлинной фундаментальной науки. Разделяя картезианский пафос самосознательности и "личного размышления", Гуссерль настаивает на том, что всякий, кто действительно хочет стать философом, должен будет "однажды в своей жизни" мысленно сосредоточиться на самом себе, попытаться внутри себя ниспровергнуть все принятые до сих пор науки и предпринять их реконструкцию. Как и для Декарта, для Гуссерля философия есть в некотором роде "личное предприятие философа": она должна конституироваться как его философия, его мудрость, его знание, которое, хотя и ведет к универсальному, получено им самим и которое он должен мочь доказывать, основываясь на своих абсолютных интуициях. Восстанавливая и модифицируя картезианский проект "абсолютной и универсальной критики", создания "универсума абсолютной беспредрассудочности посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным", Гуссерль разрабатывает масштабную программу описания чистых данностей трансцендентальной субъективности, которые должны приниматься такими, "какими они чисто интуитивно даны в простой очевидности, и оставаться свободными от любых толкований, привносящих что-либо помимо усматриваемого в чистоте". При этом Гуссерль, как и Декарт, подвергает операции "заключения в скобки" все, что имеет прямое или косвенное отношение к "естественному полаганию бытия". Универсальное "заключение в скобки" осуществляется Гуссерлем "в отношении бытия или небытия мира". "В скобки" заключаются и мир, и "первоначальные прямые восприятия", и "наивно заинтересованное Я", или естественная рефлексия. За трансцендентальной рефлексией сохраняются два направления исследования - ноэтическое ("открыто-бесконечная чистая жизнь сознания") и ноэматическое ("полагаемый мир чисто как таковой"). Картезианское "сомнение", cogito, анализ типов и способов данности содержаний опыта сознанию, поиск достоверности в трансцендентальной феноменологии Гуссерля трансформировались, таким образом, в феноменологический метод интенционального анализа сознания, или трансцендентального Эго как "универсума возможных форм опыта", дескрипцию предметов "исключительно как интенциональных коррелятов способов их осознания" и трансцендентально-логический анализ условий и механизмов конститутивной деятельности субъективности в разнообразных ее модусах, фактических и возможных формах. К "великой картезианской традиции" причисляет себя и Сартр. Возможность "спасти философию" и человека в пространстве современной философской мысли, изрезанном различными формами детерминистского редукционизма, проникшего из т.наз. гуманитарных наук в философию, Сартр связывает с модификацией и

развитием в феноменологическом ключе картезианской концепции cogito (как обнаружения сознанием себя самого в любом из своих опытов) и картезианской идеи свободы как "творения ex nihilo". Он модифицирует картезианское рефлексивное cogito в свой вариант самосознательного единства опыта человека на основе идеи до-рефлексивного cogito как "закона жизни сознания", непременного спутника всех человеческих состояний, решений и актов и как, в конечном счете, онтологического условия картезианского, рефлексивного cogito. Абсолютную свободу (способность быть "безосновным основанием") картезианского Бога Сартр передает человеку. И именно на этом пути он стремится обосновать специфичность человеческого существования в мире и специфичность собственно философского вопрошания о человеке. С помощью трансформированного К. Сартр пытается заново определить и удержать в современной познавательной ситуации тотального "подозрения" к cogito, сознанию, субъективности, человеку и философии (метафизике) собственно философский уровень постановки и решения как проблемы человека и "человеческого", так и проблемы метода их постижения и понимания. Сартр стремится "блокировать" это "подозрение" (выявлением фактического присутствия до-рефлексивного cogito и свободы во всех, в том числе и "подозрительных", человеческих состояниях и актах и экспликацией онтологического статуса этого фактического cogito) и - тем самым - реабилитировать человека и философию, вернуть доверие к их возможностям понимания и преобразования себя и мира. Исходя из принципа абсолютности и самодостоверности cogito, уже дорефлексивного, Сартр предпринимает феноменологическое исследование проблемы свободы, авторства и личной ответственности человека в контексте анализа данностей непосредственного опыта субъективности, опыта переживания человеком себя и своей ситуации как "бытия-в-мире", переживания им Другого на уровне "фактической необходимости", принадлежащей повседневному опыту. Сартра, как продолжателя картезианской традиции философствования, как одного из наиболее ярких представителей "философии субъективности" 20 в., называют "последним философом", "последним метафизиком", последним представителем "великой традиции философии cogito". Однако для философии 20 в. нет, пожалуй, и более неоднозначно воспринимаемого, оспариваемого и критикуемого философа, нежели Декарт. Самым сложным, противоречивым оказалось в 20 в. отношение к его метафизике, рационализму и концепции cogito. Активные проблематизации историчности и предпосылочности сознательного опыта человека философской мыслью 20 в., крен в сторону объективирующих, аналитических и детерминистских исследований различных содержаний и форм человеческого опыта, выявление и разоблачения современной философией искажающих механизмов рефлексии и др., способствовали тому, что наиболее резкой критике подвергаются картезианские идеалы и требования "чистоты" и самосознательности человеческого опыта, утверждение возможности достижения достоверности и аподиктичности содержаний, получаемых его рефлексивной реконструкцией и др. Не "источником" истины, но "завесой" объявил картезианское cogito Марсель; без обращения к понятиям cogito, сознания стремился разработать свою экзистенциальную аналитику Хайдеггер, критикующий "субъективизм" Декарта. Противопоставляя картезианскому cogito концепцию т.наз. "ложного" сознания, "уловки" которого философов 20 в. научили обнаруживать и распознавать "учителя подозрения" Маркс, Ницше и Фрейд, современные философы работают в широком диапазоне - от отказа от "инстанции" сознания до попыток замены понятия сознания понятием "опыт" (Мерло-Понти), понятием "переживания" (Сартр) и претензий на "глубинную трансформацию проблематики Cogito" (Рикер). Отказавшись от идеи субъективности как "источника смысла", Рикер стремится, соединив концепции Фрейда и Гегеля, психоанализ, имеющий свое основание в "археологии субъекта", и

феноменологию духа, имеющую свое основание в "телеологии субъекта", исследовать конституирование смысла одновременно "позади" субъекта ("за ним") и "впереди его". Соединение "критики ложного сознания со всяким новым открытием субъекта Cogito в документах его жизни", в "объективирующих его выражениях жизни" делает, по мнению Рикера, его "философию рефлексии" радикально противоположной картезианской "философии сознания". "Ложным наследием" объявляют картезианское cogito структурализм и иные редукционистские методологии. Без Автора, без мыслящего и говорящего, желающего и действующего и др., пытаются обойтись постмодернисты в своих исследованиях письма, языка, желания, события и др. Они больше не ищут Истину, не предполагают "зоны свободы" и индивидуацию опыта, не верят в "смысл", метафизику и человека, но это свидетельствует только о радикальном изменении их исследовательских программ и, соответственно, методологий, которые в принципе не способны ни заменить собой интенции и работу метафизики, ни отменить значимость и ценность для философствования - этого всегда историчного, конечного человеческого предприятия мысли - как трансценденталистской методологии вообще, так и картезианского пафоса поиска Истины, требования "гигиены" разума, стремящегося к недосягаемому идеалу "чистоты" и "автономии", принципов "сомнения" и индивидуации опыта, в частности. Картезианская стилистика философствования, его различение мыслящей и протяженной субстанций, способ вычленения собственно мышления из фактического многообразия форм человеческого опыта, правила предельной "чистоты" объяснительных принципов и предельных "дистинкций" и др. повлияли на все последующее развитие европейской философской мысли и европейской культуры. Способ, каким Декарт вычленял ("различал") и задавал основные понятия, с помощью которых человеческий опыт в его различных формах мог стремиться к статусу самосознательного и автономного, сделал возможными многие последующие опорные понятия философской рефлексии, которая претендует в том числе и на преодоление К. (например, понятие феномена в феноменологии и экзистенциализме и др.). И сколько бы не обсуждалась проблема влияния К. на все последующее развитие европейской философской мысли, этот вопрос, думается, никогда не будет исчерпан, ибо речь в этом случае, случае Декарта, должна идти не только о конкретных заимствованиях и модификациях - применительно к изменяющимся проблемным ситуациям и контекстам - отдельных декартовских идей, не только о продуктивной полемике с Декартом, отталкиваясь от идей которого и в спорах с которыми вызревают и кристаллизуются собственные концепции современных мыслителей, но и о тех, до конца никогда не проясняемых, предпосылках мышления и структурах ментального пространства, в конституировании которого столь значительную роль сыграл Декарт. Определяя собой горизонт возможного восприятия и понимания, эти предпосылки и структуры суть онтологические (экзистенциальные) условия артикуляции самого акта восприятия и понимания. В качестве таковых они организуют и структурируют наш опыт таким образом, что он становится интеллигибельным для нас самих и для Другого. Своей "философией непрерывного творения", методического "сомнения", разработками проблемы интеллиги-бельности человеческого опыта и его индивидуации Декарт повлиял и на многих философов бывшего СССР (Мамардаш-вили и др.). О тотальном влиянии Декарта на европейскую культуру в целом вполне можно сказать словами о нем из французского философского словаря: "Классический философ par excellence и, для многих чужаков, символ духа целого народа, он действительно заставил нашу культуру принять стиль мышления посредством "ясных и различенных идей", освободил философскую рефлексию от всякого авторитета (религиозного или политического), учредив, таким образом, практику "личного размышления".

Т.М. Тузова

КАСАНИЕ (греч. - haptikos) - понятие, приобретающее философский статус в рамках философии постмодернизма (Мерло-Понти, философия Другого), а также у Сартра - в границах категориально-понятийного комплекса, центрированного на категориях "складка", "тело", "кожа" и др. К. характеризует способ, посредством которого наше тело вписывается в мир, не разрушая ни его, ни себя. К. суть понятийное средство для описания определенного, ментально представленного чувства ("К."), которое приобретается человеком благодаря целостному опыту жизни и действий в пространстве (А.Монтэгю: "Касание. Человеческое значение кожи", 1986). (К. не локализуется в границах оптических свойств зрения, выступая как видение кожей, как слой чувственности, который доминирует в процессе феноменологического конституирования телесности.) В данном контексте К. выступает как "воображаемый физический контакт" с фрагментами пространства и располагающимися в них объектами, ранее уже бывшими "затронутыми" нами: мы в состоянии их видеть, слышать и ощущать исключительно благодаря тому, что разместили их вокруг себя и упорядочили вследствие множества прошлых неосознаваемых К. Восприятие посредством К. неосуществимо вне фундамента в виде внутреннего образа телесности, который и конституируется как результат "сплетения" некоего "узора" из невидимых нитей предшествующих К. - В результате обмена К. формируется "клеевая прослойка" между двумя телами или "плоть" (Сартр). К. (в рамках такого понимания его) перестает являть собой собственно К. в случаях, когда оно проникает "за" или "сквозь" кожу. По Мерло-Понти, осуществимость К. предпослана "касаемостью-в-себе" (фр. tangible en soi): человек чего-то способен касаться, но лишь потому, что его нечто касается и именно в том месте и в тот момент, когда и где он этого нечто касается... К. как цельную процедуру разорвать невозможно... К. не может и не должно сводиться к К.-репертуару, диктуемому человеку в качестве нормы идеальными жестами иных суверенных субъектов (действующих лиц коммуникации). В границах культурологических схем Канетти (осмысление природы власти в контексте ее сопоставления с образами хватающей руки, зубов, пасти, поглощения) особо значимой выступает проблема энергетики К. как непосредственного телесного воздействия (в качестве знака угрозы смерти и - соответственно - знака влияния и власти). В рамках подхода Н.М.Бахтина, зрение и слух человека являют собой незаинтересованное и безвольно-созерцательное основание чувственного опыта; именно они обусловливают "холодок" между человеком и миром; они предварительны, а не самоценны. Первичным же, по мысли Н.М.Бахтина, выступает осязание: именно посредством К. человек получает сведения о пределах себя самого, эротически постигая бытие. (См. также Тело, Плоть, Кожа.)

А.А. Грицанов

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874-1945) - немецкий философ и культуролог. Проделал сложную творческую эволюцию, тем не менее сохранил те теоретико-методологические установки, которые усвоил и разработал в первый период своего

становления как философа, в который он, начав с ученичества у Когена, смог стать одним из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства (см.). От проблематики, связанной с философским исследованием научного познания, перешел к рефлексии над проблемами культуры и иных познавательных форм. Ключ к пониманию культуры видел в символе (см.). Этот этап его творчества (с 1920-х) может быть обозначен как период "философии символических форм" или как период философии культуры. В это время К. воспринял и критически переработал ряд идей (нео)гегельянства (прежде всего связанных с "Феноменологией духа" Гегеля) и достаточно далеко отошел (проблемно, тематически и, частично, методологически) от ортодоксальной версии марбургского неокантианства. Следовательно, этот этап в идейной эволюции К. может быть рассмотрен и как последовательное "изживание марбуржства" (своеобразное постнеокантианство). В нем заметно влияние на него и круга идей платонизма и философии Лейбница. В последние годы жизни интересы К. все явственнее стали смещаться в область философской антропологии (см.): в 1939-1940 в Гетеборге он читал соответствующий курс. Кроме идей Шелера, которые он радикальным образом оспаривал (как ранее и идеи Хайдеггера), большое значение в этот период для К. имели личность и творчество Швейцера. Достаточно много занимался К. и историей философии, однако в его работах в этой области достаточно отчетливо просматривается акцентировка тех аспектов истории мысли, которые непосредственно связаны с областью его прямых методологических и культурологических интересов. К. учился в Берлине, Лейпциге и Гейдельберге, стажировался в Мюнхене и Марбурге. С 1896 - ассистент Когена. Издал многотомные собрания сочинений Лейбница и Канта. Сделал типичную университетскую карьеру (лишь во время Первой мировой войны находился на гражданской государственной службе). В 1908-1919 преподавал философию в Берлинском (приват-доцент), в 1919- 1933 - в Гамбургском (с 1919 профессор, с 1930 ректор) университетах. В 1929 совместно с Хайдеггером провел семинар в Давосе, который вылился в открытую полемику между ними по проблеме "что есть человек?" Во время эмиграции, начавшейся с приходом к власти А.Гитлера, К. преподавал в 1933- 1935 в Оксфордском (Великобритания), в 1935-1941 - в Гетеборгском (Швеция), с 1941 в Йельском, а с 1944 в Колумбийском (США) университетах. Основные работы К.: "Система Лейбница в ее научных основаниях" (1902); "Понятие субстанции и функции" (1910, в русском переводе известна и как "Познание и действительность"); "Проблема познания в философии и науке новейшего времени" (т. 1-3, 1906-1920, четвертый том К. написал уже в эмиграции); "Жизнь и учение Канта" (1918); "Идея и гештальт" (1921); "О теории относительности А.Эйнштейна" (1921); "Язык и миф" (1925); "Философия символических форм" (т. 1-3, главная работа второго периода и всего творчества К.; т. 1: "К феноменологии языковой формы", 1923, т. 2: "Мифическое мышление", 1925, т. 3: "Феноменология познания", 1929); "Личность и космос в философии Возрождения" (1927); "Философия Просвещения" (1932); "Платоновский ренессанс в Англии и Кембриджская школа" (1932); "Детерминизм и индетерминизм в современной физике" (1936); "К логике наук о культуре" (1942); "Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры" (1944, работа содержит эскиз кассиреровской концепции философской антропологии); "Руссо. Кант. Гете" (1945); "Миф о государстве" (опубл. в 1946) и др. К. изначально исходил в своей философии из кантовской проблемы "исследования возможностей опыта", т.е. критицистской установки и трансцендентального метода, и в духе Марбургской школы сделал предметом своего анализа научное (по)знание. Система Канта для него не конец, а лишь начало критики разума. В центре внимания К. - конструктивно-конституирующая роль разума, полагающего предмет собственного исследования:

"предмет есть то, чем он оказывается для нас, он есть сумма наличных и возможных способов действия". Отсюда антисубстанционализм и антионтологизм (антиметафизичность) К.: "...В многообразии и изменчивости явлений природы мышление обладает относительно твердыми опорными точками только потому, что оно само их утверждает. В выборе этих точек зрения оно вовсе не связано заранее явлениями; но оно оказывается его собственным делом, за которое оно ответственно в конечном счете только перед самим собою". Отсюда и методологизм К.: только рефлексия точек зрения позволяет увидеть возможное как существенное, заставляет принять его во внимание, а в соотнесении с опытом, определить, какая из точек зрения (уже схватываемый ею тип связи) применима "к данному случаю" ("мы вписываем данные опыта в нашу конструктивную схему и получаем таким образом картину физической действительности"). Тем самым, по К., познающий субъект всегда имеет дело с той или иной степени уже логически оформленным "материалом": "Мы никогда не можем противопоставить понятиям, которые мы анализируем, данные опыта как голые "факты"; в конце концов мы всегда имеем дело с определенной логической системой связи эмпирически-данного, которая измеряется на другой аналогичной системе и обсуждается, исходя из нее". Следовательно, все о чем можно рассуждать, дано в (по)знании, а философия, в конечном итоге, и призвана методологически обеспечивать это (по)знание. Соответственно нет никакой "пропасти" между бытием и сознанием, их разрыв есть следствие "частичных" точек зрения. Место их единства - конструируемый и конституируемый в опыте предмет, который следует понимать "не как субстанцию, лежащую по ту сторону всякого познания, а как объект, формирующийся в прогрессирующем опыте". Предмет, тем самым, находится не вне, а внутри знания: "Познать содержание - значит превратить его в объект, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, таким образом, познаем не "предметы" - это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, а предметно, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Понятие предмета, взятое в этом смысле, уже не представляет собой последней границы знания, а, наоборот, его основное средство, пользуясь которым оно выражает и обеспечивает все то, что сделалось его прочным достоянием". Но отсюда вытекает, что предмет науки эволюционизирует, а коль скоро он неразрывно связан с субъектом, то необходимо признать и определенную "предзаданность" субъекта социокультурной познавательной ситуацией, в которую он вписан, и его собственной точкой зрения, координирующей его во взаимодействии с миром (и в свою очередь "предопределяющей" предмет). Бытие не субстанционально, а "относительно", в том смысле, что оно есть "производная" в складывающейся системе "отношений". Современная наука, следовательно, должна изучать не субстанцию, а законы, связи и отношения, не данное, а заданное, т. е. функциональные (корреляционные) зависимости. Тем самым центральным в философии как методологии науки становится понятие функции, благодаря которой наличное только и получает значение. Это понятие позволяет К., с одной стороны, проследить прогрессирующее преодоление эмпирического материала в науке, с другой - показать связь понятий с фактуалистичностью, влияние последней на изменение собственной формы - понятия. Под этим углом зрения К. совершает свою (ре)конструкцию философского (и научного) познания, пытаясь показать, что оно подчинено последовательному преодолению "эмпирически данного", не изжитого еще со времен Аристотеля, в работах Декарта, затем "данного созерцанию", т.е. наглядного, сохранившегося у Декарта, в работах Лейбница и, наконец, построению новой концепции рассудка у Канта (хотя последний и восстановил понятие созерцания). Таким образом, линия

развития (по)знания - это нарастание его интеллектуализации, с одной стороны, и деонтологизации (десубстанционализации) - с другой. Понятия в этом процессе все больше становятся функциями, осуществляющими связь многообразного в единстве через установление отношений между элементами (т.е. конструирующими предметы через отношения). Естествознание, соответственно, все больше становится не столько физикой образцов и моделей (схем), сколько физикой принципов, подтверждением чему служит теория относительности А.Эйнштейна. В современном (по)знании "схематизм образов уступил место символизму принципов". Помыслить предмет - значит отнести его к чему-либо другому, чем он сам. Познать - значит найти ряд, в который вписывается элемент, и конституировать принцип этого ряда. Мышление, соответственно, - это ряд опосредований. По сути же К. вводит понятие знака-символа как конституирующе-конституируемого посредника в актах мышления. "Всякое теоретическое определение и всякое теоретическое овладение бытием связано с тем, что мысль, вместо того, чтобы непосредственно обращаться к действительности, устанавливает систему знаков и употребляет их в качестве представителей предметов. В той мере, в какой осуществляется эта функция представительства, бытие только и начинает становиться упорядоченным целым, некоторой ясно обозримой структурой". Освобождение же от "образности" в науке параллельно ведет к плюрализации философии, рефлексирующей науку, так как исчезают "абсолютные точки отсчета". Стремясь описать мир с "ничьей" точки зрения, философия всегда ограничена в этом своем стремлении наличной культурой, в которой осуществляется познание и функционирует знание. Отсюда и интенция К. к расширению проблемного поля методологических исследований, которая привела его к необходимости ограничить притязания научного разума. Объективность научного познания должна быть рассмотрена совместно и внутри субъективности мира культуры. Тем самым критика разума перерастает у К. в критику культуры (иначе: критика разума возможна лишь как критика культуры). Исходно некое "праотношение" как отношение духа к культуре. Научное познание выступает тогда лишь как определенная (хоть и сущностная) спецификация этого отношения. Соответственно, тогда и философию нельзя редуцировать к методологии естествознания. Философия становится философией культуры, а вопрос "как возможно познание?" переформулируется в вопрос о том, "как возможна культура?" Не мир "сам по себе" или данный только в методологической рефлексии науки есть поле интереса философии, ее интересует, в конечном счете, все культурное пространство. Согласно К., "не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека", и лишь затем артикулируются мысли и идеи. Следовательно, научное познание, направленное на вещи, есть лишь одна из знаково-символических форм организованности культуры. Логика отношений, изучаемая наукой, является "случаем" логики знаков-символов. Она конституирует особую культурную (символическую) форму, наряду с языком, мифом, а также религией и искусством. "...Во всех них происходит не столько определенное оформление мира, сколько формирование мира, объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения". Существующие (выделяемые) формы культуры конституируют разнокачественность и модальный плюрализм культуры, которая может быть понята как символически значимое построение мира. Культурные формы - "это не различные способы, которыми одно сущее в себе действительное открывается духу, а пути, которыми дух следует в своей объективации, т.е. в своем самовыражении". Эти формы объединяют "многообразие" культуры в некоторые целостные образования, обладающие внутренним единством. Это единство как раз и задается, согласно К., как (символическая) функция - порождающий многообразие закон, специфичный для каждой из выделяемых форм. Поэтому ни одна из них не может быть ни сведена к другой, ни выведена из нее: "Достижения каждой из них

должны быть оценены сами по себе, а не нормами и целями чего-то другого". Все формы обладают автономностью, они не есть ступени "развертывания" духа, а скорее "рядоположены". В этом отношении каждая из них и все они вместе есть лишь "фон", позволяющий понять специфику каждой из них. Они получают свой смысл и значение от собственного места в культуре и в противопоставлении-соотношении с другими формами. Но тем самым каждая из них (ре)презентирует собой (в меру своих возможностей выражает (презентирует), представляет (репрезентирует), концептуализирует (рефлексирует) и всю целостность культуры. "Всякая отдельная реальность сознания обладает определенностью как раз потому, что в нем одновременно сополагается и репрезентируется целостность сознания. Только в этой репрезентации и посредством нее возможно то, что мы называем данностью и "наличностью" содержания". Более того, и каждый элемент многообразия, порожденный (предзаданный) символической функцией внутри формы, может (ре)презентировать саму эту форму, так как (ре)презентирует и сам породивший ее закон (символическую функцию). "Частное чувственное содержание, не переставая быть таковым, приобретает власть представлять универсальное для сознания". От простого единства символа и объекта дух, проходя через их различение-разделение, приходит к представлению объекта как символа. Между интеллигибельным и феноменальным обнаруживается единство, схватываемое в символах, которые и составляют собой порождающий принцип каждой из форм и культуры в целом. Символ - это единственная возможность видения в многообразии единого (инвариант вариантов), он - синтетическое "начало" культуры, позволяющее осмысленно действовать в мире. Культура "является" "интерсубъективным миром", миром, который существует не только во "мне", но доступен всем субъектам, в котором они все должны соучаствовать. Однако форма этого соучастия совершенно иная, нежели в физическом мире. Вместо того чтобы относиться к одному и тому же пространственно-временному космосу вещей, субъекты находятся и объединяются в общем образе действий". Последний, проявляясь как стандартно-типичные способы обмена в социуме, "санкционируется" пониманием на уровне организованностей знаков-символов, задающих определенные картины-модальности видения мира. Тем самым знак-символ выступает у К. как всеобъемлющий медиум, позволяющий в чувственной (практической) явленности увидеть конструирующую идеальность духа. Ему присуще (неизменное) идеальное значение, реализуемое в конкретном содержании объемлющей последнее формы. Символ здесь - функциональный коррелят. Презентируясь в чувственном, он репрезентирует собой всю культуру, что может и должно быть концептуализировано в познании. Три главных способа жизни человека в культуре (впрочем как и религия и искусство), задавая разные видения мира, дают и разные способы согласования общих категорий мышления (времени, пространства, связи-причинности, сущности и числа), разные направления (векторы), которые может принять (и принимает) символический акт. Все они - пути объективации духа, конституирования мира, возвышения феноменального до всеобщего (каждый со своими претензиями), которые можно лишь функционально (корреляционно) соотнести (в философской рефлексии и в действовании) между собой в их самодостаточности и отличности. "В них целое не возникает впервые из частей, а, наоборот, конституирует их и придает им сущностное значение". Символической формой отдаления от мира данного, его репрезентации на уровне интуиции обыденного (со- и по-)знания является для К, язык, вносящий различение грамматических форм, знаков и значений, стилистик. Интуитивная картина мира полностью определяется языковыми противопоставлениями. В языке поток образов восприятия конструируется в "мир объектов" (и конституируется в качестве "поименованных"вещей, свойств и отношений), а сами образы эксплицируют свою "символическую нагруженность".

"Задача языка - не просто повторять те определения и различия, что даны уже в представлении, а впервые полагать определения и различия как таковые, выделять их и делать доступными познанию". Презентация же "самого" мира (его экспрессивное выражение) осуществляется в форме мифа как "мира грезы", но и как мира субстанционализации духовного. Миф - такая самодостаточная объективизация духа, которая противостоит "профанности" обыденного (со- и по-) знания как "священное", а тем самым и задает иное "измерение" миру. Целое реальности и действия разделяется "на мифически значимую и мифически безразличную сферы, на то, что пробуждает мифический интерес, и то, что оставляет мифически безразличным". Мир "священного" есть мир религии. Аналогично для искусства различим особый "мир искусства". Концептуализация же мира происходит прежде всего в форме науки, способной выявлять конституирующие принципы. В то же время каждая форма в своем становлении содержит в себе возможность прохождения стадий выражения, представления, концептуализации (возможна на уровнях восприятия, созерцания, понятия - саморазвитие культуры есть движение к понятию, к выявлению формообразующего принципа). Философия в этом аспекте - саморефлексия культуры как таковой. Последняя, взятая в своей совокупности в ином аспекте, "может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека". Согласно К.: "Язык, искусство, религия, наука составляют разные фазы этого процесса. Во всех них человек развивается и апробирует новую власть, власть построить собственный мир, идеальный мир". Философия культуры, тем самым, "перевоплощается" в философскую антропологию, раскрывающую символическую функцию как творческо-порождающую в человеческой деятельности, в которой инвариантность "внутренней формы" (понятие Гумбольдта, воспринятое К.) коррелирует с исторической изменчивостью стиля, и трактующую человека как "символическое животное" (animal symbolicum). Мир культуры - это не вещный, а личностный мир. "Мы живем в словах языка, в образах поэзии и изобразительного искусства, в формах музыки и образах религиозного представления и религиозной веры. И только в этом мы познаем друг друга". Это не мир "далекого" (математизированного естествознания), а мир "близкого", в котором невозможно "отречься от антропоморфизма и антропоцентризма", от "масок", которые носит человек, от его историчности. "Культура становится доступной для нас, поскольку мы входим в нее, и это вхождение не связано непосредственно с настоящим. Временные различия, различия "раньше" и "позже", соотносятся здесь так же, как в физике и астрономии соотносятся пространственные различия "здесь" и "там". Но это, согласно К., не история того, "как все было на самом деле" в духе Л. фон Ранке и не "астрология истории" Шпенглера. Это история как (личностная) жизнь в культуре, культурой и для культуры. Живо лишь то, что входит в историческую память благодаря тому, что мы в состоянии включить это в свой внутренний мир, а тем самым и преобразовать ("прошедшее, встав в центр внимания истории, получит новое значение"). Понимая прошлое как настоящее, культура творит будущее. Дошедшие до нас "памятники" становятся историей лишь если в них будут увидены "символы". Личность, как и все человеческое, не дана с самого начала "жизнью", она символически продуцируется в истории, есть результат творческого усилия по созиданию самого себя. Жизнь не непосредственна, ее нельзя схватить как таковую, о чем мечтала "философия жизни", так как она всегда проявляет себя в опосредованиях культурных (символических) форм. "Жизнь как таковая самоограничена и в этом самоограничении безмолвна. У нее нет другого языка, кроме того, который ей дал дух". В культуре, как результате расчленения, само нерасчленимое целое, т.е. "жизнь", уже не присутствует. Поэтому целое может быть понято только как целое всех опосредований, как их результат. Но тогда и жизнь должна быть понята не как

начало, а как "завершение", как "итог" - смысловая организованность опыта, многомерности мира культуры. Поэтому все существующие определения человека - как разумного, как руководствующегося экономическим инстинктом (Маркс), сексуальным влечением (Фрейд), "волей к власти" (Ницше) и т.д., согласно К., недостаточны в силу своей "частичности", что обнаружил еще Шелер, но и он не смог дать удовлетворительного определения. Человек суть "символическое животное", утверждает К., он есть как бы "место" пересечения символических форм. Только "истолковывая символы", расшифровывая их "потаенное значение", человек может "заново обнаружить изначально порождающую их жизнь", увидев "единое за многообразным" и соотнеся разные видения (картины) мира: "Лишь посредством них и только в них мы видим и имеем то, что называем "действительностью": ибо высшая объективная истина, которая только открывается духу - это, в конечном счете, форма его собственного деяния". Овладевая символами культуры, т.е. творя, субъект обретает и самого себя как свободного деятеля: "Свобода не есть естественная принадлежность человека: чтобы ей владеть, нужно ее создавать". Мир и человек не даны, а загаданы, живя в культуре, мы обречены на творческое усилие - действительность всегда символична, а преодолеть символ можно не иначе, как опять же символически. (См. также Неокантианство, Марбургская школа неокантианства, Философская антропология.)

В.Л. Абушенко, Т.Г. Румянцева

КАСТАНЕДА (Castaneda) Карлос (19267-1998) - испанский антрополог, мыслитель эзотерической ориентации, автор ряда книг, посвященных изложению миропонимания мексиканского индейца яки Дона Хуана Матуса, одного из (согласно К.) Учителей человечества. Встреча К. и дона Хуана состоялась в 1960. Сочинения К.: "Разговоры с доном Хуаном" (1968), "Отделенная реальность" (1971), "Путешествие в Икстлан" (1972), "Сказка о силе" (1974), "Второе кольцо силы" (1977), "Дар орла" (1981), "Внутренний огонь" (1984), "Сила безмолвия" (1987), "Искусство сновидения" (1994), "Активная сторона бесконечности" (1995), "Тенсегрити: Магические пассы магов древней Мексики" (1996), "Колесо времени" (1998) и др. Творчество К. наглядно демонстрирует практически полное взаимное исключение подходов миропонимания мистика и эзотерика Дона Хуана, с одной стороны, и мировоззрения западного интеллектуала 20 ст. О последнем Дон Хуан говорит: "Та жизнь, которую вы ведете, - не жизнь совсем. Вы не знаете того счастья, которое проистекает из делания вещей осознанно". После первого расставания и воссоединения Учителя и ученика (т.е. К.) Дон Хуан постулирует необходимость своеобразного и нетрадиционного взгляда на мир с целью его постижения: "Ты испугался и удрал из-за того, что чувствуешь себя чертовски важным. Чувство важности делает человека тяжелым, неуклюжим и самодовольным. А чтобы стать человеком знания, нужно быть легким и текучим". Эксперименты К. на себе самом с психотропными растениями (прием галлюциногенов - пейота, дурмана Datura inoxia, гриба из семейства Psylocybe - был ошибочно принят К. за основную методику миропостижения у индейцев яки), а также совместные попытки постижения основ колдовства исполняли роль (в контексте имплицитного понимания ситуации Дон Хуаном) лишь средства для высвобождения из инертных мировоззренческих, категориально-понятийных, логистических, двумерных пространственно-временных и пр. тисков известного мира. ("Ты

считаешь себя слишком настоящим", - говорил Дон Хуан К.) Реальность самого К. и Дон Хуана суть мудрость, специфическая ценность и особая психотехническая установка, предполагающие и задающие значительное количество мыслимых, весьма условных интерпретаций. Несомненно более важными явились, в частности, техники видения и "остановки мира", которыми владел, согласно К., Дон Хуан. Видение у Дона Хуана не аналогично традиционалистскому смотрению. Последнее предполагает истолковывание, оно - процесс мышления, в границах которого мысли об объекте весомее, нежели истинное его видение. В процессе же смотрения индивидуальное "Я" замещается, вытесняется видимым объектом. Обретается свобода от ига каких бы то ни было предзаданных оценок, комментариев и пр. Мир, на который мы смотрим, по Дону Хуану, - это лишь одно из его возможных описаний. (В начале второго тома К. писал: "...В то время учение дон Хуана начало представлять собой серьезную угрозу моей "идее мира". Я стал терять уверенность, которую мы все имеем, в том, что реальность повседневной жизни является чем-то таким, что мы можем считать гарантированным и само собой разумеющимся".) Увидеть ЭТО (объект в собственной безграничной ясности превосходящий любые обозначения себя) - и означает постижение его скрытой бытийности. Видение призвано заместить "думание" - дискретный поток мыслей индивида, инициируемых по поводу всего, чего угодно. Сравнения, по К., в таком контексте бессмысленны - все вещи равно важны и неважны: "... человек, вступивший на путь магии, постепенно начинает сознавать, что обычная жизнь навсегда оставлена позади, что знание в действительности - это пугало, что средства обычного мира больше не будут средствами для него и что он должен приспособиться к новому образу жизни, если собирается выжить... К тому времени, когда знание становится пугающим делом, человек также начинает осознавать, что смерть является незаменимым партнером, который сидит рядом с ним на одной циновке. Каждая капля знания, которая становится силой, имеет своей центральной силой смерть. Смерть делает завершающий мазок, а все, что трогается смертью, действительно становится силой... Но концентрация на смерти заставит любого из нас фокусироваться на самом себе, а это является снижением. Поэтому следующая вещь, которая необходима... - это отрешенность. Мысль о неминуемой смерти вместо того, чтобы стать препятствием, становится безразличием". "Человек действия", по Дону Хуану, живет действием, а не мыслями о действиях. Такой человек менее всего озабочен тем, что ему будет "думаться", когда действие прекратится. По дону Хуану, "человек идет к знанию так же, как он идет на войну, полностью проснувшись, со страхом, с уважением и с абсолютной уверенностью. Идти к знанию или идти на войну как-то иначе - ошибка, и тот, кто совершает ее, доживет до того, чтобы пожалеть о сделанных шагах...". Человек, созревший для "осуществления действий, не думая", - это человек знания, способный исполнить действие и исчезнуть, не обременяя себя мыслями о результатах. "Чтобы стать человеком знания, - отмечал Дон Хуан, - нужно быть воином. Нужно биться и не сдаваться, не жалуясь и не отступая до тех пор, пока не станешь видеть лишь для того, чтобы понять - ничто не имеет значения... Искусство воина - находить равновесие между ужасом от того, что ты человек, и восхищением от того, что ты человек". Главный смысл таких оценок в том, что помимо мира наших восприятий правомерно полагание иных возможных миров, признание плюрализма наличного бытия. Стремясь опровергнуть в третьем томе сочинения традиционные ценности индивида Запада (цельность и уникальность личности - наличие истории у "Я", самооценку, полагание насущной реальности как единственно возможной и пр.), Дон Хуан постулирует, что поскольку наша личная история - промысел других, постольку мы должны избавиться "от обволакивающих мыслей других людей". Дон Хуан у К. для изображения архитектоники мироздания вводит понятия "тональ" и "нагваль". "Тональ" -

"регистратор" мира; все, что человек способен описать (любая вещь, для которой у человека находится слово, относима к "тональ"), мир, данный в языке, культуре, смотрении, делании. "Нагваль" (вечный, неизменный и спокойный) - актуально и потенциально неописуемое, истинный творец мироздания (а не его свидетель), доступный для обнаружения лишь в состоянии элиминации собственных умственных убеждений. Все "фрагменты" будущего "я" человека (телесные ощущения, чувства и мысли) до рождения индивида располагаются в нагвалеобразных "челноках", впоследствии их соединяет вместе "искра жизни". Родившись, человек сразу же теряет ощущение нагваля и погружается в ипостаси тоналя. В отличие от индуистского "Это", лежащего вне бытия людей, нагваль Дона Хуана может быть использован колдуном в своих целях, придавая человеку неизмеримые возможности. Смысл данного учения сводим, вероятнее всего, не к описаниям невероятных способностей "посвященных" людей. (Когда К., в 1968, попытался преподнести Дону Хуану первый том книги о Доне Хуане, тот отказался от подарка, заметив: "Ты знаешь, что мы делаем с бумагой в Мексике".) Дон Хуан у К. видит, что люди обманывают себя, давая имена миру, ожидая при этом, что он будет соответствовать их обозначениям, схемам и моделям; люди ошибаются, полагая, что человеческие действия конституируют мир, и что они и есть мир. "Мир - это загадка... Мир непостижим, а... мы все время стремимся открывать его тайны. Его же надо принимать таким, каков он есть - таинственным!". Эзотерический мир (у К. вполне "валентный" рядовому индивиду) диктует приобщающемуся неофиту собственные правила игры: по дону Хуану, "принимать ответственность за свои решения - означает, что человек готов умереть за них". Европеец, прячущийся за сакральный авторитет культурных традиций и мыслящий себя потенциально бессмертным, способен тем самым уходить от ответственности: согласно дону Хуану, "решения бессмертного человека могут быть изменены, о них можно сожалеть или подвергнуть их сомнению". Ожидание общественного признания заслуг, самоуважение как особые максимы - в пространстве эзотеризма утрачивают всякий смысл: по мысли дона Хуана, "ты так чертовски важен, что можешь позволить себе уйти, если вещи складываются не так, как тебе бы хотелось... Человек - только сумма личной силы. Эта сумма определяет, как он живет и умирает". Стремление К. не только изложить личный опыт контакта с репрезентантами эзотерической реальности, но и задать возможный универсальный язык ее описания наряду с перспективными моделями ее теоретических реконструкций - придает особо значимый эвристический статус его сочинениям.

А.А. Грицанов, О.А. Грицанов

КАТАСТРОФИЗМ - термин, центрирующий одну из версий понимания процессов эволюции в живой и неживой природе. Собственно термин "К." был предложен в 1832 английским математиком и историком науки В.Уэвеллом, хотя истоки подобных представлений относятся к натурфилософии древнегреческих мыслителей. Присутствие идей наивного К. отмечается в интеллектуальной традиции вплоть до естествознания и философии Нового времени, а также в концепциях окказионализма 18 в. В границах этих подходов причиной каждого отдельно взятого глобального явления предполагался Божественный творец. Данная гипотеза сохраняла свою значимость благодаря постоянной переинтерпретации смысла библейских сказаний о кратковременности истории Земли: грандиозные изменения на поверхности планеты объяснялись в качестве результата необычайных

воздействий единовременного характера. Основателем К. как целостной концепции считается Ж.Кювье, осуществивший его теоретическое и фактическое обоснование. Становление доктрины К. в ее классической форме было обусловлено стремлением исследователей снять противоречие между тезисом об устойчивости и постоянстве видов, с одной стороны, и данными, свидетельствующими о смене господствующих таксонов животных в геологической истории, - с другой. Основы теории катастроф Кювье базировались на положениях: 1) о резком отличии ныне действующих сил природы от природных сил, существовавших в прошлом; 2) об отсутствии связи между сменяющими друг друга природными причинами; 3) о неравномерности скорости геологических процессов; 4) о прогрессивном усложнении ископаемых животных по мере восхождения от древних геологических отложений к современным. Сторонники теории катастроф стремились доказать, что сменяющиеся виды животных генетически не связаны друг с другом, - при этом не указывались причины необратимых изменений в составе живых организмов. В доказательство идеи неизменности и постоянства видов Кювье широко оперировал не только теоретическими доводами, но и фактами, по его мнению, опровергавшими идею эволюции. Отсутствие переходных форм между ископаемыми и современными биологическими видами, малая изменчивость видов на протяжении культурной истории человечества, целесообразность строения живых организмов - все это выступало аргументом в пользу учения о неизменности видов. Вместе с тем ряд собственных исследований Кювье, доказавшего факт изменяемости флор и фаун в течение геологического времени, способствовал утверждению эволюционной гипотезы, хотя сам он с упорством отстаивал тезис о неизменности и постоянстве видов. Новый этап эволюции идеи К., получивший название неокатастрофизма, начался со статьи НС.Шатского (1937) и выражал представления о внезапных вмешательствах в процесс эволюции факторов и причин, принципиально отличных от ныне действующих. В основе неокатастрофизма лежит утверждение о том, что все узловые пункты эволюционного процесса и все важнейшие новообразования возникают внезапно - путем единичных или массовых перечеканок биологических форм и обусловлены внезапными изменениями внутренних или внешних факторов. В настоящее время различают два основных направления неокатастрофизма. Первое из них связано с признанием периодического характера смен факторов и причин эволюции (Д.Н.Соболев, О.Шиндевольф), второе исходит из акцентировки значимости внезапно действующих абиотических факторов космического происхождения - уровня радиации, падения метеоритов и т.д. (Р.Ведекинг, К.Бойрлен, Э.Дакке и др.). Постановка вопроса о возможности новообразований в процессе эволюции под воздействием факторов космического происхождения - рациональное зерно различных версий неокатастрофизма.

П.А. Водопьянов

КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (греч. kataphatikos - утвердительный) - парадигмальная установка теологии на позитивное богопознание. По критерию своей рационалистической ориентации противостоит апофатической теологии с ее программным иррационализмом. Исходные принципы К.Т. были заложены в рамках патристики (Иоанн Дамаскин и Григорий Нисский). К.Т. фундирована принципом "аналогии бытия" (analogia entus), согласно которому постижение Творца возможно посредством познания творения. Ориентация на позитивное и интерсубъективное

знание относительно Абсолюта в условиях остроличностной диалогической персонификации Бога в рамках теизма означает артикуляцию сакрального диалога в категориях субъект-объектной процедуры, очевидная кощунственность чего снимается в К.Т. идеей о метафоричности получаемого знания. Основываясь на содержании христианского Символа веры, с одной стороны, и операциональном мыслительном инструментарии античной философии, с другой, К.Т. представляет собою попытку концептуализации феноменов, по определению неконцептуализируемых в рамках парадигмы веры. В этом отношении имманентная парадоксальность К.Т. рефлексивно эксплицирована уже Тертуллианом: "Что общего между Афинами и Иерусалимом? У Академии и Церкви?". В семантическо-аксиологической напряженности К.Т. находит свое яркое выражение свойственный европейской культуре фундаментальный дуализм ее глубинных мировоззренческих оснований. (См. также Теология, Дуализм, Схоластика.)

М.А. Можейко

КАТЕГОРИЗАЦИЯ - мыслительная операция, направленная на формирование категорий как понятий, предельно обобщающих и классифицирующих результаты познавательной деятельности человека. В когнитивной психологии и лингвистике последних десятилетий классические представления о К. подверглись весьма радикальному пересмотру. Так, исследования Дж.Лакоффа, Э.Рош, П.Кея, Б.Берлина и др. показали, что в результате обыденной, повседневной К. (отраженной, в частности, в языковой картине мира) формируются весьма специфические объединения, не вполне соответствующие логоцентрическим нормам платоновско-аристотелевской К. (см. Логоцентризм). Например, результаты К., зафиксированные в языковой картине мира австралийского племени дьирбал, могли бы, по выражению Дж.Лакоффа, доставить удовольствие любому почитателю Борхеса: в языке дьирбал в одну категорию объединяются мужчины, кенгуру, большая часть змей, большая часть рыб, некоторые птицы и др.; во вторую категорию женщины, собаки, утконосы, некоторые змеи, некоторые рыбы, большая часть птиц и др.; в третью - съедобные фрукты, папоротники, мед, сигареты, вино и др.; наконец, четвертая категория формируется по остаточному принципу. При этом исследования когнитивистов продемонстрировали, что приведенная классификация отнюдь не является произвольной - она вполне мотивированна; ее специфичность объясняется тем, что наряду с логическими принципами К. она активно использует и другие, а именно принципы "повседневного опыта", "мифа и поверья" и "важной особенности". На первый взгляд все это может показаться всего лишь еще одной демонстрацией специфики "маргинальных" культур, не имеющей отношения к "западным" способам и нормам мышления. Но некоторые специфические отклонения от логоцентричных принципов К. были выявлены при исследовании языкового сознания носителей западной культуры. В частности, было продемонстрировано, что некоторые категории бытуют в сознании людей как гетерогенные образования, объединяющие члены с неравноправным статусом, т.е. не полностью повторяющимися признаками. Отдельные члены таких категорий обладают привилегированным положением; эти члены представляют собой прототипы, т.е. лучшие образцы своего класса, вокруг которых группируются остальные члены категории. Так, психолингвистические эксперименты показали, что люди расценивают малиновок, соловьев, воробьев и т.п. как более репрезентативных членов категории "птица", нежели утки, пингвины, орлы или

страусы. Кроме того, вопреки классическим представлениям о равном статусе категориальных обобщений любого уровня, исследования когнитивистов продемонстрировали особую психологическую значимость так называемого "базового", т.е. среднего, уровня К. (например, обобщение на уровне "собака" более значимо для носителя языка, чем обобщение на низшем ("охотничья собака") или высшем ("домашнее животное") уровне): именно единицы базового уровня К. в первую очередь усваиваются детьми в процессе овладения языком (см. Социализация), образуют основу общеупотребительного словарного запаса языка, используются в нейтральных речевых контекстах и т.д. Таким образом, несмотря на то что для современной когнитивистики, вообще говоря, не характерно стремление эксплицитно связывать свои эвристические установки с какими-либо постулатами постмодерна, когнитивистская интерпретация К. оказывается явно созвучной постмодернистскому скепсису по отношению к представлениям о доминировании в человеческом мышлении принципов логоцентричности и строгой рациональности. (См. также Лингвистической относительности концепции, Язык, Универсалии.)

Е.Г. Задворная

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (лат. imperativus - повелительный) - базовое понятие этики Канта, фиксирующее общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения. Как и в гносеологии, в своей практической философии Кант искал всеобщие и необходимые законы, определяющие поступки людей. Поэтому в качестве главного он поставил вопрос о том, существуют ли такие законы применительно к практическому разуму, а также, что такое мораль и как она возможна? Нравственность, по Канту, может и должна быть абсолютной, всеобщей, общезначимой, то есть иметь форму закона. Представление о законе самом по себе, по Канту, становится определяющим основанием воли, тем, что мы и называем нравственностью, имманентной самой личности, поступающей, согласно этому представлению, безотносительно к ожидаемому от него результату. Таким принципом воли, определяющим нравственность наших поступков, является, согласно Канту, общая законосообразность поступка, а не какой-то определенный, конкретный закон. Это означает, что Я всегда должен поступать только так, чтобы Я также мог желать превращения моей максимы (т.е. моего личного принципа) во всеобщий закон. Кант называет его И. или правилом, которое характеризует долженствование и выражает объективное принуждение к поступку. Тот факт, что сама по себе воля не всегда полностью сообразуется с разумом, означает, что ее определение сообразно с законом есть принуждение, - веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть И. Все И. Кант делит на гипотетические (исполнение которых связано с необходимостью сделать что-то как средство для достижения другой цели) и К. - как поступки, объективно необходимые сами по себе, безотносительно к другой цели. К.И. заключает в себе и закон и необходимость максимы - быть сообразным с этим законом; при этом он не содержит в себе никакого условия, которым бы он был ограничен кроме самой всеобщности закона вообще. По Канту, существует только один такой закон: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом. (Хотя у Канта можно найти не одну его формулировку, например, "поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы" или "поступай так, чтобы ты

всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился к нему только как к средству".) Однако, в любой из этих формулировок у Канта нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства, что, по мнению самого философа и является свидетельством чистоты и априорности открытого им закона, отсутствия в нем элементов эмпирического. К.И. Канта определяет, т.обр., только форму морального поступка, ничего не говоря о его содержании, т.е. дать форму, в которой бы не было оснований для безнравственных поступков. Ее он и предложил в виде К.И., ответив по существу на вопрос о том, как должен поступать человек, если он хочет приобщиться к подлинно нравственному. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое, по Канту, быть нравственным просто не может.

Т.Г. Румянцева

КАТЕГОРИЯ (греч. Kategoria - высказывание, обвинение; признак) - предельно общее понятие. Образуется как последний результат отвлечения (абстрагирования) от предметов их особенных признаков. Для него уже не существует более общего, родового понятия, и, вместе с тем, он обладает минимальным содержанием, т.е. фиксирует минимум признаков охватываемых предметов. Однако это такое содержание, которое отображает фундаментальные, наиболее существенные связи и отношения объективной действительности и познания. Каждое философское направление вырабатывает и использует набор собственных К. В диалектическом материализме, например, К. являлись понятия материи, сознания, качества, количества, сущности, явления, необходимости, случайности и др.; в объективном идеализме - идеи, мирового разума, бытия, небытия, противоречия; в экзистенциализме - экзистенции, трансценденции, свободы; в позитивизме категориальный статус обретают понятия протокольного предложения, верификации и т.д. Своя система К. присуща и каждой конкретной науке.

В.Ф. Берков

КАТОЛИЧЕСТВО (греч. katholikos - термин христианского учения, впервые встречающийся в христанской литературе у Св. Игнатия Антиохийского (посл. к Смирнянам 8. 2.) и использующийся в следующих значениях: 1) в значении Вселенской Церкви в отличие от понятия о поместных церквах, подчеркивая веру всей Церкви, т.е. те доктрины, которые исповедывались "всегда, повсюду, всеми"; 2) в значении "ортодоксальный", "правильный" в отличие от "еретического" или "раскольнического"; 3) в значении ранней неразделенной Церкви - до разрыва между западным и восточным христианством в 1054; 4) в значении тех христиан, которые заявляют о своей принадлежности к исторически-непрерывному Преданию Церкви в отличие от протестантов, признающих для себя исключительным авторитетом Священное писание (Библию) интерпретируемое ими в духе Реформации; 5) представителями Западной Церкви термин "К." ("Римо-К.") используется как самоназвание, начиная с Реформации (16 в.), т.е. если термин

"Западная Церковь" конституируется в рамках дистинк-ции по отношению к православию, то термин "К." ("римо-К." или "католицизм") - по отношению к протестантизму; 6) англикане и, позднее, старо-католики также называют себя термином "К.", причем и восточные и западные христиане нередко соглашаются с тем, что в выше указанных общинах представлена в той или в иной мере вера раннехристианской церкви. Со стороны вероучения К. как Римо-К. характеризуется строгой приверженностью Преданию с принятием "живого голоса" Церкви, "непогрешимо раскрывающей откровенные истины", утвержденные на основании веры. Если в ранние века Церковь занималась раскрытием содержания понятий о Троице и Воплощении, в средние века ее усилия были центрированы вокруг учения об отношениях Бога к человеку через благодать и таинства, После Тридентского собора (1563) теологи занимались раскрытием понятий о структуре и прерогативах Церкви, месту Божией Матери в домостроительстве спасения и функции Папы как наместника Христа на земле, учение о чем нашло свое выражение в догмате о папской непогрешимости, провозглашенном на I Ватиканском соборе в 1870. В последующие годы возникла определенная реакция против позиций, развившихся к концу 19 в. в связи с желанием привести Церковь в более тесную связь с современным миром. Это движение тесно связано со II Ватиканским Собором, а именно - его постановлениями о коллегиальности епископов, использовании вернокулярности в богослужении и в более либеральном отношении к христианам других конфессий. С внешней точки зрения Римо-К. представляется как организованная иерархия епископов и священников с Папой во главе. Согласно Римо-Католическому учению, эта иерархия представляет Божественную власть, основанную на полномочиях, врученных Христом его апостолам вообще (Ин. 20, 23) и Св. Петру, в частности (Мф. 16, 18; 22, 32; Ин. 21, 15-17), преемниками которых традиционно считаются Папы. Первенство Пап над Церковью, несмотря на мнения представителей Теории Соборности и Галиканистов, широко было принято в Западной Церкви с ранних времен, как видно из возвращений к Риму во время расколов Донатистов и Пелагиан в 4 и 5 веках. Это учение было положительно принято на Трентском соборе и лишь слегка модифицировано II Ватиканским собором, который подчеркнул позицию епископов. Сверхестественная жизнь, как и в Православии, преподается христианам представителями иерархии в 7 Таинствах (Крещении, Миропомазании, Покаянии, Евхаристии, Священстве, Браке и Соборовании). Центром Литургической жизни в Римо-К. является Месса, представляемая как продолжение Воплощения и бескровное воспроизведение Голгофской Жертвы. Акцентирован культ Мадонны. Религиозная жизнь, оформленная в средние века в относительно небольшом количестве монашеских Орденов и братств, в постреформационном К. выросла как в их количестве, так и в их активности. Наиболее влиятельным из современных орденов является "Общество Иисуса" (Иезуиты). По данным 1993, в мире насчитывается более 900 миллионов римо-католиков. (См. также Христианство.)

А.А. Рыбаков

КАУЗАЛЬНОСТЬ (лат. causalis - причинный, causa - причина) или причинность - понятие, использовавшееся в философии традиционного типа для обозначения необходимой генетической связи явлений, из которых одно (причина) обусловливает другое (следствие). В таком контексте К. трактовался как одна из форм всеобщей связи явлений, как внутренняя связь между тем, что уже есть, и тем, что им

порождается, что еще только становится. Предполагалось, что этим К. отличается от других форм связи, которые характеризуются корреляцией одного явления другому. Внутренняя связь рассматривалась как сущность К., она понималась как присущее самим вещам внутреннее отношение. К. полагалась всеобщей, т.к., согласно естественно-научным воззрениям того времени, нет явлений, которые не имели бы своих причин, как нет явлений, которые не имели бы (не порождали бы) тех или иных следствий. Связь причины и следствия считалась необходимой: если есть причина и налицо соответствующие условия, то неизбежно возникает следствие. В последующем (особенно в 20 в.) принцип К. подвергся кардинальному переосмыслению. (См. Анти-Эдип, Детерминизм, Неодетерминизм, Причина и следствие, "Смерть Бога".)

А.Н. Леванюк

КАФКА (Kafka) Франц (1883-1924) - австрийский писатель. Автор романов "Процесс", "Замок", "Америка", а также ряда рассказов. Его немногочисленные произведения, совмещающие в себе элементы экспрессионизма и сюрреализма, оказали значительное влияние на философию и культуру 20 в. К., получивший широкую известность после посмертной публикации его романов в 1920-е, является одним из наиболее интерпретируемых литераторов. Можно выделить четыре основные группы интерпретаций: социальные, психоаналитические, религиозные и философские. Социальные интерпретации, которые являются наиболее распространенными, рассматривают "Процесс" и "Замок" как повествования о борьбе индивида с могущественными политическими и бюрократическими структурами, несущими в себе угрозу свободе и демократии. Подобные трактовки творчества К. получили широкое распространение в кинематографе, журналистике и прочно закрепились в обыденном сознании. Психоаналитические интерпретации рассматривают произведения К. в качестве кодированных структур психоаналитических символов, в подтверждение чему приводятся факты сложной личной жизни К., многие из которых нашли отражение в его дневниках и письмах. Представители психоанализа указывают на трудные отношения К. с отцом, а также с двумя невестами, ни на одной из которых он так и не женился, считая, что эти личные проблемы воплотились в сложной символике его романов. Религиозные интерпретации делают акцент на библейских мотивах, присутствующих в произведениях К., на использовании им притч, наличии религиозных символов в его произведениях. В подобных трактовках герои романов К. заняты поиском Бога, который оказывается предельно трансцендентным миру (М.Брод). Наиболее известные философские интерпретации предлагались в экзистенциализме, который видел в К., наряду с Кьеркегором и Достоевским, писателя, наметившего основные темы трагичности бытия и экзистенциального одиночества индивида. Камю и Сартр позаимствовали у К. немало литературных приемов при создании экзистенциалистского романа. Кроме того, экзистенциализм вдохновил и чисто философские интерпретации, которые усматривают в противостоянии Землемера и Замка в "Замке", Йозефа и Суда в "Процессе" метафорическое осмысление проблемы отношения субъекта и реальности (Д.Хеллер). В 1950-1970-е к К. продолжают обращаться представители структурализма и постструктурализма. С одной стороны, Р.Барт, С.Зонтаг и другие авторы подвергают критике неутихающую волну схожих и избитых интерпретаций творчества К. и призывают оставить его

произведения такими, какие они есть; с другой стороны, многие философы (Делез, Адорно) используют тексты К. для подтверждения своих концепций.

А.В. Филиппович

КАЧЕСТВО и КОЛИЧЕСТВО - философские категории, впервые проанализированные в таком статусе Аристотелем в "Категориях" и "Топике". Качеству (предикаменту, отвечающему на вопрос "какое?") Аристотель приписывал четыре возможных контекста: наличие либо отсутствие врожденных, исходных способностей и характеристик; наличие как преходящих, так и стабильных свойств; свойства и состояния, присущие вещи и явлению в процессе их существования; внешний облик вещи либо явления. Количеству (вопрос "сколько?") Аристотель приписывал ипостаси "множества" и "величины" в русле главной, с его точки зрения, мыслительной функции данной категории: выяснения "равенства" либо "неравенства". В картезианской традиции данные понятия были исключены из реестра главных философских категорий. Кант, применяя эти понятия в процедуре организации и классификации категорий чистого рассудка (по "количеству" суждения чистого рассудка делились на единичные, частные и общие; по "качеству" - на бесконечные, утвердительные и отрицательные), неявно обозначил наличие некоей взаимосвязи и взаимозависимости между ними. Гегель, трактовавший качество как определенность тождественную с бытием, а количество - как внешнюю, безразличную для бытия определенность, понимал их как некие этапы определения и самоопределения бытия. Качество выступало у Гегеля ступенью трансформации бытия через наличное бытие к "для-себя-бы-тию", а количество - как ступень перехода от чистого количества через определенное количество к степени. Эксплицируя содержание категории "качество", Гегель вводит понятие "определенности" как эмпирической презентации качества, "свойства" как проявления качества в конкретной системе взаимодействий или отношений (и в этом смысле единое качество может проявляться в бесконечном ряду свойств, связанных с той или иной системой отсчета, однако будучи внутренне обусловленными качеством, свойства открывают возможность его познания) и "границы" как феномена дифференцированности качества от других качеств. Аналогично содержание категории "количество" уточняются посредством введения понятий "величины" (пространственной протяженности и временной длительности системы) и "числа" как непустого множества. Синтезом качества и количества у Гегеля выступала мера. Гегельянизируя марксистскую парадигму миропонимания, Энгельс трансформировал учение Гегеля о противоположенности качества и количества и их синтезе в мере и придал данной схеме прочтение и статус закона "перехода количественных изменений в качественные и обратно". Появление и прогресс совокупности математизированных эмпирических наук, основанных на процедуре измерения количественных параметров вещей и явлений, на соотнесении и сопоставлении этих параметров с качественными характеристиками элементов бытия, сохраняет и актуализирует философскую значимость категорий "качество" и "количество".

А.А. Грицанов

КИНИКИ - см. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ - одна из основных составных частей мировой истории философии, характеризующаяся ярко выраженной самобытностью. Радикальная демифологизация осуществлялась в древнекитайской культуре как бы изнутри мифосознания - через переосмысление мифологической модели мира при сохранении ее общей структуры, прежде всего, - принципа единосущности макро- и микрокосма, поэтому базисной интенцией китайского философского мышления была идея органического единства человека и мира. Органицизм мышления обусловил понимание вещей как подвижных, текучих образований: "ци", универсальный субстрат мира, трактуется как непрерывная среда динамических колебаний, поляризуемая действием противоположных сил - "ян" и "инь" (света и тьмы, напряжения и податливости); каждая вещь содержит в себе начала "инь" и "ян", поочередно доминирующие и обеспечивающие пульсацию перемен. Эмпирически наличное состояние дел постоянно должно приводиться в соответствие с изначальной гармонией великой триады Небо - Человек - Земля, поэтому китайское философское мышление характеризуется отчетливо выраженным практицизмом. Знание - "чжи" - предмета включает не только его описание, но и предписание к действию: обладать знанием значит прежде всего "знать свое дело". В центре внимания китайских мыслителей находились этико-политические проблемы, поскольку деятельность по упорядочению Поднебесной (социума) понималась как важнейший фактор поддержания вселенской гармонии. Уже в период Западного Чжоу (нач. I тыс. до н.э.) оформилась одна из центральных категорий китайской мысли - "дэ", обозначающая силу порождения и упорядочения. Благодаря силе "дэ" Небо (Небо-и-Земля) порождает и взращивает все сущее. Правитель - "ван", являясь Сыном Неба, приобщается к "великому дэ Неба и Земли" (космоса) и распространяет его на мириады людей, гармонизируя Поднебесную. В свою очередь, на мир и благополучие, царящие в Поднебесной, Небо отвечает правильным порядком природных процессов, хаос же в обществе вызывает природные катаклизмы. "Золотым веком" китайской философии является период 6-3 вв. до н.э. В это время возникли конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, школа натурфилософов и школа имен. В условиях, когда власть чжоуского вана стала чисто номинальной, состояние дел в Поднебесной осознается как зависящее от "дэ" каждого человека. Родоначальники двух основных течений китайской философии - Конфуций и Лао-цзы - вводят в связи с этим категорию "дао" - пути как мерила должного индивидуального поведения. Накопление "дэ" достигается познанием "дао" и следованием ему; обладание знанием оказывается важным средством гармонизации Поднебесной. Конфуций и Лао-цзы разрабатывают взаимодополнительные модели познания "дао". Для Конфуция характерна опора на формальную упорядоченность человеческого поведения посредством строгого следования правилам церемониала "ли". Воплощением знания выступает "благородный муж" ("цзюнь цзы"), посредством жесткого самоконтроля обуздывающий природно-хаотическое начало в человеке. В противовес конфуцианскому культуроцентризму даосизм выдвигает стратегию "следования естественности". Отказ от всякой преднамеренности и целенаправленности в действии (принцип "недеяния" - "у вэй") позволяет совершенномудрому приобщится

к "дао" как общемировому естественному ритму событий. При империи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) конфуцианство приобрело статус официальной идеологии и впоследствии на протяжении столетий оказывало огромное воздействие на облик традиционной китайской цивилизации. Даосское учение трансформировалось в так называемый "религиозный даосизм", занятый преимущественно решением проблемы бессмертия и образующий неортодоксальную составляющую китайской духовной культуры. Развитие философской мысли в Китае характеризовалось традиционностью: для нее характерна исключительная стабильность крута основных философских проблем и категорий, а преимущественными формами философского творчества являлись комментарии и компиляция канонических произведений.

В.Н. Фурс

КЛОССОВСКИ (Klossowski) Пьер (1905-1995) - французский писатель, философ, психоаналитик, художник, литературный критик. С 1935 (совместно с Батаем и А.Бретоном) - участник "Союза борьбы революционных интеллектуалов". Основные сочинения: "Сад, мой ближний" (1947), "Ницше, политеизм и пародия" (текст лекции, прочитанной в 1957, был опубликован в 1963), "Ницше и порочный круг" (1969) и др. В качестве своих предшественников признавал де Сада, Ницше, Фрейда, Батая. Оказавшись в середине 20 в. вовлеченным в теоретические дискуссии французских философов об идейном наследии Ницше, К. подчеркивал, что идея "вечного возвращения" (см. Вечное возвращение), столь любимая Делезом, весьма и весьма уязвима. По мысли К., данная концепция в первую очередь направлена против идеи постистории или "конца истории". Согласно К., идея "вечного возвращения" постулирует не только то, что никогда не было начала ("первого раза"), но и никогда не будет "конца истории" ("последнего раза"). По мысли К., в контексте таких рассуждений явно проглядывается ряд парадоксов. Не существует оригинала, образец копии уже является копией: копия посему всегда являет собой копию копии. Не существует маски лицемерия, ибо лицо под этой маской уже является маской: всякая маска есть маска маски. Не существует факта, есть только различные его интерпретации: посему любая интерпретация есть интерпретация более старой интерпретации. Не существует собственного смысла слова, есть смысл фигуральный: посему понятия суть не более чем скрытые метафоры. Не существует подлинной версии текста: есть только переводы - вторые, третьи и т.д. Не существует истины: одни лишь ее имитации и пародии на нее. Из этого следует, по К., следующее: в основании отрицания всякого определения начала или реальности оригинала лежит ликвидация принципа тождества; посему видимости тождества, с которыми мы сталкиваемся, суть маски. Любое тождество - продукт симуляции. Тождественное - это всегда "иное", полагаемое "тем же самым"; при этом под "той же самой" маской обязательно скрывается другое "иное". Маска, воспринимающаяся как та же самая, никогда таковой не является; тот, кто верит в то, что это то же самое, сам никогда не бывает тем же самым. Эти парадоксы, по К., обусловливают то, что теория вечного возвращения не в состоянии сформулировать "принцип различия", способный противостоять принципу тождества. Концепция вечного возвращения противопоставляет принципу тождества видимость принципа различия. По мысли К., теория вечного возвращения являет собой лишь пародию теории. Философия различия тем самым - не более чем

мистификация: "демистифицируют лишь для того, чтобы лучше мистифицировать" (К.). Результатом этого, например, выступает у К. ход идеологов Просвещения до 1789: философия как антирелигиозная критика способна вернуть людей в лоно античных добродетелей. Но критика властей как любая иная критика не может претендовать на статус непогрешимой. Различие между критикой лжи и самой этой ложью, по мысли К., искусственно стимулируется: "Современные катастрофы всегда более или менее быстро смешиваются с "радостной вестью" ложного "пророка". К. делает вывод: классическая философская линия (Платон - Гегель) как вера в истину выступает как эпоха демистификации: люди в это время разучились выдумывать новых богов. Ницше своей книгой "Сумерки богов" попытался превратить истинный мир в выдумку, это, разумеется, не означает, что вера в сверхъестественный мир покинула людей. К. оценивает это так: "Мир стал выдумкой, мир как таковой - лишь выдумка: выдумка означает нечто, о чем рассказывают и что существует только в повествовании; мир есть нечто, что рассказывается, пересказанное событие и, следовательно, интерпретация: религия, искусство, наука, история - столько различных интерпретаций мира или, точнее, столько вариантов выдумки". Идея "конца истории" означает в настоящее время, по мнению К., готовность человечества покинуть историческое время и вновь войти во "время мифа". Центральным для понимания собственной концепции К. является сборник его эссе "Сад, мой ближний", в котором он развивает идею "интегрального атеизма", знаменующего собой, по его мнению, конец антропоморфного разума. Согласно К., рациональный атеизм лишь наследует нормы религий монотеистического типа, замещая теоцентризм антропоцентризмом. "Интегральный атеизм" утверждает, что вместе с "абсолютным гарантом" принципа идентичности (тео- или антропоцентризмом) исчезает сам этот принцип, а также моральные и физические обоснования ответственности индивидуального "Я". Основным мотивом деятельности субъекта является "желание", которое, в отличие от "сексуальности", остается неизменным на всей протяженности развития психосоматической конституции индивида. Самосознание личности есть продукт воздействия нормативного языка социальных институтов, т.е. "языка власти" на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. В результате первоначальная расстановка импульсивных сил предстает в психике индивида в перевернутом виде, насильственно поддерживая строгую субординацию жизненных функций организма с целью дальнейшего воспроизводства человеческого рода. Для восстановления "истинной иерархии" прав и реабилитации "единичного" перед "всеобщим" К. считает необходимым устранение "цензуры нормативности", укорененной в сознании на уровне "представлений" (критериев различия добра и зла, истины и лжи и т.п.), непосредственно "действием", причем "текстуальным", а не социальным. Отказ от практики социальных реформ означает отказ от революции как насильственного внешнего принуждения и переход на иной онтологический уровень - индивидуального усилия в рамках самосознания личности. Такая стратегия предполагает длительную работу по культивированию индивидуального усилия, "внутреннего порыва" в литературном опыте трансгрессивного преодоления преграды, препятствующей нормализации психического состояния индивида. При этом выход за пределы культурных регулятивов, укорененных в сознании, на практике означает преодоление и "субъективности" как таковой, разложение самой структуры сознания в отказе от принципа идентичности. Индивидуальная структура личности оказывается не тождественна самой себе, распадаясь на множество автономных, самодостаточных образований, отличных друг от друга психических состояний, которые нарушают симметрию в бесконечности "зеркальных отражений" индивидуального "Я". Целостное представление о "едином" разрушается

симуляцией "множественности" в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося "Я" и его "вечном возвращении" к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования.

А.А. Грицанов

КОГЕН (Cohen) Герман (1842-1918) - немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства. Основные работы: "Теория опыта Канта" (1885), "Обоснование Кантом этики" (1877), "Обоснование Кантом эстетики" (1889), "Логика чистого познания" (1902), "Этика чистой воли" (1904), "Эстетика чистого чувства" (1912) и др. К. начал свою преподавательскую деятельность в университете г. Халле (1865-1875), а с 1875 возглавил после смерти Ф. Ланге кафедру философии в Марбургском университете, где вокруг него сложилась группа последователей и единомышленников, составившая ядро марбургской школы неокантианства. Первые работы К. носили, гл. обр., вторичный, интерпретаторский характер, представляя собой попытки нового понимания трех кантовских критик. Разработку оригинальных взглядов и создание самостоятельной философской системы К. можно датировать 1902, когда вышел в свет его главный труд - "Логика чистого познания". В работах К. и его учеников разрабатывается учение, сознательно опирающееся на ряд идей и принципов кантианской гносеологии, которая, став однако лишь отправным пунктом для разработки новой системы взглядов, была подвергнута радикальному пересмотру. Прежде всего это касалось гносеологического дуализма "вещи в себе" и явления, кантовской трактовки понятия "данности" и его представления об ощущении, как основе познания. Перестроив кантовское учение, К. создал чисто гносеологическую философию, которая не ищет для себя каких-либо предпосылок, существующих вне и независимо от познания. Т.обр., философия трансформировалась в логику чистого познания, ориентированную на поиски внутреннего систематического единства знания, понимаемого как самостоятельная и бесконечно саморазвивающаяся система, в границах которой и развертываются все отношения между частными содержаниями научных положений (включая и отношения между познанием и действительностью, субъектом и объектом). Превратив чистую мысль с ее априорными принципами в единственный источник познания (знания) и его первоначало (и по форме и по содержанию), К. пришел к выводу, что чистое мышление само строит свой предмет, который никогда ему не "дан" извне, а "задан" в виде неизвестного, "Икс", проблемы и т.п. Познавательный процесс приобретает, т.обр., характер серии актов категорического синтеза, протекающего по априорным законам самого мышления. В результате неопределенный предмет постепенно определяется, оставаясь однако всегда незавершенным и открытым для новых серий определений в последующих синтезах. Процесс построения предмета чистой мыслью, по К., это одновременно и построение самого мира (природы), как он построен наукой, ибо другой действительности, кроме той, что существует в "напечатанных книгах", т.е. вне мысли, мы просто не знаем. Процесс познания (предмета) приобретает абсолютно проблематичный и, по сути, бесконечный характер - определений неопределенного, но определимого предмета. Из импульса, своего рода "икса", задания, способствующего развертыванию мышления, он постепенно переходит в статус кантовской "вещи в себе" - вечно недостижимой цели и регулятивной идеи познания. Превратив научное знание по сути в беспредпосылочную систему априорно-логических элементов и их связей, К. в то же

время осознавал необходимость соотнесения этой системы с неким "безусловным", которое бы единственно было способно придать знанию характер всеобщности и необходимости. В роли такого "безусловного" не мог выступать факт науки, на который с самого начала была ориентирована логика чистого познания; сам К. неоднократно говорил о случайности и условности как факта, так и науки в целом. В поздних работах в роли такого "безусловного" все чаще начинает выступать понятие цели, морального блага и т.п. - нечто абсолютно "запредельное опыту"; то, что затем трансформируется у К. в метафизический принцип абсолюта (идею Блага почти на манер Платона). Место трансцендентальных основ познания займет теперь трансцендентная идея, место логики чистого познания - ранее отрицаемая метафизика. (См. также Марбургская школа неокантианства.)

Т.Г. Румянцева

КОД - понятие, широко используемое в семиотике и позволяющее раскрыть механизм порождения смысла сообщения. В теории информации (К.Шенон и др.) К. определяется как совокупность (репертуар) сигналов. В работах Якобсона и Эко К., "семиотическая структура" и "знаковая система" выступают как синонимичные понятия (при этом К. отличается от "сообщения" так же, как в концепции Соссюра "язык" - от "речи"). Иначе говоря, К. может быть определен трояким образом: (1) как знаковая структура; (2) как правила сочетания, упорядочения символов, или как способ структурирования; (3) как окказионально взаимооднозначное соответствие каудого символа какому-то одному означаемому (Эко). Наиболее близким термином к К. по смыслу выступает "язык" - как способ организации высказывания по определенным правилам (на подобном синонимическом употреблении настаивал Соссюр), однако в некоторых случаях исследователи избегают подобного сближения. Одни мотивируют это тем, что понятие К. более функционально, ибо может применяться в отношении невербальных систем коммуникации (от азбуки Морзе до иконических знаков). Другие считают, что термин К. несет представление о структуре только что созданной, искусственной и обусловленной мгновенной договоренностью, в отличие от языка с его "естественным" происхождением и более запутанным характером условности (здесь использование К. не всегда носит осознанный характер; участники коммуникации подчиняются правилам языка безотчетно, не ощущая своей зависимости от навязанной им жесткой системы правил). Например, согласно Лотману, К. психологически ориентирует нас на искусственный язык и некую идеальную модель языка (а также "машинную" модель коммуникации), тогда как "язык" бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования; если К. не предполагает истории, то язык, напротив, можно интерпретировать как "К. плюс его история". С целью экспликации собственно семиотического понимания К. в отличие от других подходов Эко предложил термин "S-код" (или "семиотический К."), сущность которого заключается в том, что любое высказывание не просто организовано по определенным правилам (комбинаторики, соответствия), но и с определенной точки зрения: например, классификация, упорядочение форм, осуществленные математиком, художником и ГАИ, могут оперировать одними и теми же единицами, организуя их совершенно отличным образом согласно своим целям. В такой интерпретации К. оказывается близким по значению к понятию "идеология". В семиотическом универсуме разнообразные К. представляют собой набор ожиданий, этот набор ожиданий можно отождествить с "идеологией". "Мы опознаем идеологию

как таковую, когда, социализируясь, она превращается в код. Так устанавливается тесная связь между миром кодов и миром предзнания. Это предзнание делается знанием явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым, становясь кодом, коммуникативной конференцией" (Эко). S-кодов может быть сколько угодно. В том числе применительно к ограниченной совокупности элементов. Установление, использование и дешифровка К. следуют принципу экономичности и иерархичности (так, Якобсон ввел понятие "субкод" для описания системы с несколькими кодами, один из которых доминирует, а остальные находятся между собой в отношениях иерархии). Принцип экономичности напрямую связан с информативностью закодированного сообщения: К. ограничивает информационное поле источника. Как отмечает Эко, сообщение, полученное на базе большого количества символов, число комбинаций которых достигает астрономической величины, оказывается высокоинформативным, но вместе с тем и непередаваемым, ибо для этого необходимо слишком большое число операций. Гораздо легче передать (и расшифровать) сообщение, полученное на основе системы элементов, число комбинаций которых заранее ограничено.

А. Р. Усманова

КОЖА - философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело", "плоть" и др., как правило, лишаемых антропоморфных характеристик. К. в рамках этого интеллектуального направления трактуется как "наиближайшая компонента" тела/плоти к миру Внешнего, как "окончательная" граница телесности. Процедура интеллектуального различения "К." как философского понятия и К. как конструкции анатомического порядка берет свое начало еще в античном миропонимании: у древних греков "второй К." мыслилось "скульптурно-героическое" тело, помогающее человеку - его обладателю - утверждать себя в мире (по модели "мать - ребенок"). (Ср. у З.Фрейда - трактовка К. как: а) защитного - предохраняющего от избыточного возбуждения - слоя "прототелесной плазмы"; б) барьера, соединяющего границу между внутренним состоянием организма и внешней средой - границу, выступающую дифференцирующим порогом возбуждения.) Корелляция К. и тела в культуре постмодерна традиционно полагается жестко детерминированной: плоть интерпретируется как состояние тела, "проступающего на собственной поверхности", как "болезнь" К. (Согласно Делезу, "необходимо понять, что глубочайшее - это кожа". Ср. также у П.Валери: "Самое глубокое в нас - кожа, мы живем на поверхности кожи".) "Люди без К." трактуются в русле подходов постмодерна "людьми без индивидуального тела": тела как "кровоточащие раны" вкупе с жестами надрезания раны (как процедурами разрушения К.), согласно постмодерну, лишены "самообладания". В этом ракурсе возникновение шизофренического "расщепа", обусловливаемого разрушением кожного покрова, выглядит ситуацией, когда "Я-чувство" отделяется от собственного телесного образа: тело не только перестает быть "моим", оно исчезает как органическое и психо-физиологическое единство. "Я-чувство" оказывается вне собственного телесного облика, становясь зависимым от принудительных образов распадающегося и исчезающего тела, которое, вписываясь в систему ландшафта, "созерцаемого Я", полностью открывается элементному телу космоса. По Лейнгу, шизофреническое "окаменение" (англ. petrification) результируется в том, что у

шизосубъекта, созерцающего ландшафт, исчезает защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство К., без которого невозможно чувство "Я", более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизо-субъект - человек без К. Его глаз - перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, в которую устремляются элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека - мир, над которым не имеет больше власть различающая сила Другого. (Ср. у Мерло-Понти: "Внезапно ландшафт поражает его - шизофреника - странной силой. Как если бы существовало второе, черное небо, без предела, пронизывающее собой голубое вечернее небо. Это новое небо зияет пустотой, "обреченной, невидимой, ужасающей".) (См. также Кровь.)

А.А. Грицанов

КОЖЕВ (Kojeve) Александр (Александр Владимирович Кожевников) (1902-1968) - французско-русский философ-неогегельянец. Племянник Кандинского. Родился в Москве, эмигрировал из России в 1920 - причиной явилась невозможность получения университетского образования выходцу из "эксплуататорских классов". Образование получил в Гейдельберге и Берлине, ученик Ясперса (под его руководством в 1926 защитил диссертацию по философии В.С.Соловьева). Знал китайский, тибетский языки и санскрит. С 1926 - во Франции (французское гражданство получил в 1938). В 1932 защитил вторую диссертацию по философии науки (тема - "Идея детерминизма в классической и современной физике"). В 1940-1960-е - сотрудник министерства внешнеэкономических отношений Франции. (Один из премьер-министров послевоенной Франции - Р.Барр - неоднократно именовал себя "учеником" К.) Определенное время был связан с движением евразийства. Разделял ряд идей буддизма хинаяны и философии всеединства. Большая часть трудов К. опубликована посмертно. Основные работы К.: "Введение в чтение Гегеля" (1947), "Тирания и мудрость" (1949), "Эссе по поводу исторической аргументированности философии язычников" (1968), "Эскиз единой феноменологии права. Изложение переходного состояния" (написан в 1943, издан в 1981 при поддержке Арона, переведен на ряд языков, включая японский), "Понятие, время, дискурс. Введение в систему знания" (1990) и др. Лекции по философии Гегеля, прочитанные им с 1933 по 1939 в Высшей школе практических исследований, привлекли внимание Арона, Батая, Клоссовски, Лакана, Мерло-Понти и др., оказав значимое влияние на развитие философии (особенно - экзистенциализма) во Франции. Как отмечал К., "вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения". (По мнению историка французской философии 20 в. В.Декомба, "в той версии, которую дал Кожев, гегелевская философия обнаруживает черты, способные соблазнить ницшеанца - в ней появляется дух авантюры и риска, она угрожает самой личности, идентичности мыслящего, выводя его за пределы общепринятого добра и зла".) К. стремился интерпретировать Гегеля с использованием идей марксизма и экзистенциализма, персонифицируя в культуре середины 20 в. возрождение интереса к гегелевской философии, что было вызвано кризисом неокантианских течений, которые вплоть до конца 1920-х оставались доминирующими в университетской философии. Отвергая традиционные интерпретации Гегеля,

которые видели в его философии развитую систему спекулятивного идеализма, основанную на понятии Бога, К. указывает, что за понятиями абсолютного духа стоит человек и его конкретная история. Разделяя ряд положений философии Хайдеггера - в частности, идеи "человека в мире" и "человека вне мира", - К. трактовал "Ничто" как "несуществование", отмечая при этом, что Хайдеггер не достиг "истинной системы знания", увлекшись тезисами досократиков и занявшись "поэзией". По мнению К., несмотря на то, что уровень "поэзии" Хайдеггера не уступает творчеству Парменида, воспоследовавшую за мыслями последнего концептуальную эволюцию философских разработок невозможно отменить никакими программами "деструкции" метафизики. Излагая иными словами схему К., гуманизация "ничто" как определенная философская программа предполагает, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной. Природное бытие будет определяться тождеством в традиционном смысле этого слова. По К., природа, в отличие от истории, недиалектична: натурфилософия полностью изжила себя. Хотя, согласно К., остается еще одна возможность: "Если реальная Тотальность подразумевает Человека и если человек диалектичен, то Тотальность также диалектична". (Крайне важна мысль К. о том, что вещь в качестве вещи, о которой говорят, предполагает дискурс, ее обдумывающий; ср. "интенциональный объект" у Гуссерля. К. пишет: "Взятые порознь Субъект и Объект суть абстракции. В реальности - с того самого момента, когда речь заходит о Реальности-о-которой-говорят; и поскольку мы говорим о реальности, для нас вопрос может стоять только о Реальности-о-которой-говорят, то, повторяю, в реальности существует именно Субъект-познающий-объект или, что одно и то же, Объект-познанный-субъектом".) Нередко именуя свой подход "дуалистической онтологией", разработка которой являет собой "задачу будущего", К. имел в виду то, что понятие "бытие" не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человеческое действие устанавливает связи с ничто. Действующее лицо, совершающее это самое действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно "быть", оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно "быть", не оставаясь тем же самым, стремясь стать "отличным от" (случай природного бытия, "историчности"). В этом случае "различие" суть "действие по изменению". Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, различие вводится в само понятие тождества. Такая трактовка бытия ("диалектическая", по К.) приводит к появлению некоего "не быть", имманентного бытию. К. пишет: "Парменид был прав, говоря, что Бытие есть, а Ничто не есть; но он забыл прибавить, что есть "различие" между Ничто и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Ничто, не было бы и самого Бытия". (К. имел в виду: определенная мера включенности "ничто" в "сущее" неизбежна, если нам необходимо наличие различия между ними.) Осмысливая гегелевское понимание "духа" (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), К. очертил проблему того, кто говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о Бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный философ лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождественен субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. Или: по К., "реальное Бытие, существующее в

качестве Природы, порождающей Человека, обнаруживающего эту Природу (и себя самого), говоря о ней". То есть появление духа является, таким образом, установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания. Гегель открывает это в "Феноменологии". И именно потому К. направляет свое исследование не на "Науку логики" и "Энциклопедию философских наук", а на гегелевскую "Феноменологию духа". Антропологизм неогегельянства К. виден из его комментария к "Этике" Б.Спинозы. То, что написано в этой книге, по К., возможно и истинно, но мы не в состоянии это узнать. Данный труд "не может быть прочитан" и "не мог быть написан", ибо Спиноза постулировал истинное как вечное, не объяснив, каким именно образом вечные истины могут быть обнаружены во времени, в каком-либо месте, кем-либо, кому они ранее известны не были. Это сочинение должно было быть написано и прочитано вне времени, "в мгновение ока". Как писал К., "Этика" объясняет все, за исключением существующей для человека, живущего во времени, возможности написать ее. [...] "Этика", если она истинна, могла была быть написана только самим Богом; и, заметим, Богом, лишенным воплощения. Таким образом, отличие Спинозы от Гегеля можно сформулировать следующим образом. Гегель становится Богом в процессе обдумывания и написания "Логики" или, если хотите, именно становясь Богом, он ее пишет, или продумывает. Спиноза же, напротив, должен быть целую вечность Богом, чтобы обрести способность написать или обдумывать свою "Этику". (К. усматривал причину депрессии, случившейся с Гегелем между двадцатью пятью и тридцатью годами, в сопротивлении эмпирического индивида по имени "Гегель" угрозе со стороны абсолютного знания.) В основании собственной модели истории философии К. разместил конечный набор гегелевских триад: формы языка выступают в облике последовательности "дискурсия - графизм - метризм", формы рассуждений - как "тезис - антитезис - синтез", структура философского знания - как "онтология - энергология - феноменология". Мир природы, по мысли К., нейтрален и равен себе самому - лежит за пределами человеческого смысла и вне истории. Ориентируясь на поиск "христианских корней" науки Нового времени, К. делал акцент на интеллектуальных процедурах демифологизации природы, на придании динамики статичной картине мира. В предисловии к сборнику произведений Батая К. писал: "Гегелевская Наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рассуждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде. Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: Человек, безусловно, однажды достигнет Единого - в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть Дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения - отказа от дискурсивного Знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине. Что можно на это сказать? Что Гегельянство и Христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в Воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что Гегельянство есть "гностическая" ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу?". (Учение Гегеля трактуется К. как своеобычная ересь гностического образца, ставящая

Историю з ранг высшего смысла мира и полагающая Бога-Отца и Бога-Сына зависимыми от Бога-Духа Святого суть человеческого разума.) К. утверждает, что "Феноменология духа" представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории - между господином и рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе "Феноменологии духа", К. рассматривает конфликт между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель. Мир человеческой истории, по К., начинается с "борьбы за признание", в результате коей победившие становятся господами, а побежденные - под угрозой смерти - выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли К., качества человека. Именно и только отрицающие действия человека созидают позитивную историю. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя ("не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого"). Сущность человека, утверждает К., заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над моральной. В то же время, господин парадоксальным образом не достиг основной цели - признания своей человеческой сущности, т.к. оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина - его тело - берет верх над его человеческой сущностью, т.к. он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. (Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа: как освобожденный раб, как раб-вольноотпущенник, скрывающий в себе господина. Или, по самому К., "буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом Капитала, он - раб самого себя".) Раб, согласно К., развивает свои человеческие качества, ибо развитие личности происходит в результате негации природы. К. эксплицировал собственное понимание "действия" посредством интерференции понятий "борьба" и "труд". Последний трактовался им как борьба, сопряженная с насилием над природой. Любое действие, по К., суть противопоставленность противнику. Производя действие и - соответственно - его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое, в свою очередь, возможно лишь как "противодействие". Так понимаемая негативность, согласно К., и конституирует свободу как таковую. Как констатировал К., "...если Свобода онтологически является Негативностью, то лишь потому, что она может быть и существовать только как отрицание. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в выборе между двумя данностями: она есть отрицание данного как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве "олицетворенной традиции"), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный Мир). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или отрицающего Действия, уже в силу этого является в сущности творчеством. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется "творить".

История как летопись борьбы и труда завершается, согласно К., в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. (Не исключал К. и такую перспективу, когда "конец истории" окажется не "царством Мудреца", а сообществом "машиноподобных" людей - "удовлетворенных автоматов".) Согласно К., "...Абсолютное Знание, т.е. Мудрость, предполагает полный успех отрицающего Действия Человека. Это Знание возможно только: 1) во всеобщем и гомогенном состоянии, в котором каждый человек не является внешним по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального сопротивления; 2) в рамках Природы, покоренной трудом Человека, Природы, которая не сопротивляется более Человеку, не является чуждой ему". Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. (Данная схема отрицает христианство, элиминируемое, по К., из строя культуры процессами исторического становления, подобно тому как оно само, в свое время, "упразднило" языческих божеств. Как полагал К., истинным является то, что удается осуществить, ложно то, что терпит неудачу. Данный критерий внутренне присущ истории: иными словами имманентен, а не трансцендентен ей. В этом контексте К. именует свою позицию "атеизмом", зеркально противопоставляя его в качестве антитезиса христианской теологии. По мысли К., для Гегеля "все, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному Человеку, живущему в мире".) По схеме К., в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля соединяется у К. с идеями Маркса: раб, в конечном счете, должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а второй - бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдорабами в силу их зависимости от Капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации К. Наполеон представляет собой Сознание, а Гегель, размышляющий о нем, - Самосознание), то для К. историю завершает Сталин: "Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории - это не Наполеон, это - Сталин, и я должен был возвестить об этом - с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами". Вплоть до конца 1930-х К. называл себя "убежденным сталинистом" (ср.: К. нередко именовал Господа Бога собственным "коллегой"). Размышляя о "конце истории", о грядущей постистории, К. отмечал: "На самом деле конец человеческого Времени или Истории, т.е. окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида означает просто прекращение Действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение Философии: поскольку Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания Мира и Я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т.д., короче, все, что делает Человека счастливым". По мнению К., Маркс был близок к истине в критике капитализма начала - середины 19 в., но в 20 ст. "единственным великим ортодоксальным марксистом" может считаться лишь Г.Форд. Социализм, по К., - в отличие от бурно развивающегося капитализма - являет собой провинциальную

версию индустриального общества с весьма туманными экономическими перспективами. Как полагал К., только интеграция экономик западных держав, преодоление "национализма" и выработка ими единой политической стратегии способны обусловить победу "окончательного государства" европейского типа (у К. - "универсального, гомогенетического, однородного государства") над сталинским социализмом (по К., "с Лысенко и т.п."). Видимо, основной философской интенцией, инициированной К. в европейской традиции, выступила (помимо оригинальной антропологической версии гегельянства) его "террористическая модель истории". К. полагал, что "между тираном и философом нет значимой разницы": лишь суета жизни не позволяет человеку быть одновременно и тем, и другим. Тиран суть государственный деятель, стремящийся реализовать в мире некую философскую идею. А посему: поскольку истинность философской идеи измеряется ее осуществлением в истории, постольку тиран, осуществляющий террор во имя торжества идеи, прав. По мысли К., это присуще любой современной тирании: каждый владыка имеет обыкновение ссылаться на идеологические соображения. Основой философии террора тем самым выступает прагматическое определение истины: "истинное есть результат". Как отмечал К., "что же в конечном итоге есть мораль Гегеля? [...] Она есть то, что существует в качестве того, что существует. Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грех. Но грех может быть прощен. Каким образом? Посредством успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех - это новая реальность, которая существует. Но как можно судить об успехе? Для этого нужно, чтобы История закончилась". Для К. "конец Истории" являлся "смертью Человека" - последним следствием "смерти Бога". Дорога к идеям поворотных 1960-х была обозначена.

А.А. Грицанов, А.В. Филиппович

"КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ" - термин и метафора, философски осмысленные Жираром в контексте его анализа феномена "жертвенного кризиса", а также механизмов его разрешения. Одноименная книга, содержащая экспликацию и многомерную интерпретацию указанной словоформы, состоит из пятнадцати глав и начинается с рассмотрения так называемых "текстов преследования", возникших в европейском средневековье в периоды массовых бедствий и объявлявших виновниками этих бедствий евреев. Под "преследованиями" понимаются насильственные действия типа охоты на ведьм, в своих формах легальные, но обычно еще и поощряемые перевозбужденным общественным мнением. Это приводит к возникновению толп, т.е. спонтанных человеческих объединений, способных полностью заменить собой пошатнувшиеся общественные институты или оказывать на них непреодолимое давление. Причины преследований могут быть как внутренними (например, социальный или религиозный конфликт), так и внешними (например, засуха или наводнение). Однако, каковы бы ни были причины кризисов, все они протекают принципиально одинаковым образом: происходит стирание (исчезновение) социальных и культурных различий. Последующая история расширила набор возможных бедствий и, соответственно, умножила число "текстов преследования", которые становятся привычным элементом не только массового сознания, но и некоторых идеологических систем. В обществе, не находящемся в кризисе, впечатление существования внутренних различий возникает одновременно из их реального наличия и из функционирования системы символического обмена, которая, находясь перед лицом угрозы перестать быть системой обмена, скрывает

элементы тождества и взаимности, обязательно имеющиеся в ее составе. Нетрудно видеть, что культура является именно такой системой символического обмена, и в ее границах многие отношения - например, брачные или товарно-денежные - почти всегда выглядят как обмен между изолированными, не тождественными друг другу субъектами. Когда общество переживает кризис, взаимность и тождество становятся зримыми не только в "позитивных" ("объединяющих") отношениях, которые заменяются непосредственным обменом (бартером), обнажающим неразрывную взаимозависимость субъектов обмена. "Негативные" ("разъединяющие") отношения также открывают механизмы взаимности, лежащие в их основе: тождественность друг другу непримиримых соперников. Поскольку речь идет о социальном кризисе, возникает сильный соблазн объяснить его возникновение исключительно социальными и даже моральными причинами. Хотя все субъекты причастны к исчезновению социальных и культурных различий, они, вместо того, чтобы обвинять в этом себя, обвиняют либо общество в целом, либо неких других индивидов, представляющихся вредоносными без каких-либо на то причин. На первый взгляд обвиняемые кажутся многообразными, но у них есть некоторое общее свойство. Им приписываются, прежде всего, преступления, связанные с насилием, и в этот разряд попадают такие социальные персонажи, как правитель и вообще все носители символа высшего авторитета. Затем сюда относятся люди, которым приписываются преступления сексуального характера - изнасилование, инцест и т.п., а также нарушители сексуальных норм, господствующих в данной культуре. И наконец особое внимание уделяется преступлениям в религиозной сфере, в особенности, осквернению святынь. Преследователи объявляют некую группу людей или даже одного человека крайне вредными и опасными для всего общества, что позволяет перебросить мост между слабостью обвиняемых и мощью всего общества. Толпа всегда ищет не подлинные, а доступные ее пониманию причины, поскольку она мечтает очистить общество от всего, что, по ее разумению, его "засоряет" - от "предателей" и "изменников", которые подрывают его изнутри. В средние века соответствующие "тексты преследования" приписывают евреям отравление рек и колодцев, а также "дурной глаз". И то, и другое, как считается, способно принести вред огромному количеству людей, причем проявления этого вреда могут толковаться весьма широко. Никакое алиби не признается, потому что физическое присутствие обвиняемого на месте преступления не считается необходимым доказывать. Кроме того, жертва толпы должна быть случайной. Обвиняемый может и в самом деле быть преступником, но не его реальные преступления важны для толпы. Нет, как считает Жирар, таких обществ, в которых этнические и прочие меньшинства не подвергались бы более или менее четко выраженной дискриминации или даже преследованиям. Критерии выбора объекта преследований не относятся только к чисто физическим особенностям. Болезнь, безумие, генетические уродства и даже обычные физические недостатки возбуждают преследователей. "Ненормальность" - социальная, физическая, духовная - становится главным признаком для выбора жертвы. Поэтому сюда попадают даже богатые и могущественные, что обычно толкуется как священный бунт против угнетателей и т.д. Таким образом, ответственность за исчезновение социальных и культурных различий возлагается на жертву потому, что она обвиняется именно в стирании этих различий. Но выбор жертвы обусловлен ее специфическими качествами. Нет такой культуры, в границах которой каждый не чувствовал бы себя отличным от других и от всех вообще и не считал бы такие различия легитимными и необходимыми. Однако современный интерес к понятию различия - это для Жирара абстрактное выражение некоторого способа видения, который является общим для всех культур. Выбор жертвы обусловлен не внутрисистемными, а внесистемными различиями. Иными словами,

речь идет о возможности для системы утратить внутрисистемные различия, стать хаосом, россыпью элементов, вообще не отличаться ни от чего и, следовательно, перестать существовать в качестве системы. Внесистемному объекту, каким-либо образом попавшему в систему, нет места в иерархии системных отношений, а потому он потенциально претендует на любое место и тем самым стирает внутрисистемные различия. Следовательно, именно внесистемные отличия угрожают системе, так как они предвещают ее разрушение, указывают на ее хрупкость и смертность, на ее "иное". Точно так же этническим, религиозным и прочим меньшинствам приписывается отсутствие не отличий как таковых, а отсутствие "правильных" отличий, и в пределе - полное их исчезновение: им нет места в системе, так как у них нет фиксированной, отличной от остальных социальной ячейки. К примеру, чужеземцы не в состоянии уважать "истинные" отличия "коренной культуры", они говорят на таком языке, который стирает все действительно значимые различия языка данной культуры и т.д. Ненависть направлена не на отличия, а на их недостаток: в чужаке видится не "номос", пусть даже отличный от господствующего в том обществе, в которое он вторгся, а полная "аномия". Между тем, все говорят, что преследованиям подвергаются отличия, и это не обязательно точка зрения жертвы, которая обычно действительно считает себя "белой вороной". Это, подчеркивает Жирар, вечная позиция тех культур, которые делают себя абстрактно универсальными путем реального отказа от универсализма и видят себя только под маской борцов против всяческих преследований. И в предельно закрытых культурах люди считают себя свободными и открытыми всему универсальному: их единственный в своем роде характер заставляет их даже самые ограниченные области культуры видеть изнутри в качестве неисчерпаемых. То, что угрожает этой иллюзии - всякая "инородность", и она вызывает страх и стремление к преследованиям. Так что навязчивая идея преследователей, считает Жирар, - это всегда отсутствие отличий в рамках некоей системы, каковой и является всякая культура. На основе проделанного анализа Жирар обращается к исследованию мифологии для того, чтобы показать наличие преследований в тех культурах, которые считаются примитивными. Он считает, что существуют документы, свидетельствующие о наличии преследований в этих культурах, однако мы не можем их расшифровать. Эти документы - мифы, и Жирар обращается к рассмотрению в свете своей гипотезы тех мифов, которые нашли отражение в трагедии Софокла "Эдип-царь". В итоге этого рассмотрения он обнаруживает все те элементы, которые характерны для средневековых "текстов преследования": исчезновение социальных и культурных различий, преступления (действительные или мнимые), ведущие к исчезновению этих различий, выбор жертвы, которая в качестве таковой имеет свойство, обозначаемое как "отсутствие внутрисистемных отличительных признаков" и, наконец, применение насилия к жертве с целью ее уничтожения и, тем самым, очищения общества, т.е. восстановления утраченных социальных и культурных различий. Одним из элементов, объединяющим уже расшифрованные "тексты преследования" и мифы, является образ чудовища. Романтизм видел в чудовище всего лишь продукт фантазирования, т.е. некий чистый вымысел. При этом под "фантазией" (воображением) понималась человеческая способность создавать такие образы, которых нет в действительности. Однако анализ мифов не подтверждает такую точку зрения. Мифические чудовища всегда представляют собой комбинацию или смешение существующих форм, и сращенность этих форм - отличительная особенность чудовища. Чудовища, считает Жирар, должны быть поняты, исходя из процесса исчезновения социальных и культурных различий, т.е. процесса, оказывающего воздействие не на саму действительность, а на ее восприятие людьми. Взаимозависимость участников конфликта при ускорении чередования их позиций

не только создает впечатление тождественности друг другу этих участников, но и своим "мельканием" разлагает на части само восприятие, уподобляя его восприятию человека, испытывающего головокружение. Фрагменты восприятия затем соединяются произвольным образом, что вызывает неустойчивую галлюцинацию чудовища, которая стремится кристаллизоваться в устойчивых формах, поскольку воспоминания об увиденном происходят уже в мире, который вновь обрел устойчивость. Так жертва и чудовище объединяются: ведь отсутствие отличий, характерное для жертвы, - это уродство, т.е. чудовищность, которая становится как физической, так и духовной. Но "чудовищная жертва", будучи убита, исцеляет общность. Поэтому в мифах жертва не только вызывает ненависть. Она еще и обожествляется. Напротив, в средневековых и современных "текстах преследования" жертва уже не обожествляется, она - только ненавистна. Но в обоих случаях жертва выступает в качестве "К.О.". Это словосочетание означает одновременно и невиновность жертвы и сосредоточение на ней коллективного насилия, которое в конце концов ее уничтожает. Такое понимание является для Жирара расширительным, выходя за узкие рамки конкретного ритуала жертвоприношения у древних евреев. Конечно, "К.О." не устраняют реальных бедствий. Но некогда они устраняли "дурную взаимность", превращая ее в "благодатную", и, вместе с тем, создавали иллюзию воздействий на подлинные причины несчастий. Мифы отличают от "текстов преследования" лишь одной особенностью - эффективностью процесса преследования и уничтожения жертвы. Затем этот процесс становится все менее и менее эффективным. Уже в средневековых текстах мифическое сакральное, происходящее из убийства жертвы и исцеляющее общество, слабеет буквально на глазах. Для более убедительного анализа следствий высказанных положений Жирар обращается к рассмотрению сути магии и разнообразных мифологических сюжетов. На основе этого анализа делается вывод, согласно которому все религиозные формы, идеи и институции представляют собой отражение исключительно "успешных" актов насилия - успешных в отношении их социальных последствий, приводящих к миру внутри общества. Что касается мифологии, то ее суть понимается как воспоминание об этих актах насилия, которые своим "успехом" заставляют совершивших их людей определенным образом их воспроизводить, тем самым воспроизводя и сакральное как метаморфозу насилия, ставшего не разрушительным, а созидательным. При переходе от поколения к поколению такое воспоминание некоторым образом эволюционировало, но оно никогда не открывало свою главную тайну: как оно исказило действительно происходившие события. Сфера "религиозного" и все культуры скрывают реальные акты насилия для того, чтобы обрести и сохранить эти акты в качестве собственных оснований. В этом контексте Жирар обсуждает возможности научного осмысления механизмов сокрытия первоначального насилия. Разрушительное знание об этом насилии становится доступным не в спокойные периоды, а в периоды кризисов, когда оно само испытывает воздействие "жертвенного" или "квазижертвенного" переустройства культуры, которое происходит в условиях пароксизма беспорядка. Однако, по мнению Жирара, силам, затемняющим изначальное насилие, противостоит сила, это насилие открывающая. И все же большинство исследователей видит лишь затемнение, а не откровение оснований человеческой культуры. Это откровение, убежден Жирар, дано в Библии как единстве Ветхого и Нового заветов. Более того, евангелия - это не мифы, как считают "объективно мыслящие" ученые, а именно универсальная сила откровения, которая невозможна без ветхозаветной части Библии. В частности, в псалмах, на которых постоянно ссылаются евангелия, жертва впервые получает право голоса, впервые становится говорящей. Во всех культурах, кроме древнееврейской, жертва не имела права говорить: достаточно сравнить между собой казнь Сократа и Иисуса

Христа. Они оба - "К.О." для своих сообществ. В случае Сократа "истинная" философия не вмешивается в его судебное дело на стороне обвинителей, не подпадает под чары, присущие ауре всякого "К.О.". Напротив, в случае Иисуса Христа налицо власть толпы, подчиняющая себе даже его учеников. Отречение апостола Петра обусловлено не его личными качествами, а непреодолимым влиянием на людей самого действа - преследования жертвы. Это влияние проявляет себя и в средневековой охоте на ведьм, и в показательных процессах, характерных для тоталитарных режимов. Тем не менее не Сократ и не философия, а Иисус Христос открывает суть насилия. Подчеркивая невиновность Иисуса Христа и акцентируя внимание на Страстях Господних, евангелия открывают случайность выбора жертвы. При этом есть множество способов не видеть того, что на самом деле открывают евангелия. Так, психоаналитики, изучая толпу преследователей, говорят о "мании преследования" и, будучи уверенными в своем "диагнозе", опираются на авторитет всех Фрейдов, всех Марксов, всех ницше нашего времени. И то, что откровение, содержащееся в евангелиях, не видно с первого взгляда, свидетельствует о бессознательной природе механизма, элементом которого является "К.О.": "ибо не знают, что делают" (Лк 23:34). Это, считает Жирар, первое в истории упоминание бессознательного, что, однако, вопреки привычным интерпретациям, отнюдь не означает, будто преследователи должны быть прощены. Все последующие определения бессознательного являются ослабленными вариантами евангельского определения по той простой причине, что они либо отодвигают на второй план аспект преследований (как у Фрейда), либо вообще устраняют его (как у Юнга). В евангелиях налицо все элементы "жертвенного кризиса", однако, новозаветные тексты имеют результатом не признание правоты преследователей, как в мифах, и не "философское отношение" к происходящему, как в случае Сократа, а восстание против преследователей, откровение об их неправоте. Для уточнения своей позиции Жирар обращается к современным политическим процессам. Социально-политическая структура разделяется на официальную власть и массу. В обычных условиях первая группа господствует над второй, в ситуации кризиса - наоборот. При этом масса (толпа) не только господствует, но и представляет собой некий тигель, в котором "расплавляются" даже самые устойчивые властные инстанции. Толпа действует стандартным образом: уничтожает все различия, всасывает в себя и переваривает буквально все, чтобы затем возникла новая кристаллическая структура. Необходимым элементом этого процесса является "К.О.", необходимый для трансформации разрушительного насилия в созидательное, т.е. в сакральное. И все же, прибегая к насилию, революционеры обнаруживали его неэффективность, и социально-политическая структура, основанная на насилии, может продолжать существовать, только опираясь на террор. Все объясняется просто: для того, чтобы "изменить мир", жертвенные механизмы должны пребывать в тени. Следовательно, они уже не пребывают в тени, и это - результат евангельского откровения. Однако для того чтобы использовать это откровение в борьбе против миметического соперничества путем разделения соперников, нужно его само разделить на части. Ведь оставаясь неразделенным, оно оказывается силой объединения, мира, а на фрагменты оно должно распадаться, если должно стать силой разделения, войны. Наш мир, подчеркивает Жирар, полон христианских ересей и сект потому, что, будучи однажды превращено во враждующих между собой двойников, евангельское откровение оказывается мощнейшим оружием. Обращаясь к детальному доказательству отличия евангелий от "текстов преследования" и, тем более, мифов, Жирар рассматривает смысл таких сюжетов, как отсечение головы Иоанна Крестителя и отречение апостола Петра в свете концепции "жертвенного кризиса". Эти сюжеты, а также события вокруг них, относятся к проявлениям миметического

процесса - источника всякого беспорядка в человеческом обществе, но и источника всякого порядка. В этом же ключе анализируются Страсти Господни, а также представление о дьяволе и бесах. В множественности бесов Жирар усматривает структуру и способы поведения толпы преследователей с ее разрушительным мимесисом. При этом евангелия характеризуются как высшее знание о человеческом поведении и его причинах, превосходящее современные психологические, социологические, этнографические и прочие теории. В частности, в евангелиях объединяются особенности поведения отдельных людей и человеческих групп с силами, остающимися недоступными и называемыми бесами. Постулировать наличие беса - значит признавать действие на человека некоторой силы желания и ненависти, зависти и ревности. Поведение беса понятно потому, что он - обезьяна Бога. Бесовская природа транса, одержимости, истерии, гипноза сводится к одному - конфликтному мимесису. "Дьявол" является главным обозначением силы разъединения и одновременно силы жертвенного объединения в человеческих сообществах. Именно поэтому дьявол - "отец лжи": он скрывает невиновность жертвы и на этой основе объединяет людей после ее коллективного убийства. Поклонение дьяволу выражается в стремлении к господству над миром, т.е. пребывании в состоянии идолопоклонства и взаимной ненависти. Действие евангелий, подчеркивает Жирар, начинается, прежде всего, в фигуре мученика. Но, став государственной религией при императоре Константине, христианство само превратилось в преследователя, и санкционированное религией насилие оказывается монополией христианского мира. В XVIII-XIX вв. западная культура сделала науку идолом для того, чтобы, как считает Жирар, с большими удобствами поклоняться самим себе. При этом люди науки считали себя создателями автономного научного духа, заменив древние мифы идеей прогресса, т.е. мифом о бесконечном превосходстве "современности", о человеке, освобождающемся и обожествляющемся своими собственными силами. Однако люди не потому перестали преследовать ведьм и колдунов, что изобрели науку. Напротив, они изобрели науку именно потому, что перестали преследовать ведьм и колдунов. Жирар убежден, что и экономический дух, т.е. дух предпринимательства, также является продуктом действий евангелий. Тем не менее современная культура противится евангельскому откровению: ведь никакие системы мысли не в состоянии постичь мысль, способную ее разрушить. Дьявол обманывает людей, заставляя их обвинять невинные жертвы. Утешитель - Святой Дух - это не обвинитель, а защитник, что, собственно, и означает греческое слово "Параклет". "Дух истины" говорит от имени жертвы и ставит себя на ее место. Жирар считает, что после крестной смерти Иисуса Христа приближается конец насилия, и времени, чтобы принять евангельское откровение перед лицом надвигающегося апокалипсиса, человеческого, а не божественного по своей сути, остается все меньше. (См. Жирар, "Жертвенный кризис".)

А.И. Пигалев

КОЛЛАЖ - способ организации целого посредством конъюнктивного соединения разнородных частей, статус которого может быть оценен: 1) в модернизме - в качестве частного приема художественной техники; 2) в постмодернистской философии - в качестве универсального принципа организации культурного пространства. 1. Идея коллажности генетически восходит к античности (классическим примером может служить жанр центона как организации

стихотворного текста в качестве мозаики разнородных фрагментов) и средневековью (например, калейдоскопичность матета как музыкального жанра, пришедшего в своей эволюции к синтезированию элементов литургии и песенного фольклора). В качестве программно артикулированного метода художественного творчества конституируется в художественной традиции раннего модернизма. Эволюционирует в своих формах от достаточно мягкой "презумпции маседуана (т.е. винегрета)", статус которой может быть оценен как весьма периферический в общем контексте кубизма ("маседуан - более объект, нежели ряд овощей" у Р.Делоне), - к фундаментализации идеи К. в дадаизме - и, через нее, к конституированию К. в качестве практически универсального художественного метода в неоконструктивизме: "комбинации" Дж.Джонса; "шелкографии" Р.Раушенберга (например, получивший Гран-при на бьеннале 1964 в Венеции "Исследователь", объединяющий в едином семантическом пространстве фрагменты репродукций Рубенса, технические документы, газетные фотографии похорон Кеннеди, результаты орнитологических фотосъемок и т.п.), образцы "кинетического искусства" (синтезирующего в единой конструкции механические блоки промышленных станков, клавиши музыкальных инструментов и пишущих машинок и т.п.), "констелляции" как эклектические соединения разнородных элементов, способ организации которых носит принципиально случайный характер (авангард "новой волны"). В сюрреализме техника К. получает новое развитие в контексте принципа "чистого психологического автоматизма" (принципиально внедискурсивный, случайный подбор элементов вербальной конструкции - см. Конструкция, Дискурс). Эволюция К. в контексте модернизма сопровождается углублением и развитием такого фундаментального принципа его построения, как принцип разнородности: например, только в рамках дадаизма техника К. исходно оформляется как техника мозаичного комбинирования однопорядковых модулей (аппликации из цветной бумаги Г.Арпа), затем обретает формы бриколажа как моделирования конструкций из элементов, относящихся к принципиально разнородным сферам предметности ("мерцы" К.Швиттерса, организованные как объемные конструкции из "несоединимых" между собой бытовых предметов: от газетных полос до дамского белья), и, наконец, конституируется как наложение друг на друга в едином смысловом пространстве альтернативных культурных кодов или смыслов (например, соединение рисунка и технического чертежа в работах "Любовный парад" и "Дитя-карбюратор" Ф.Пикабии или картина М.Дюшана "2HOOQ", представляющая собой копию "Моны Лизы" с пририсованными усами) либо даже параллельных рядов вербальных и невербальных семантических игр ("Святая дева" в виде кляксы у Ф.Пикабии или известный К. "Почему бы не чихнуть Розе Селави", представляющий собой заполненный мраморными кубиками объем с воткнутым в него термометром, восприятие которого предполагает не только ассоциирование зрителем мрамора с пиленым сахаром, но и коннотативные аспекты понимания им названия произведения, построенного на том обстоятельстве, что "Роза Селави" - псевдоним М.Дюшана). В поздних своих версиях К. осмысливается - в предельном заострении идеи бриколажности - как "соединение искусства с не-искусством" (Л.Стейнберг). Фактически если в рамках кубизма с его общим отторжением идеи декоративности ("довольно декоративной живописи и живописной декорации" у Ж.Метценже) прием коллажирования служил цели выражения сущности предмета "не как мы его видим, а как мы его знаем" (П.Пикассо), т.е. как потенциально дисгармоничного (Р.Лебель обозначил подобную установку кубизма как ориентацию на "изнанку живописи"), то в контексте дадаизма К. уже выражает идею хаоса как такового: "ничто, ничто, ничто" у Т.Тцары (см. Хаос). 2. В постмодернизме идея К. переосмысливается в контексте презумпций "постмодернистской чувствительности" как парадигмальной программы видения мира в качестве принципиально

плюрального, хаотизированного и фрагментированного. К. обретает статус универсального способа организации текстового и, в целом, культурного пространства, специфицируясь в таких семантически сопряженных с понятием "К." концептах, как "ризома" и "лабиринт". Текст интерпретируется в постмодернистской философии как К. культурно-семиотических кодов (см. Текстовой анализ) или организованная по принципу К. конструкция цитат, игра которых образует полифоническое семантическое пространство (см. Интертекстуальность, Конструкция). В этом контексте феномен коллажности специфицируется постмодернизмом посредством понятия "пастиш", вводящим в семантику К. презумпцию аксиологического равенства значений каждого из элементов К. (см. Пастиш). Презумпция коллажности обретает в постмодернизме новый статус в контексте идеи "заката метанарраций", программно провозглашающей отказ от любых вариантов приоритетности применительно к сфере культуры (см. Закат метанарраций). В контексте фундаментальной для постмодернизма презумпции ацентризма теряют смысл любые аксиологические приоритеты и семантически выделенные области значений (см. Номадология): постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях (Б.Смарт, Ф.Фехер, А.Хеллер). Так, знамением времени становится для раннего постмодернизма публикация концептуальных статей, посвященных его сущности как феномена культуры, в журнале "Playboy" (Л.Фидлер и др.). В поздней постмодернистской рефлексии принцип плюрализма (практически изоморфный античному принципу исономии: не более так, чем иначе) осмысливается в качестве универсального принципа построения культуры (З.Бауман, С.Лаш, Дж.Урри). Презумпция коллажности проявляется практически во всех феноменах культуры постмодерна: коллажность "свободного языкового стиля", программно допускающего сочетание изысканной литературности и арго, стилевой эклектизм архитектурных практик, принцип комбинаторности в моде, культивируемый способ социализации (см. Лего) и др. В современной версии постмодернизма (см. After-postmodernism) К. интерпретируется не как спекулятивное соединение в семиотических средах различных по своему онтологическому статусу и значению элементов, но существенно более широко: фактически речь идет об атрибутивной коллажности любых феноменов современной культуры как их автохтонной характеристике. - Символом эпохи постмодерна становится фотография женщины в парандже и с сигаретой Marlboro (З.Сардар) как принципиально (не по техническому исполнению, но по имманентной сути оригинала) коллажная.

М.А. Можейко

КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ - понятие аналитической психологии Юнга, обозначающее совокупность наследуемых людьми универсальных неосознаваемых психических структур, механизмов, архетипов, инстинктов, импульсов, образов и т.д., передаваемых от поколения к поколению как субстрат психического бытия, включающий в себя психический опыт предшествующих поколений. Согласно Юнгу, основное содержание К.Б. составляют инстинкты и архетипы. (См. Юнг.)

В.И. Овчаренко

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (1889- 1943) - британский философ и историк. Основные работы: "Зеркало духа, или Карта знания" (1924); "Очерк философского метода" (1933); "Основания искусства" (1938); "Автобиография" (1939); "Очерк метафизики" (1940); "Новый Левиафан" (1942); "Природа идеи" (1946, затем издания 1948, 1949, 1951, 1961 годов; с последнего сделан русский перевод: "Идея истории") и др. К. - представитель историцизма в неогегельянстве, но если Кроче сосредоточил свое внимание на функциях философии в истории, а Джентиле на логико-гносеологической проблематике, то К. интересовали прежде всего проблемы метода в истории. Мышление рассматривалось им как самосоздающий восходящую иерархию "форм духовной активности" процесс, в которой теоретическое познание является одновременно и практическим созиданием. Оно принципиально исторично, есть история свидетельств духа. Прозрачность прошлого для сознания обеспечивается постольку, поскольку вся история есть история мысли. Следовательно история есть прежде всего историография, но историография научная, освобожденная (в отличие от компилятивной и критической историографии) от плена письменных источников. При этом позиция К. дуалистична. Обосновывая принципы "методологического индивидуализма", т.е. требования объяснения исторических событий только на основе целеполагающей активности людей, К. в то же время предложил проект "метафизики без онтологии", т.е. метафизики как исторической дисциплины об абсолютных предпосылках научного мышления (имплицитно фундирующих фактически любое исследование). Последние меняются по ходу истории, но узнать об этом можно только апостериори на основе исторического ретроанализа. (В этой связи К. диагностировал фашизм как сбой основополагающей идеи европейской цивилизации - идеи политического консенсуса.) Обоснованию метода и служит философия К., в которой человеческая природа как предмет познания отождествляется с познающим субъектом. Сознание тем самым превращается в самосознание. Последнее же, как правило, несистемно, некритично, нерефлексивно и спорадично. Его упорядочивание возможно лишь при рефлексивном переходе от субстанциальности "в себе" к субъектности "для себя". Метод понимания человеческой природы, по К., - "феноменология духа". Основой и "механизмом" движения от исходных абстракций к абсолютно конкретному является постоянное опосредование. Соответственно можно выделить и ступени "опосредоваемого" движения духа: первая фаза - искусство как деятельность чистого воображения, где нет еще различения истины и заблуждения, т.е. деятельность формирующей интуиции. Искусство порождает мир непрозрачных друг для друга монадологических сущностей. К. поддерживает идею Н. Гартмана об искусстве как естественном способе мышления и тезис Ви-ко об искусстве как "детстве человечества". Однако искусство как интуитивное частое воображение, указывающее на вечно проблемное значение, дополняется экспрессивностью искусства, выражением им определенной истины. Последнее привносит в него рефлексивность, влекущую осознавание усилия воли и оценочность самопознания, ведущих при их доминировании к разрушению гармонии и перевоплощению искусства в эстетическую критику (которая воплощает уже научность подхода). Следовательно, искусство противоречиво по своей сути как "мышление в образах". Противоречие снимается в религии, ориентирующей на поклонение высшей истине. Однако в ней чувственно-образное не столько очищается и проясняется, сколько становится символикой сверхчувственного мира, к тому же догматически закрепляемой. Религия как бы опосредует искусство и науку, порождая, с одной стороны, опасность мистицизма, а с другой - опасность рационализированной теологии, т.е. и религиозное сознание также внутренне противоречиво и

неустойчиво. Следовательно, необходим переход к науке, схватывающей действительность как абстрактно-всеобщий, неизменно-вечный порядок, управляющий движением феноменологического мира. К. выделяет триаду признаков науки: математизм, механицизм и материализм. Однако абстрактность науки также не преодолевает интуитивизм, т.е. в научном рационализме неизбежно обнаруживается примесь иррационализма. Наука лишена рефлексии, которая появляется только в философии, реализующейся как история. Последняя синтезирует в себе интуитивизм искусства и абстрактность науки, пропущенные через философскую рефлексию (в которой тождество субъекта и объекта преобразуется во всепроникающий принцип). Основная дилемма истории, по К., заключается в следующем: а) если история существует, то ее объект есть бесконечно целое, которое непостижимо, и делает соответственно непостижимыми все его части; б) но если части целого - атомы, то история не существует (как особая область знания), и мы вынужденно возвращаемся к науке с ее недостатками. Философия пронизывает весь опыт, но только в истории она явна, во всех остальных его составляющих (искусство, религия, наука) она суть неявная философия. Тогда реальность и есть самопознание как единство субъекта и объекта. "Объект обретает жизнь, когда познается субъектом, субъект - когда познает объект". Суть самопознания - движение к абсолютному знанию, т.е. абсолютному духу, в котором решены все проблемы и сняты все противоречия. "Абсолютный дух есть историческое целое, частью которого является мой дух". Соответственно "всякое конкретное мышление в своей непоследовательности преходяще, а в опосредовании временно...". Таким образом мы получаем оппозицию вечности (абстракция непрерывности процесса, утверждающая жизнь прошлого в настоящем) и времени (абстракция внешнего отношения между фазами процесса). Следовательно, время превращается в действительное (а не только реальное) лишь при соотнесении со своей противоположностью - вечностью. Реальность Абсолюта, следовательно, - в историческом сознании, и нигде более. Если логически развитие предполагает вечно сущий Абсолют, конкретное, из которого через абстракции можно выделить различные его стадии, то познание конкретно, его интеллектуальная реконструкция развивается в обратном порядке (от простого к сложному). В связи с этим К. предложил идею "шкалы форм" (как антитезу принципам классификации в естествознании), предполагающую расчленение общего (родового) на соподчиненные виды по определенному признаку как критерию деления. Каждая "форма" воплощает в себе родовую сущность понятия на определенной стадии развертывания этой сущности. Глубина проникновения философского мышления в смысл понятия определяет необходимость того или иного количества "форм", но смысл понятия не исчерпывается до конца никогда. "Формы" связаны четырьмя типами связей: качественными и количественными различиями, отношениями различия и отношениями противоположности. Каждая последующая форма относится к предыдущей как высшая к низшей. Фактически, по оценкам ряда историков философии, К. пытается синтезировать диалектику различий Кроче и диалектику противоположностей Гегеля. Чтобы понять итог, надо понять стадии, снятые в итоге, при этом в философском снятии слиты одновременно элементы и определения, и описания, и объяснения. Оно фиксирует всеобщее в единичном, т.е. в действительности мы имеем дело с всеобщей единичностью, всеобщей особенностью и всеобщей всеобщностью (все различения относительны, все противоположности снимаемы). Следовательно, "шкала форм" - это своего рода диалектическая серия, иерархизирующая структуры сознания (мышления), вершиной которой является уровень рефлексии, делающей предметом самое себя.

В.Л. Абушенко

КОММЕНТАРИЙ - понятие, традиционная трактовка которого (как интерпретационной процедуры по отношению к тексту, результатом которой является другой текст - см. Текст) переосмыслена философией 20 в. в контексте постмодернистской концепции дискурса (см. Дискурс). К. трактуется постмодернизмом как принудительная интерпретационная процедура, насильственно пресекающая извне свободное семантическое самодвижение текста, - т.е. как типичная форма интерпретации, - в отличие от "экспериментации", предполагающей прослеживание всех спонтанных смыслопроявлений текста (см. Интерпретация, Экспериментация). Детальное исследование феномена К. предпринято Фуко в работе "Порядок дискурса" - в контексте сравнительного анализа традиционных и современных форм реализации дискурсивных практик. Согласно его оценке, именно К. выступает в контексте культуры западного образца тем социокультурным механизмом, посредством которого классическая традиция удерживает креативный потенциал дискурса в тех пределах, которые очерчиваются границами метафизически ориентированного мышления (см. Метафизика, Логоцентризм). К. оказывается феноменом, который одновременно и позволяет создать видимость выхода за границы комментируемого текста, и обеспечивает реальную невозможность пересечения этих границ: "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст". Таким образом, дискурс замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, - на число, форму, вид и обстоятельства повторения" (Фуко). Важнейшей функцией К. фактически выступает обеспечение повторяемости смысла, воспроизведение наличного семантического пространства в исходных (заданных мировоззренческими основаниями классической культуры - см. Универсалии) границах, - и необходимым инструментом реализации этой функции является, с точки зрения Фуко, нивелировка какой бы то ни было случайности в разворачивании дискурсивных актов (т.е. создание условий для того, чтобы в процессуальности дискурса неукоснительно действовал закон больших чисел). Как пишет Фуко, в культуре классического типа "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичностей, формой которой ... были повторение и тождественность". В этом контексте оказывается фальсифицированным самое понятие новизны применительно к феномену смысла, ибо, согласно правилам К., "новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения". Согласно постмодернистской ретроспективе, социокультурные функции, во многом аналогичные функциям "принципа К.", исполнял в рамках классической традиции и "принцип автора", ограничивая своими рамками "ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я" (см. Автор, "Смерть Автора"). По оценке Фуко, возможен также и принципиально иной тип детерминации дискурса (контроля над дискурсивными практиками), объективированный в феномене "дисциплины". В противоположность сложившимся в классической культуре формам ограничения, философия постмодернизма, напротив, ориентирована на выявление имманентного потенциала семантической

самоорганизации дискурсивной среды, проявляющегося в креативности "случайности дискурса" (см. Нелинейных динамик теория).

М.А. Можейко

КОММУНИЗМ (лат. communis - общий) - одна из радикальных версий общественного идеала, сопряженная с мифом о достижимости всеобщего равенства людей на основе многомерного и беспредельного изобилия. В социально- и историко-философском измерении идея К. может быть охарактеризована как интеллектуальное явление эсхатологического и сотериологического порядка, выступившее своеобычной гипнотизирующей мутацией идеи о неограниченности и линейности общественного прогресса, присущего западноевропейской философии истории конца 18 - середины 20 в. (По мнению широко известного специалиста в области теории и истории К. - Р.Левенталя, - "для понимания генезиса коммунистического тоталитаризма необходимо осознать, что русские коммунисты захватили власть во имя утопического идеала совершенного равенства, выработанного радикальным крылом западного Просвещения - особенно в период французской революции".) В совокупности ряда своих существенных особенностей, т.обр., К. может трактоваться и как разновидность христианских ересей. Наукообразный облик идее К. стремились придать Маркс, Энгельс, а также последователи и подражатели их парадигме понимания статики, динамики и перспектив развития общества. Основания видения К. были изложены в работах Маркса и Энгельса: "Манифест Коммунистической партии", "Принципы коммунизма", "Развитие социализма от утопии к науке", "Критика Готской программы" и др., а также в идеологическом творчестве Ленина, Троцкого, Бухарина и др. В концептуальном плане совокупность идей, гипотез и социально-преобразующих программ, именовавшаяся Марксом и Энгельсом как "научный К." не совпадает с теорией исторического материализма. Последний являет собой комплекс теоретических представлений, предметом которых выступали законы и закономерности стихийной необходимости в обществе, процессы осуществления истории в структурах отчуждения и самоотчуждения; исторический материализм анализирует сущность и параметры классового по природе своей общества, в границах которого именно "общественное бытие" определяет "общественное сознание". "Научный" же К. в потенции своей интерпретировался Марксом и Энгельсом как теория самоуправляющегося общества, способного регулировать направление и темпы социальных изменений; как теория общества, освободившего людей от закрепощения стихийными силами экономической динамики общества и достигшего стадии эффективного контроля над последствиями человеческих действий. Переход от социума, выступавшего объектом исторического материализма, к социуму - объекту "научного К." рассматривался как "скачок человечества из царства необходимости в царство свободы" на основе сформировавшегося мирового рынка и централизованной капиталистической экономики. Увеличение производительного потенциала человечества в целом было сопряжено, по Марксу, со все большей деградацией индивида, порабощенного силами отчуждения и властью денег. К. поэтому, согласно ранним работам Маркса, должен был явиться спасительным результатом универсального преодоления (в процессе "самообогащающегося отчуждения") всевозрастающей амбивалентности природы человека классового общества и обретения им таким образом "подлинного

освобождения". ("Свобода" по Марксу или "коммунистическая" свобода выступала как свобода экзистенциального порядка, как свобода "родового сознания", уничтожающего плюрализм личных интересов людей во имя безграничного развития всего богатства природы человека. Негативная, частная свобода индивидов в обществе и государстве понимается в "научном К." как эгоистическое по сути самоотчуждение, как свидетельство растущей дегуманизации человека. Маркс в принципе отвергал трактовку свободы в контексте индивидуалистически-правовых понятий и ориентации либерально-демократического толка.) Представляя К. как итог процесса ликвидации системы общественного разделения труда и "рыночной ипостаси" человека капитализма, как социальный идеал всестороннего свободного самоосуществления личности во всех измерениях ее существования и деятельности, Маркс в дальнейшем осознал неизбежность "непосредственно-обобществленного", планируемого, жестко организованного, управляемого "сверху-вниз" производства (типа "одной большой фабрики") и в условиях К. (См. образ натурального хозяйства Робинзона Крузо как модель экономики К., субъектом которой выступает социум-коллектив, направляемый единой волей из единого центра.) Особый акцент на исторической объективности и неизбежности процессов предельной централизации общественного производства сделал в дальнейшем Энгельс ("Развитие социализма от утопии к науке"). Ленин же в своих перспективных моделях большевистски-коммунистического переустройства общества требовал достижения такого положения дел, когда "...все граждане превращаются в служащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие. Все граждане становятся служащими и рабочими одного всенародного государственного "синдиката"... Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы". Осознавая принципиальную несовместимость собственных демагогических лозунгов о "непосредственном участии" трудящихся в управлении, Ленин сформулировал тезис о позитивности "подчинения, притом беспрекословного, во время труда, единоличным распоряжениям советских руководителей, диктаторов, выборных или назначенных советскими учреждениями, снабженных диктаторскими полномочиями". Все граждане общества отдавались тем самым в полное распоряжение коммунистической номенклатуры: Ленин требовал "полной и окончательной замены торговли планомерно организованным распределением", "принудительного объединения всего населения в потребительски производственные коммуны", отмены денег - вплоть до "труда вне нормы, даваемого без расчета на вознаграждение" и "неуклонных, систематических мер к замене индивидуального хозяйничания отдельных семей общим кормлением больших групп семей". (Показательно, что не будучи знакомыми с идеями раннего творчества Маркса о противоположности личного, прямого, внеэкономического принуждения, с одной стороны, и опосредованного, рыночного, экономического, - с другой, - идеологи большевизма в процедурах своей деятельности полностью воспроизвели мысль Маркса о том, что отнимая власть у "вещей" (денег, товаров), необходимо "передать ее лицам, наделяя одних людей властью над другими людьми".) В популярных же в 1920-е изданиях "Азбука коммунизма" (Н.Бухарин, Е.Преображенский) и "Терроризм и коммунизм" (Л.Троцкий) центральное место занимали предельно экстремистские требования утопически-коммунистических преобразований: принадлежность детей не родителям, а "коллективу"; упразднение домашнего хозяйства; трактовка пролетарского насилия, "начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью" как "способа собирания человечества" и "метода выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи"; всеобщей милитаризации труда. (Согласно Троцкому, "мы делаем первую в истории попытку организации труда в интересах самого трудящегося большинства. Это, однако, не исключает элемента принуждения во

всех его видах, и самых мелких, и самых жестоких... Верно ли, что принудительный труд всегда непроизводителен? Приходится отметить, что это самый жалкий и пошлый либеральный предрассудок. Весь вопрос в том, кто, над кем и для чего применяет принуждение".) Абсолютный крах политики "военного К." в Советской России явился практической иллюстрацией реального антигуманного тоталитарного потенциала идеи К., невозможности его построения хоть сколько-нибудь цивилизованными методами. Как самообозначение понятие "коммунистический" было и остается присущим как значимому числу политических партий - правящих (КНР и др.) и оппозиционных (Россия и др.), так и экстремистских группировок (левые террористические группы Западной Европы, Латинской Америки и т.д.). Широкий диапазон концептуальных модификаций, позволяющий идее К. служить претенциозной, самодостаточной и (в некоторых пределах) исторически респектабельной формой провозглашения определенной идеологической ангажированности, обусловлен рядом его характеристик. Так, в теоретических разработках Маркса и Энгельса термин К. выступал и как гипотетическое состояние общества, как определенный социальный идеал (Маркс), и как движение, уничтожающее современную организацию социума; и как "не доктрина, а движение", которое опирается "не на принципы, а на факты" (Энгельс). Безотносительно к потенциальным деталировкам, содержание понятия "К." на рубеже 20-21 вв. может выражать: 1) отрицание любых форм организации института собственности в обществе, кроме тотальных и всепоглощающих ("общественная собственность", она же - "общенародная" в социалистическом варианте); 2) полемическую противопоставленность институту частной собственности в его рыночной ипостаси в контексте идеи "еще большего ее плюрализма", "еще большей социальной справедливости" и т.п.; 3) ориентированность на замену традиционных моделей распределения общественного богатства (соответственно достигнутому индивидом или их корпорацией положению в иерархии факторов "капитал - труд - знания - способности - культовый потенциал общественного поклонения" и т.д.) системой волевых распределительных решений; 4) замену традиционной правящей элиты - элитой, качественно иначе сформированной и т.д. В наиболее радикальных формах (практика большевизма и клики Пол-Пота в Камбодже) осуществление унифицирующих, уравнительных программ К. эффективно результировалось в виде не только ликвидации многоукладной и плюралистичной модели распределения собственности, но и в обличьи сопряженных процедур осуществления масштабного геноцида по критериям имущественного положения социального происхождения и статуса. В целом К., как правило, выступает в ряде ипостасей: как идеология маргинальных слоев общества, статусных и имущественных аутсайдеров; как разновидность социального нигилизма, противопоставляющего традиционной системе ценностей совокупность верований об "идеальном обществе "в будущем "посюстороннем" мире; как разновидность светской религии в облике наукоподобной идеологии "научного К.". (Гипнотизирующий эмоциональный эффект идеи К. нашел, в частности, отражение в сборнике воспоминаний бывших европейских приверженцев идеологии К. 20 в. - А.Жида, А.Кестлера, И.Силоне, Р.Райта, С.Спендера - "Бог, потерпевший крушение", 1949). Ввиду приверженности его адептов преимущественно насильственным процедурам объективации программ переустройства общества, подавляющих инициативу отдельной личности и унифицирующих потребности и репертуары поведения людей, К. невозможен для осуществления в региональных масштабах. К. может выступать и анализироваться (на уровне мысленного социального эксперимента) исключительно в виде сознательно самоизолирующейся, замкнутой и статичной общественно-экономической, геополитической и духовной системы; либо мыслиться как принципиально внеальтернативное планетарное явление.

А.А. Грицанов

КОММУНИКАЦИЯ (лат. communicatio - сообщение, передача) - смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия. Действия, сознательно ориентированные на их смысловое восприятие, называют коммуникативными. Основная функция К. - достижение социальной общности при сохранении индивидуальности каждого ее элемента. Структура простейшей К. включает как минимум: 1) двух участников-коммуникантов, наделенных сознанием и владеющих нормами некоторой семиотической системы, например, языка; 2) ситуацию (или ситуации), которую они стремятся осмыслить и понять; 3) тексты, выражающие смысл ситуации в языке или элементах данной семиотической системы; 4) мотивы и цели, делающие тексты направленными, т.е. то, что побуждает субъектов обращаться друг к другу; 5) процесс материальной передачи текстов. Таким образом, тексты, действия по их построению и, наоборот, действия по реконструкции их содержания и смысла, а также связанные с этим мышление и понимание, составляют содержание К. По типу отношений между участниками выделяются межличностная, публичная, массовая К. По типу используемых семиотических средств можно выделить речевую, пара-лингвистическую (жест, мимика, мелодия), вещественно-знаковую (в частности, художественную) К. До начала 20 в. философский интерес к К. был ограничен, с одной стороны, исследованиями в области происхождения социальных норм, морали, права и государства (теория общественного договора), с другой стороны, наличными средствами организации самой философской К. (проблема диалога). Современный философский интерес к К. определен тем сдвигом, который произведен общим изменением места и роли К. и коммуникативных технологий в различных общественных сферах, интенсивным развитием средств К. ("взрыв К."). Процессы тсхнологизации и автоматизации деятельности позволили перенести "центр тяжести" в общественных системах с процессов производства на процессы управления, в которых основная нагрузка падает именно на организацию К. С другой стороны, указанные процессы все больше освобождают человека от деятельности, расширяя область свободного времени, которое человек проводит в "клубах", т.е. структурах свободного общения, где основным процессом также является К. по поводу ценностей, идеалов и норм. Тема К., интерсубъективности и диалога становится одной из главных в философии 20 в. Теоретическим фактором, во многом определившим лицо современных исследований К., стал поворот философской и научной рефлексии к действительности языка. Исследования языковых и знаковых структур, развернувшиеся с начала 20 в. в работах философов и логиков (Б.Рассел, Витгенштейн и др.), лингвистов (Соссюр и др.) и семиотиков (Моррис и др.), радикально изменили понимание К. и подходы к ее изучению и организации. Так, например, Витгенштейн начинает рассматривать К. как комплекс языковых игр, имеющих свои семантико-прагматические правила и свои принципиальные ограничения. Если раньше язык полагался просто как средство К., то теперь сама К. погружается в структуры языка, становится пространством, в котором развертываются те или иные языковые формы. Такой поворот открыл горизонты для искусственно-технического отношения к организации К. За счет ставшего массовым конструирования языковых и знаково-семиотических средств, К. стала оискусствляться, приобретая различные организованные формы (массовая К., диалог "человек - машина" и т.д.). Другим фактором, определяющим значение темы

К., стали критика и кардинальное переосмысление оснований самой философии, разворачивающиеся на протяжении всего 20 в. В поиске новых оснований именно категории "К." и "диалог" начинают рассматриваться философами как одни из базовых и центральных. При анализе и описании К. необходимо различать: 1) К. в широком смысле - как одну из основ человеческой жизнедеятельности и многообразные формы рече-языковой деятельности, не обязательно предполагающие наличие содержательно-смыслового плана. (Таковы некоторые структуры времяпрепровождения и психологические игры в смысле их реконструкции Берном). 2) Информационный обмен в технологически организованных системах - в этой своей ипостаси К. исследуется футурологами. 3) Мыслекоммуникация как интеллектуальный процесс, имеющий выдержанный идеально-содержательный план и связанный с определенными ситуациями социального действия. 4) Экзистенциальную К. как акт обнаружения Я в Другом. В таком качестве К. - основа экзистенциального отношения между людьми (как отношения между Я и Ты) и решающий процесс для самоопределения человека в мире, в котором человек обретает понимание своего бытия, его оснований. К. становится у Ясперса целью и задачей философии, а мера коммуникативности - критерием оценки и выбора той или иной философской системы. К. оказывается в центре и социальной теории. Так, Хабермас, разрабатывая свою теорию коммуникативного действия, рассматривает К. в качестве базового социального процесса. Он обращается к К. как повседневной практике частных жизненных миров и полагает процессы коммуникативной рационализации жизненных миров в качестве структурирующих общественность. Именно развитие коммуникативных практик и коммуникативная рационализация, а не отношения производства, лежат, с точки зрения Хабермаса, в основе современного гражданского общества. Особое направление исследований К. было задано в СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Здесь К. рассматривается как процесс и структура в мыследеятельности, т.е. в неразрывной связи с деятельностным контекстом и интеллектуальными процессами - мышлением, пониманием, рефлексией. Эта особенность содержания понятия "К." в СМД-методологии подчеркнута специально введенным неологизмом "мыслекоммуникация". Мыслекоммуникация полагается связывающей идеальную действительность мышления с реальными ситуациями социального действия и задающей, с одной стороны, границы и осмысленность мыслительных идеализаций, а с другой стороны, границы и осмысленность реализации мыслительных конструктов в социальной организации и действии. В философии постмодернизма концепт К., который предполагает передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного объекта, некоего смысла или некоего концепта, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания, подвергается радикальной критике - см. Рассеивание, Означивание. (См. также Автокоммуникация, Диалог.)

А.Ю. Бабайцев

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (лат. conventio - соглашение) - направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции), и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты, полезности и так далее - критериями, не связанными с понятиями самой теории. Основоположник К. - Ж.А. Пуанкаре. В связи с появлением неевклидовых геометрий

он охарактеризовал системы аксиом различных математических теорий как соглашения, которые находятся вне поля истины или ложности. Предпочтение одной системы аксиом другой обусловлено принципом удобства. Единственное ограничение на их произвольный выбор состоит в требовании непротиворечивости. Развитие математической логики в 1930-х привело к усилению позиций К. С формально-логической точки зрения для мира объектов возможны отличные системы классификаций. Так, согласно "принципу терпимости" Карнапа, в основе данной научной теории может находиться любой "языковой каркас", то есть любая совокупность правил синтаксиса. "Принять мир вещей значит лишь принять определенную форму языка". "Языковые формы" следует использовать с учетом их полезности, при этом вопросы, которые касаются реальности системы объектов данной теории, по выражению Карнапа, оказываются сугубо внешними принятому "языковому каркасу". Более крайней позицией явился "радикальный К." Айдукевича, в соответствии с утверждением которого, отображение объектов в науке зависит от выбора понятийного аппарата (терминологии), причем этот выбор осуществляется свободно. В силу того, что К. ставит научные знания в зависимость от субъекта теоретического действия, направление прагматизма можно полагать примыкающим к общей традиции К. Соглашение, например, может быть проинтерпретировано через прагматическое понятие "уверенности". Также и Витгенштейн утверждал, что математика не возможна без "веры" в то, что все ее предложения и формулы получаются или доказываются именно таким-то образом. Методологические концепции постпозитивистского течения связывают научные теории со способом деятельности научных сообществ, поэтому для объяснения динамики научного знания они используют К. К таким концепциям можно отнести и понятие "конкуренции научно-исследовательских программ" Лакатоса, и принцип "пролиферации" Фейерабенда, и некумулятивистскую историю науки Куна. В соответствии с ними, альтернативные научные теории замкнуты в себе благодаря определенным соглашениям внутри конкурирующих научных сообществ.

А.Н. Шуман

КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьен Бонно де (1715- 1780) - французский философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии. Член Французской академии (1768). Основные работы: "Опыт о происхождении человеческих знаний" (1746), "Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства" (1749), "Трактат об ощущениях" (1754), "Логика" (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), "Язык исчислений" (1798) и др. Отвергая теорию врожденных идей Декарта, стремился объяснить все психические процессы (воспоминания, мышление, волю) преобразованиями чувственных ощущений (sensations), которые и являют собой единственный источник познания. Первоначально, по мнению К., каждый человек - некая "статуя", постепенно оживающая под воздействием эволюционирующих ощущений. Самое простое ощущение, по К., - обоняние; наиболее продвинутое - осязание. (Осязание у К. - главный критерий истинности наших знаний, и это придает его концепции особую значимость в контексте последующих исследований о важности для людей операциональных действий с предметами.) Согласно К., понимание, размышления, суждения, страсти суть "само ощущение в различных превращениях". По К., ощущения вызываются внешними предметами, не имея с ними ничего общего. Существование первичных качеств материального мира как

некая определенная посылка элиминировалась К. из системы философского миропонимания; по его мнению, телесная и духовная субстанции могут существовать, но обе принципиально непознаваемы. Разделяя сенсуализм Локка, К. тем не менее отрицал роль рефлексии в качестве специфического источника знаний людей. Творчество К. оказало существенное воздействие на французский материализм 18 в. Учение К. о языке в известной степени ограничивает возможность квалификации его как классического мыслителя-сенсуалиста, ибо, по его мнению, "... есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, т.е. чтобы отчетливо видеть это". Логика К., трактуемая им как общая грамматика всех знаков и включавшая также и математику, была весьма распространена в интеллектуальной традиции Западной Европы рубежа 18-19 вв.

А.А. Грицанов

КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари-Жан Антуан Никола де Карита, маркиз (1743-1794) - французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Сотрудничал в "Энциклопедии" Дидро. Депутат Законодательного собрания (1791). В 1793 предложил либеральный проект конституции, отвергнутый радикальными якобинцами. Как умеренный, был обозначен "врагом народа" и заочно приговорен режимом Робеспьера к смертной казни. После продолжительного пребывания в подполье, был арестован и казнен (по некоторым сведениям покончил с собой в тюрьме). Основные сочинения: "Размышления о рабстве негров" (1781), "Опыт о применении анализа вероятности решений, принимаемых большинством голосов" (1785, легло в основу современной философской дисциплины - "теории решений"), "Жизнь господина Тюрго" (1786), "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" (написано в подполье в 1794, опубликовано вдовой К. после падения Робеспьера в 1795). Миропонимание К. основывалось на его убеждении в том, что достоверность человеческого знания ограничена. При этом главным способом оптимизации и улучшения жизни людей (в контексте возможности бесконечного совершенствования последней) К. полагал использование математического аппарата в решении как социальных, так и повседневных житейских проблем. По мысли К., "существуют надежные средства нахождения очень большой вероятности некоторых случаев и установления степени этой вероятности в огромной их массе". Исследуя причины того, что мы способны обнаружить достоверность в математике, но не в естественных, социальных и этических науках, К. пришел к выводу, что предпосылкой этого выступает специфичность наблюдателя-человека. Обобщения и закономерности, познаваемые посредством индукции на фундаменте опыта, обладают, по К., только вероятностью. Все наши знания, согласно мысли К., "подкрепляются тем наблюдением, что факт, наблюдавшийся вчера, будет наблюдаться и сегодня, если только не произошло каких-нибудь изменений". Прогресс разума, по К., предполагает единство истины, счастья и добродетели (свободы и естественных прав человека). Прогресс закономерен, подчинен общим законам развития, которые фактически являются законами развития человеческих способностей. По мнению К., каждое разумное существо приходит к аналогичным идеям в сфере морали, как и в области

геометрии. Это является результатом актуализации свойств чувствующих существ, способных к размышлениям: "Действительность положений нравственности, их истина, соотносящаяся с положением реальных существ, целиком и полностью зависит от истинности следующего факта: люди суть чувствующие и мыслящие существа". В конечном итоге, с точки зрения К., прогрессом становится сам прогресс как безграничность совершенствования. К. стремился реконструировать закономерности исторического процесса, его основные этапы и движущие силы. Выделил десять этапов - эпох "прогресса человеческого разума". Последняя эпоха, согласно К., открывается французской революцией и будет характеризоваться преодолением неравенства наций, ликвидацией социального неравенства, совершенствованием самого человека. Согласно К., люди не должны делиться на правителей и поданных. Отсюда К. считал правомерным выводить основные права человека. К. стремился обосновать первобытную доброту и неограниченную способность человека и человечества к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать собственному разуму. К. высоко ценил философское миропонимание Локка: по мнению К., Локк первым обозначил границы человеческого познания и "этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономии, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук". По утверждению Рассела, К. предварил многие постулаты учения Мальтуса, соединяя эти идеи с уверенностью в необходимости контроля над рождаемостью. К. был уверен, что общественное зло в мире может быть преодолено посредством экспансии идей Французской революции. Являясь автором одной из наиболее оптимистических версий философии Просвещения, К. собственной трагичной судьбой продемонстрировал способность истинных философов рефлексировать по поводу окружающего вне каких бы то ни было политических контекстов.

А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко

КОНСТРУКЦИЯ - понятие философии постмодернизма, сменившее в контексте презумпции "смерти Автора" (см. "Смерть Автора") понятие произведения: продукт художественного творчества мыслится не как константная автохтонная целостность, но как подвижная мозаика принципиально вторичных дискретных элементов, перманентно изменяющих свою конфигурацию друг относительно друга. Эстетическая концепция "смерти Автора" строится на отказе от иллюзии оригинальности, т.е. онтологической соотнесенности первозданного авторства и первозданной событийности: любой художественный материал уже так или иначе освоен, а сам художник - культурно "задан". Для европейской традиции с ее базисной интенцией на новизну и авторский вклад в культуру это означает финально трагическую констатацию "все уже было" (см. Deja-vu). Такая постановка проблемы новизны ставит под вопрос самую возможность художественного творчества, ибо в заданной системе отсчета невозможно произведение как оригинальный продукт творчества, - оно неизбежно будет являться лишь подвижным мозаичным набором узнаваемых парафраз, цитат и иллюзий. Однако если К. представляет собою коллаж явных или скрытых цитат, мозаику из принципиально неатомарных элементов, то возможны различные варианты ее прочтения - в зависимости от глубины представленности содержания каждой цитаты (звена коллажа) в восприятии читателя, слушателя, зрителя (т.е. от меры

репрезентативности так называемой "энциклопедии Читателя" - см. Интертекстуальность). Так, по оценке Эко, коллажи М.Эрнста, в отличие от коллажей Ж.Брака, составленные из фрагментов старинных гравюр, могут быть восприняты и как простой пейзаж (атомарное прочтение: не узнавание цитаты и непредставленность в восприятии возможных в связи с ней аналогий и ассоциаций), и как рассказ о гравюре, и как рассказ о коллаже. В контексте концепции интертекстуальности понятие "К." обретает специфическую конкретность: понятая процессуально, она есть не что иное, как подвижная игра цитат (например, роман Ж.Ривэ "Барышня из А.", варьирующий в своем содержании 750 цитат, почерпнутых из текстов 408 авторов). Реально К. оформляется как подвижная система плюральных интертекстуальных проекций смысла, порождающая многочисленные ассоциации у читателя, готового к восприятию текста не как одномерного "словаря", а как нелинейной "энциклопедии" (Эко), статьи которой перекликаются друг с другом, выводя далеко за пределы явленного текста (см. Интертекстуальность). Избежать банальности при этом можно лишь введя в обиход такие приемы, как ирония и игра, в контексте использования которых только и возможно говорить об отпечатке личности автора на его творении. Таким образом, структурная вариабельность К. влечет за собой и вариабельность семантическую: по Р.Барту, "задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структурацию текста", "прослеживать пути смыслообразования"; Деррида также фиксирует "открывающиеся возможности полисемии": "рассеивание... способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов", высвобождая семантическую креативность текста, его "желание-сказать". Классическим примером К. является текст Р.Федермана "Прими или брось: раздутая подержаная история для чтения вслух стоя или сидя", представляющий собой набор отдельных не нумерованных листов, на многих из которых фрагменты текста раздлены крестом из многократно набранной фамилии "Деррида" (иная версия названия - "На Ваше усмотрение"). Аналогичны "стихи на карточках" Л.Рубинштейна, где, как он сам отмечает, "каждая карточка - это... универсальная единица ритма... Пачка карточек - это... НЕ-книга, это детище "внегуттенберговского" существования словесной культуры". Самоорганизация текста порождает конкретные версии смыслопорождения, которые возникают в результате согласования единиц текста (от бахтинского понимания в качестве такой единицы слова - до бартовской трактовки ее в качестве кода): "текст... распространяется... в результате комбинирования и систематической организации элементов" (Р.Барт). Процедура создания текста выступает в этой системе отсчета как инспирирование различных конфигураций этого комбинирования: по Р.Барту, скриптор (см. Скриптор) может "только смешивать разные виды письма, сталкивая их друг с другом", и итогом его работы является не что иное, как определенная конфигурация "готовых элементов". Конкретные версии конфигурирования подвижной К. выступают в качестве принципиально не константных и нон-финальных: письмо как продуцирование смысла есть одновременно выход за грань этого продуцирования, его отрицание, "письмо в самом себе несет свой процесс стирания и аннулирования" (Деррида). В этом контексте читатель конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р.Барт). Таким образом, как в системе отсчета письма, так и в системе отсчета чтения, процессуальность К. интерпретируется в философии постмодернизма как принципиально нелинейная. По мысли Деррида, однолинейный текст, точечная позиция, операция, подписанная одним единственным автором, по определению, не креативны. Р.Барт непосредственно использует такие термины, как "нелинейное письмо", "многомерное письмо", "многолинейность означающих" и т.п. Согласно его модели, "текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный,

как бы теологический смысл ("сообщение" Автора-Бога), но многомерное пространство". Метафорой текста, понятого в качестве К., становится в постмодернизме не линейный вектор, но сеть: произведение "отсылает к образу естественно разрастающегося, "развивающегося" организма... Метафора же Текста - сеть" (Р.Барт). Таким образом, переориентация постмодернизма с идеи "произведения" на идею "К." фактически означает ориентацию на аналитику самодвижения художественного произведения в поле культурных смыслов.

М.А. Можейко

КОНТ (Comte) Огюст (1798-1857) - французский философ, социолог, методолог и популяризатор науки, преподаватель Парижского политехникума, основатель школы позитивизма, социальный реформатор, оставивший большое литературное наследие, в т.ч. шеститомный "Курс позитивной философии" (1830-1842). По мысли К., позитивизм есть средняя линия между эмпиризмом (материализмом) и мистицизмом (идеализмом); в этом контексте ни философия, ни наука не имеют права на постановку вопроса о причине явлений либо о сущности вещей. Рассуждать можно лишь на тему, как то или иное явление происходит. Определяя суть "позитивного", К. отмечал, что оно выступает как: 1) реальное в противоположность химерическому, посвящающее "себя исследованиям, истинно доступным нашему уму"; 2) полезное в противовес негодному, когда "необходимое назначение всех наших здоровых умозрений - беспрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства"; 3) достоверное в противоположность сомнительному, будучи способным "самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления"; 4) точное в противовес смутному, желающее "добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него противоестественным авторитетом"; 5) положительное в противоположность отрицательному, стремящееся - в отличие от теологической и метафизической (критической) форм философствования - "не разрушать, но организовывать". Согласно учению К, человеческий дух в своем развитии ("каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний") проходит три стадии: теологическую (фиктивную), метафизическую (отвлеченную) и научную (позитивную). На первой стадии, для которой характерно господство духовенства и военных властей, человек объясняет явления природы как порождение особой воли вещей или сверхъестественных сущностей (фетишизм, политеизм, монотеизм). На второй стадии - при господстве философов и юристов - явления природы объясняются абстрактными причинами, "идеями" и "силами", гипостазированными абстракциями. На третьей, позитивной стадии, для которой характерно объединение теории и практики, человек довольствуется тем, что благодаря наблюдению и эксперименту выделяет связи явлений и на основе тех связей, которые оказываются постоянными, формирует законы. (Наиболее характерной чертой позитивной эпохи, по К., является преобладающее влияние промышленности на все общественные процессы.) Основной же характер позитивной философии, по К., выражается "в

признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий". По мысли К., "мы считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных". С точки зрения К., "...теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику". Отстраивая эту новую общественную дисциплину, К. провозгласил создание науки "социологии". К. поставил ее в один ряд с фундаментальными науками, создал эволюционную теорию социального развития, оригинальную концепцию социальной статики, социальной динамики, систему законов и принципов социологии. Эволюционная теория К. сняла противоречие между "социальным прогрессом" и "социальным порядком": отказ К. от революционной теории, постановка на ее место эволюционного принципа в социальном развитии давали возможность не уничтожать, а реформировать, эволюционно изменять существующий в обществе порядок. Эволюционная теория К. опиралась на выработанные им четыре основных социологических принципа: 1) Принцип условий существования (Milieu), требовавший отдавать предпочтение социальной среде, выделять внешнюю и внутреннюю (духовную) среды, учитывать взаимодействие между организмом и средой (причина и следствие), между человеком и обществом, выделять проблему влияния сознания на среду; 2) Принцип единообразия человеческой природы, требовавший учета соответствия интересов и чувств, учета их единообразия на биологической основе в обход психологии; 3) Принцип консенсуса, обязывавший учитывать цельную совокупность частей, их взаимосогласованность при взаимодействии как частей, так и целого с частями; 4) Принцип эволюции, опирающийся на признание социального прогресса, движения к определенной цели на основе интеллектуального развития, морального совершенства. Социология, по К., должна опираться на следующие важнейшие принципы: эмпиризм, позитивизм и физикализм. По К., эмпиризм означает, что единственным источником истинной науки о мире является опыт. Позитивизм - что предметом его являются только факты, а не трансцендентальное бытие или мнимая сущность вещи. Физикализм - что самыми совершенными понятиями являются те, которые создала физика, и что к ним можно и нужно сводить все научное значение. В качестве предмета социологии К. определял законы наблюдаемых явлений, решительно выступал против поисков трансцендентных причин. Ставил задачу основывать достоверность социологических выводов на фактах и их связях, а не на философских интерпретациях смысла истории. Уделил особое внимание разработке законов развития семьи: поскольку социальные связи вытекают и концентрируются прежде всего в ней, К. считал, что именно семья, а не индивидуум образует ту простейшую целостность, сумма которых образует общество. По К., именно через семью личность связывается с производством, социальными группами, организациями. Изучение всех этих связей дает возможность познать сущность общества, его структуру и функции. Социология К. состояла из двух разделов: социальной статики и социальной динамики. Под социальной статикой К. понимал исследование ограниченного во времени ряда социальных явлений (семьи, касты, классов, социальных групп, организаций, государства, нации) в их взаимосвязи, обусловленности. Он подходил ко всем социальным явлениям с точки зрения общего понятия "общества", в котором видел функциональную систему, основанную на разделении труда. В структуре общества он выделял прежде всего семейную ассоциацию и политическое общество. В первом устойчивые системы связей опираются прежде всего на чувства солидарности и согласия, во втором - на классовые интересы, идеологические догмы, правовые нормы, юридические законы,

доминирующие в данном обществе. Социальная динамика, по К., должна изучать, что является движущей силой в развитии общества. Он считал, что такими силами являются экономические условия, географическая среда, природные условия, климат. Главной же силой развития общества являются взгляды, идеи, мышление, сознание людей. Одним словом, социальная динамика изучает законы последовательности, а социальная статика - законы существования. Первая должна доставить практической политике теорию прогресса, а вторая - теорию порядка. Для классификации наук он использовал критерий догматизма (одна наука вытекает из другой) и историзма (переход от одного этапа развития к другому). Поэтому социология оказалась последней в этом ряду: "математика, астрономия, физика, химия, биология, социология". Посвятив свою жизнь разработке системы социологических знаний, К. к концу своей жизни убедился, что самое совершенное изложение "системы наук" не способно ничего изменить в реальной жизни, ибо народ не состоит из одних ученых, да и сами ученые не могут прийти к единству. По К., стал необходим "второй теологический синтез" как духовная опора нового общества. К. создает "вторую социологию", изложив ее в книге "Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества" (1851- 1854), где признавалась великая организующая и воспитательная роль религии в современном обществе. Стремление переделать общество на основе социальных законов приобрело у К. религиозные формы, любовь к Богу он пытался заменить любовью к человечеству. Человечество К. именует "Великим Бытием", пространство - "Великой Сферой", землю - "Великим фетишем". Догматами новой веры должны были выступить позитивная философия и научные законы. Арон назвал "Великое Бытие" К. "наилучшим из всего, сделанного людьми": "стоит любить сущность Человечества в лице лучших и великих его представителей как его выражение и символ; это лучше страстной любви к экономическому и социальному порядку, доходящей до того, чтобы желать смерти тем, кто не верит в доктрину спасения... То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское - завтра, не американское - послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до которой следует возвыситься". Идеи К., согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность (в соответствии с правилами социологической науки), сыграли важную роль в становлении философского модернизма (см. Модернизм).

Г.П. Давидюк

КОНТЕКСТ (лат. contextus - соединение, тесная связь) - квазитекстовый феномен, порождаемый эффектом системности текста как экспрессивно-семантической целостности и состоящий в супераддитивности смысла и значения текста по отношению к смыслу и значению суммы составляющих его языковых единиц. К. структурирует веер возможных аспектов грамматического значения того или иного слова или предложения, посредством чего задается определенность смысла языковых выражений в пределах данного текста. Вне К. языковая единица теряет дополнительные значения, диктуемые общим смыслом текста, утрачивая ситуативную семантическую конкретность и эмоциональную нагруженность, и - "значит лишь то, что значит" (программная характеристика произведения искусства теоретиком раннего экспрессионизма Э.Кирхнером). В языкознании понятие "К." приближается по своему содержанию к понятию системного значения семантически

законченного текстового отрывка, обладающего свойством целостности; в математической логике общее понятие "К." дифференцируется на экстенсиональный К. (в рамках которого эквивалентность и взаимозаменяемость выражений устанавливается по признаку объема) и интенсиональный (где логическая взаимозаменяемость определяется по критерию содержания). Центральный статус понятие "К." обретает в постструктурализме и постмодернизме. Трактовка текста как принципиально децентрированного (см. Ацентризм) и интерпретация его структуры, подвижно организованной в качестве ризомы (см.), создают возможность его вариативных деконструкций (см.), порождающих фундаментальную плюральность гипотетически бесконечного числа К. Конституирование бытия текста в качестве нарратива (см. Нарратив) превращает эту возможность в действительность в процедуре "означивания" (см.). Сопряженность семантики текста не с его объективными характеристиками, не с объективным по отношению к читателю субъективным миром Автора, но с самим читателем (см. "Смерть Автора") предельно расширяет само понятие К., включая в него аксиологические системы отсчета читателя, его культурный опыт (воспринятые культурные коды) и фиксируемые в симулякрах (см. Симулякр) предельно индивидуализированные субъективно-личностные смыслы.

М.А. Можейко

КОНФИГУРИРОВАНИЕ (лат. configuratio - взаимное расположение) - особый логико-методологический прием, мыслительная техника синтезирования разнопредметных знаний, различных представлений об одном и том же объекте. Принципы К. разрабатывались в Московском методологическом кружке (ММК) в связи с проблематикой полипредметного синтеза знаний. Методологами ММК было обращено внимание на то, что вторая половина 20 в. характеризуется выдвижением комплексных, междисциплинарных проблем в различных сферах деятельности. Решение этих проблем связано с необходимостью осуществления теоретического синтеза знаний, выработанных в различных научных предметностях. В этой связи в 20 в. выдвигаются и реализуются многочисленные проекты комплексных дисциплин (кибернетика, эргономика, синергетика, менеджмент и др.), кроме того, таковыми себя осознают и некоторые традиционные дисциплины, например, педагогика. Вместе с тем, отсутствие общих логических и методологических принципов теоретического синтеза знаний, переноса знаний из одной предметной области в другую создает разрыв в социокультурной ситуации, порождает реальные теоретические и практические затруднения в решении социокультурных проблем. Как средство преодоления этого разрыва и возникли принципы К. К. предполагает построение специальной структурной модели - конфигуратора. С помощью него многопредметное знание снимается в едином теоретическом представлении некоторого сложного, системного объекта. Конфигуратор служит идеальным изображением структуры объекта, объясняет и обосновывает существующие знания, показывает, проекциями каких сторон объекта они являются. Впервые конфигураторы, как особый класс моделей, выделил В.А.Лефевр. Пусть имеется несколько различных системных представлений одного объекта, причем элементы, на которые расчленяется целое, принципиально разные в различных системных представлениях. Объект как бы проецируется на несколько экранов. Каждый экран задает собственное членение на элементы, порождая тем самым определенную структуру объекта. Экраны связаны друг с другом так, что исследователь имеет

возможность соотносить различные картины, минуя сам объект. Подобное устройство, синтезирующее различные системные представления, Лефевр и назвал "конфигуратором". Простой пример конфигуратора - система декартовых координат в геометрии. Соотнесение знаний из различных предметных областей друг с другом не может осуществляться в плоскости самих же знаний, а предполагает их противопоставление объекту. Соотнесение знаний становится возможным только через построение своего рода онтологии, репрезентирующей действительность объекта как такового (несмотря на то, что статус онтологии может быть приписан одному из частных знаний, существенным является само функциональное и интерпретационное различие знания, относимого к объекту, и онтологии, выступающей в функции изображения объекта как такового). В процессе синтеза знаний роль такой вспомогательной "онтологии" выполняет конфигуратор. В целом работа с конфигуратором предполагает два типа мыслительных движений: 1) от существующих знаний и теоретических схем к конфигуратору в целях определения структуры объекта; 2) от конфигуратора к синтезируемым знаниям и теоретическим схемам в целях их обоснования и интерпретации как проекций, полученных в определенном ракурсе рассмотрения объекта. Осуществление К. требует особой надпредметной организации мышления, которая осознавалась в ММК как специфически методологическая. К. приводит к такому преобразованию теоретических схем и знаний, что их синтез становится возможным. После осуществления синтеза конфигуратор может элиминироваться в структуре теории, но чаще сохраняется в качестве базовой модели и становится основой новой дисциплины.

А.Ю. Бабайцев

КОНФУЦИЙ (Кун-цзы) (551-479 до н.э.) - китайский философ, создатель одной из первых зрелых философских концепций и родоначальник конфуцианства - идейного течения, просуществовавшего более двух тысячелетий. Учение К. было ответом на кризис традиционной идеологии, центральной темой которой были отношения правителя-"вана" и Неба как источника благодати - магической силы "дэ", благодаря которой "ван" ("Сын Неба") упорядочивал "Поднебесную" (общество). У К. "дэ" перестает быть прерогативой правителя - каждый человек ответствен за положение дел в Поднебесной и способен на него повлиять; при этом "дэ" в трактовке К. этизируется и означает "достоинство", "добродетель". Признавая за Небом роль верховного начала, К. в качестве практически действенного мерила земных дел указывает путь-"дао", следование которому и обеспечивает накопление человеком "дэ". В отличие от Лао-цзы, трактовавшего "дао" как вселенский принцип, К. понимает его как человеческое "дао" - истинный принцип человеческих деяний. Эталоном человека, идущего по пути-дао, К. считает "цзюнь-цзы" ("благородного мужа"), описание которого находится в центре внимания философа. К числу основных качеств "цзюнь-цзы" относятся "жэнь" - гуманность, "и" - справедливость, "чжи" - знание и "ли" - ритуал. "Жэнь" означает выстраивание отношений между людьми в обществе в духе солидарности, аналогичной родственной близости членов семьи. Смысл и заключается в исполнении людьми взаимных обязанностей в соответствии с "чином" каждого" - старших и младших, господ и слуг. Утверждение справедливости в Поднебесной предполагает "исправление имен": правитель должен быть правителем (вести себя как правитель), подданный - подданным и т.п. "Чжи" у К. вовсе не означает праздного многознания, это - знание того, что должно

делать и как это сделать. Наконец принцип "ли" означает следование правилам благопристойности, вносящим в каждое действие человека меру и упорядоченность. Правильное поведение предполагает постоянный самоконтроль и самообуздание, подчинение культурной норме, без которых невозможна устойчивая социальность. Строго следуя правилам "ли", "благородный муж", по К., поддерживает "вэнь" - стандарт цивилизованности, созданный совершенными мудрецами-правителями древности. Учение К. проникнуто духом сохранения традиций: "Я подражаю старине, а не сочиняю". Показательно, что, по преданию, К. редактировал древнейшие канонические тексты в китайской культуре - "Шу цзин" и "Ши цзин", а также написал комментарий к "И цзин". Найденное сочетание традиционализма с имеперативом личной ответственности каждого за состояние дел в Поднебесной в исторической перспективе обнаружило свою исключительную продуктивность. Уже при империи Хань (2 в. до н.э. - 3 в. н.э.) конфуцианство превратилось в государственную идеологию и впоследствии фактически стало основой специфически-китайского образа жизни, во многом сформировав уникальный облик китайской цивилизации.

В.Н. Фурс

КОНЦЕПТ (лат. conceptus - понятие) - содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. Карнап поместил К. между языковыми высказываниями и соответствующими им денотатами. В научном знании определенным образом упорядоченный и иерархизированный минимум К. образует концептуальную схему, а нахождение требуемых К. и установление их связи между собой образует суть концептуализации. К. функционируют внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимания-объяснения. Каждый К. занимает свое четко обозначенное и обоснованное место на том или ином уровне концептуальной схемы. К. одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. К. в рамках одной концептуальной схемы не обязательно должны непосредственно соотноситься между собой (но обязательно в рамках целостности, в которую они входят). К. редко непосредственно соотносятся с соответствующей данной схеме предметной областью. Скорее наоборот, они есть средства, организующие в своей некоторой целостности способы видения ("задания", конструирования, конституирования) реальности. В этом смысле они обладают определенной онтологической "наполненностью", что отличает их от конструктов, представляющих собой чисто познавательные инструменты, позволяющие переходить от одного уровня теоретической работы к другому (со сменой языков описания), и в этом своем качестве могущие не иметь никакого онтологического "наполнения". Через схемы концептуализации и операционализации К. подлежат в науке "развертке" в систему конструктов, обеспечивающих (в идеале) их "выведение" на эмпирический уровень исследования. Собственное же обоснование К. получают в более широких по отношению к ним метауровневых знаниевых системах, презентируя их тем самым в рамках конкретной теории. В посткласической методологии науки К. стали рассматриваться не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научного знания (жестче - научной теории), но как системообразующие элементы концепций как особых форм организации дисциплинарного (научного, теологического, философского) знания вообще. В этом контексте в качестве своеобразного "генератора" продуцирования К. стала трактоваться философия. Это

представление было радикализировано в постструктуралистской философии, в частности в номадологии Делеза и Гваттари, в которой К. вообще перестает трактоваться как вспомогательный инструмент познания и приобретает статус "начала философии". Таким образом, философия не столько определяется посредством К., сколько именно состоит "в творчестве К.", что намечает ее различие с наукой, не имеющей собственных К. и ведающей лишь "проспектами" и "функтивами", а также с искусством, производящим "перцепты" и "аффекты". Философия как творчество К. не может редуцироваться ни 1) к созерцанию (так как созерцания производны по отношению к творчеству К.), ни 2) к рефлексии, которая присуща не только философии, ни 3) к коммуникации (так как последняя производит только консенсус, а не К.). Созерцание, рефлексия, коммуникация - суть машины, образующие универсалии в различных дисциплинах. К. характеризуются рядом свойств: (1) Сотворенность К. Он творится философом и несет его авторскую подпись (аристотелевская субстанция, декартовское cogito, кантовское a priori и т.д.). К. соотносятся с персонажами и воплощаются в них (Сократ как К.-персонаж для платонизма, ницшеанские Заратустра и Дионис и т.д.). (2) К. тотализирует свои элементы, но в то же время представляет собой "фрагментную множественность составляющих", каждая из которых может рассматриваться как самостоятельный К., имеющий свою историю. К., таким образом, обладает эндоконсистенцией - целостной неразличимостью гетерогенных составляющих, и экзоконсистенцией - соотнесенностью с другими К., располагающимися в одном плане с ним в "зонах соседства". Это требует "наведения мостов", соотнесения К. друг с другом. (3) Соотнесенность К. с проблемой или пересечением множества проблем, на которые он призван отвечать, и где он в своем становлении, собственно, и соотносится с другими К. (4) Процессуальность. К. есть упорядочение, распределение (но не иерархическое) его составляющих "по зонам соседства", в которых они становятся неразличимыми. К. - "абсолютная поверхность или объем", где его составляющие выступают как "интенсивные ординаты", а сам К. "пробегает" эти составляющие "с бесконечной скоростью" в "недистантном порядке". К., таким образом, - это точка пересечения ("совпадения", "скопления", "сгущения") своих составляющих. Он не редуцируется к ним, но постоянно, без дистанции, соприсутствует в своих составляющих и снова и снова их пробегает. (5). К. нетелесен и недискурсивен, хотя он и осуществляется в телах, он не тождественен им. К. есть чистое сингулярное и автореферентное Событие ("а не сущность или вещь"), которое не имеет пространственно-временных координат, но только свои "интенсивные ординаты" - составляющие как свои единственно возможные объекты. К., "будучи творим, одновременно полагает себя и свой объект", но не выстраивает по отношению к нему (в отличие от науки) ряда пропозиций. К. располагаются в "до-философском" "плане имманенции", который представляет собой некий "образ мысли" (мысль мысли, мысль о мысли), "горизонт событий", "резервуар" для К., некую "пустыню", по которой кочуют "племена-К.". План имманенции изначально ризоморфен, вмещает в себя все, он есть некая Всецелостность. Движения К. в плане имманенции образуют его "переменную кривизну" и складки. В то время как план имманенции "воссоздает хаос" и его элементы суть "диаграмматические" черты этого хаоса, его абсолютные "направления" и "интуиции", составляющие К., суть интенсивные черты хаоса и его измерения. В этом смысле задача философии, которую она решает посредством К., - "придать (хаосу) консистенцию, ничего не потеряв из (его) бесконечности". План имманенции "окружают иллюзии": 1) "иллюзия трансцендентности", когда в имманентности находится место для трансцендентности (К. в этом случае становятся Фигурами); 2) "иллюзия универсалий", когда имманентность становится имманентной чему-либо: "Объекту созерцания", "Субъекту рефлексии" или "Другому как субъекту коммуникации" (тогда К. смешивается с планом и редуцируются к

универсалиям, которые на самом деле ничего не объясняют, но сами нуждаются в объяснении); 3) "иллюзия вечности", когда "забывают, что К. должны быть сотворены"; 4) "иллюзия дискурсивности", когда смешивают К. с пропозициями и, как следствие, философию и науку, ставящую своей целью ограничение хаоса, его определение. Таким образом, К. располагается в плане имманенции и понимается как "неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью". (См. также Номадология.)

В.Л. Абушенко, Н.Л. Кацук

КОНЦЕПТУАЛИЗМ (лат. conceptus - понятие) - умеренное направление средневековой традиции номинализма, занимающее в вопросе об универсалиях позицию трактовки последних в качестве содержащихся в человеческом сознании имен (nomina) соответствующих объектов, однако предусматривающее при этом наличие реально существующих общих признаков единичных предметов в качестве основания для объединения их в класс, фиксируемый в общем понятии (conceptus). Фундирующие К. идеи впервые были высказаны еще в рамках стоицизма; в качестве особого направления философской мысли К. конституируется в контексте такой ветви средневековой философии, как схоластика: основоположник - Петр Абеляр; наиболее последовательный представитель - Иоанн Солсберийский. К. Абеляра оформляется под воздействием взглядов двух его учителей - Росцелина и Гийома из Шампо, т.е. наиболее радикальных выразителей позиций номинализма и - соответственно - реализма. Преодолевая крайности последних, Петр Абеляр полагает невозможным считать универсалии ни субстанциальными сущностями вещей (ибо в этом случае необходимо было бы выводить альтернативные акциденции из единой субстанции: например, телесность и духовность из сущности человека), ни только звучанием голоса, flatus vocis (ибо даже имена представляют собой не просто звук, vox, но семантически наполненное слово - sermo). Таким образом, универсалии не воплощены в вещь субстанциально, но в последней присутствуют признаки, выражающие не только истинную сущность вещи, но и частные ее проявления, - именно эти признаки позволяют отнести вещь к тому или иному множеству, выражаемому универсалией как именем. По Петру Абеляру, универсалия как общее понятие есть результат деятельности человеческого ума, обобщающего реальные свойства (признаки) вещей, характеризуемых одним и тем же "состоянием" (status), и при анализе процесса возникновения универсалий Петр Абеляр делает акцент на чувственном опыте, не выделяя его, однако, из общесинкретической познавательной процедуры в качестве самостоятельного этапа или - тем более - акта: непосредственно в сенсорном процессе ум отвлекается от сугубо индивидуальных и неповторяемых свойств объекта, адсорбируя интегральные признаки, позволяющие объединять вещи в тот или иной status. Иначе говоря, универсалии оформляются в чувственном опыте посредством абстрагирования. В отличие от Петра Абеляра, Иоанн Солсберийский, чьи взгляды оформились во многом под воздействием Цицерона и античного скептицизма, проанализировав все представленные в схоластике варианты решения проблемы универсалий, высказывает мнение о ней как об основополагающей для философии, а потому не имеющей финального решения. Полагая модель К. наиболее приемлемым вариантом ее интерпретации, Иоанн Солсберийский придерживался именно ее, не считая, однако, вопрос закрытым и допуская возможность

плюрализма иных его решений. Предполагая наличие трех источников достоверного знания (чувства, разум и вера), он дифференцирует в рамках К. предложенный Петром Абеляром когнитивный синкретизм, фиксируя не только специфические познавательные функции как чувственно-опытного, так и рационально-логического ("диалектического") познания, но и необходимую взаимодополняемость эмпирических и рационально-теоретических источников знания: "если диалектика облегчает изучение других наук, то, оставшись наедине с собой, она становится бессильной и бесплодной. Ибо если нужно оплодотворить душу для того, чтобы принести плоды философии, она должна зачать извне". Этот значимый для разворачивания гносеологической проблематики импульс дифференциации сохраняется и в философии Нового времени. К. не только был развит новоевропейской философией (Локк, Гельвеций, Кондильяк), но и послужил также основой становления гносеологической программы синтеза уже концептуально конституировавшихся эмпиризма и рационализма, предусматривающей сенсорный способ получения исходных данных опыта и их последующую комбинаторику и обобщение рациональным путем. Таким образом, универсалии являются в контексте данной парадигмы результатом деятельности "разума, который из наблюдаемого между вещами сходства делает предпосылку к образованию отвлеченных общих идей и устанавливает их в уме вместе с относящимися к ним именами" (Локк). В этой проекции К. может быть оценен не только как умеренный вариант номинализма, но и как парадигмальная установка, объективно задающая перспективу снятия альтернативы реализм - номинализм, задавая более конструктивный синтетический метод решения проблемы общих понятий. (См. также Универсалии, Номинализм.)

М.А. Можейко

КОНЦЕПЦИЯ (лат. conceptio - понимание, единый замысел, ведущая мысль) - система взглядов, выражающая определенный способ видения ("точку зрения"), понимания, трактовки каких-либо предметов, явлений, процессов и презентирующая ведущую идею или (и) конструктивный принцип, реализующие определенный замысел в той или иной теоретической знаниевой практике. К. - базовый способ оформления, организации и развертывания дисциплинарного знания, объединяющий в этом отношении науку, теологию и философию как основные дисциплины, сложившиеся в европейской культурной традиции. Концептуальный аспект теоретического знания выражает прежде всего парадигмальное "сечение" последнего, задает его топику и риторику, т.е. определяет релевантные области применения и способы выражения конституируемых на основе развертывания "порождающей" идеи систем понятий (базовых концептов). К. исходит из установок на фиксацию предельных для какой-либо области ("фрагмента" действительности) значений и реализацию максимально широкого "мировидения" (на основе "отнесения" к ценностному основанию познания). Она имеет, как правило, ярко выраженное личностное начало, означена фигурой основателя (или основателей, которые не обязательно являются реальными историческими персоналиями, так как в качестве таковых могут выступать мифические персонажи и культурные герои, трансцендентное божественное начало и т.д.), единственно знающего (знающих) исходный замысел. К. вводит в дисциплинарные дискурсы необязательно эксплицируемые в них онтологические, гносеологические, методологические и (особенно) эпистемологические допущения (способ дисциплинарного видения и

доступные внутри него горизонты познания), без которых невозможна последующая более детальная проработка ("раскрутка") презентируемой идеи. Кроме того, она "онтологизирует" и "маскирует" внутри исходной (базисной) теоретической структуры компоненты личностного знания, нерационализируемые, но необходимые внутри нее представления, "стыкуя" между собой различные по языковому оформлению и генезису (происхождению) компоненты, вводя с этой целью ряд дисциплинарных метафор. Таким образом, К. прежде всего вводят в теоретические дискурсы дисциплин их исходные принципы и предпосылки ("абсолютные предпосылки", согласно Коллингвуду), определяющие базисные понятия-концепты и схемы рассуждений, формируя "фундаментальные вопросы" ("идеи"), в соотнесении с которыми получают свое значение и обоснование выстраиваемые внутри этих дискурсов специальные утверждения. Коллингвуд считал, что изменение концептуальных оснований (изменение интеллектуальной традиции у Тулмина) - наиболее радикальное из всех, которые может испытывать человек, так как оно ведет к отказу от обоснованных ранее убеждений и стандартов мышления и действия, к смене исходных концептов-понятий, обеспечивающих целостное восприятие мира. К., являясь формой выражения дисциплинарности, по-разному специфицируются в философии, теологии и науке. Наиболее адекватной собственно концептуальной форме является философия, которую можно трактовать как дисциплинарность по порождению и обоснованию К. (в которых культура (само)описывает себя), "производству" базовых концептов культуры, определяя "концептуальные возможности" последней. Дисциплинарная концептуальность философии принципиально разомкнута в гиперпространство. В этом отношении теология принципиально "замыкает" свои горизонты через механизмы догматизации, соответственно - свои догматы. Сам термин "К." заменяется здесь, как правило, близким ему термином "доктрина" (лат. docere - учить, doctrina - учение, например, доктрина грехопадения), но несущим подчеркнуто христианские коннотации и подчеркивающим элемент разъяснения сути вероучения: в частности, новообращенным, когда она может приобретать форму катехизиса - поучения, аналог которому можно найти в большинстве развитых вероучений, например, "тора" ("указание", "наставление") в иудаизме. Тем самым, будучи содержательно релевантной К., доктрина в смысловом отношении делает акцент на "непреложности", "конечности" оснований-предпосылок, не подлежащих релятивизации (что периодически происходит в философских К.). В свою очередь, акцент "научения" имплицитно присутствует и в понятии К. как таковой. Этот ее аспект эксплицируется, когда понятие доктрины переносят за рамки теологии и религии, в частности в область идеологических и политологических дискурсов (например, коммунистическая доктрина), чтобы специально подчеркнуть элемент "догматики" в К. (отсюда производные понятия - "доктринер", "доктринерство"). В классических дисциплинарных дискурсах была сильна тенденция к отождествлению понятия "К." с понятием "теория". Иногда им обозначали "неполную", "нестрогую" и т.д. теорию именно для того, чтобы подчеркнуть ее "неполноту", "нестрогость" и т.д. В неклассической науке понятие К. стали, как правило, редуцировать к фундаментальной теоретической (концептуальной) схеме (включающей в себя исходные принципы, универсальные для данной теории законы, основные смыслообразующие категории и понятия), или (и) к идеализированной (концептуальной) схеме (модели, объекту) описываемой области (вводящей, как правило, структурно-организационный срез предметного поля, на которое проецируются интерпретации всех утверждений теории). Таким образом, К. редуцируется к предварительной теоретической организации "материала" внутри научной теории, которая в своей полной "развертке" выступает как ее реализация (в том числе "переводящая" исходные базовые концепты в конструкты). Однако в

науке К. способна быть и самостоятельной формой организации знания, особенно в социогуманитарном знании (например, диспозиционная концепция личности или концепция социального обмена в социологии), "замещающей" собой теорию. Акцент на концептуальности в научном знании имплицитно актуализировал социокультурную и ценностно-нормативную составляющую в нем, смещал фокус с "когнитивного", "логического", "внутрисистемного" в теории на "праксеологическое", "семантическое", на ее "открывание" вовне, что актуализировало проблематику социокультурной исторической обусловленности научного знания в целом. Эксплицитно это было осознано в постклассической методологии науки и в социологии знания (К. и (или) концепты: "личностное знание" и "научное сообщество" Полани, "тематический анализ науки" Холтона, "исследовательская программа" Лака-тоса, "сильная программа" Д.Блура, "парадигма" и "дисциплинарная матрица" Куна, "междисциплинарное единство" А.Койре, "дисциплинарный анализ" и "интеллектуальная экология" Тулмина и др.). В целом постклассическая методология сильно поколебала и представления о теории как высшей форме организации и структурации научного знания, и представления о возможности преодоления его "гипотетической природы", реабилитировав тем самым и К. как самостоятельную форму знания. В методологии социогуманитарного знания наблюдались даже попытки обоснования принципиально концептуальной природы последнего. Под влиянием постструктуралистских и постмодернистских дискурсов (особенно концепта "ризомы") в последнее время сложилась традиция употребления вместо термина "теория" термина "паттерн", близкого по содержательным и смысловым характеристикам к понятию К. (англ. pattern от лат. patronus - модель, образец для подражания, шаблон, стиль, узор, выкройка) и трактуемого как коннатативного к концептам "прозрение", "базовая интуиция", "умозрительное видение", что в любом случае подчеркивает два аспекта: 1) "моментальность" "схватывания"; 2) его "целостность". В этом отношении понятие паттерна восходит еще к методологическим анализам Коллингвуда (развитым затем с иных оснований в постпозитивизме), обосновывавшего невозможность полностью рационалистически простроенного перехода от одних "абсолютных предпосылок" (видений) к другим, что требовало бы введения представления о "суперабсолютной предпосылке". В этом же ключе применительно к паттернам говорят о том, что: 1) паттерн можно конструктивно критиковать только из другого паттерна, в чем большое значение имеет борьба научных сообществ за доминирование; 2) паттерн не столько обосновывают, сколько "накладывают" на "материал", на "предметное поле"; 3) паттерн скорее даже не "выбирают" по каким-либо рационализируемым основаниям, а "предпочитают"; 4) паттерн "провоцирует" замену дискурса "истины" на дискурс "аутентичности", легитимируя себя через ритуализацию и канонизацию базовых исходных культурных ценностей, а тем самым "выводя себя" за сферу действия принципа фальсификации (в силу "несоизмеримости" паттернов). Паттерны, "гнездясь в сознании", в культуре обеспечивают устойчивость, повторяемость, фиксируемость "естественной конфигурации" (проступающей за слоем феноменального) и "семантизации" (различения смысловых единиц), обеспечивающих видение мира. Тем самым в постмодернистской перспективе снимаются перегородки между различными дисциплинарно-концептуальными дискурсами, более того, между практиками (дисциплинами) тела и знания. В этом отношении интересен и феномен возникшего еще в авангардистских практиках концептуального искусства, перенесшего в область художественного творчества изначально чуждую искусству форму концептуальности и снявшего его оппозиционность "телу" и "жизненным практикам (боди-арт, перформанс). В концептуальном искусстве художественное произведение (текст) стало пониматься как способ демонстрации понятий-концептов, употребляемых в дисциплинарных

познавательных практиках. (См. также Дисциплинарность, Концепт.)

В.Л. Абушенко

КОРЕНЬ - постмодернистская метафора, фиксирующая характерную для классической метафизики презумпцию аксиологически окрашенного восприятия глубины как символа местопребывания сущности и истока явления, в ней "укорененного", что связано с трактовкой познания как проникновения - сквозь поверхностно-явленческую сторону бытия - к его глубинной ноуменальной сущности (см. Метафизика). Введена в философский оборот постмодернизма Делезом и Гваттари в работе "Ризома". Так, по формулировке Делеза и Гваттари, в рамках классической культуры "образом мира является дерево /см. Дерево - М.М./", а образом самого дерева - К.: "корень - образ мира-дерева". Так, в неоплатонизме - истоке европейской метафизики - внечувственное "начало" мирового процесса фиксируется именно в смыслообразе К.: если мировой процесс Плотин уподобляет "жизни огромного древа, обнимающего собою все", то начало эманационных потоков "пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне". Согласно Плотину, этот К. бытия, "с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия" (см. Метафизика). По оценке Делеза и Гваттари, метафора К. оказывается сквозной для эволюции европейской культуры - в хронологическом диапазоне от античности до 20 в.: "вся древовидная культура покоится на них /корнях и корешках - М.М./, от биологии до лингвистики", - "даже такая "передовая" дисциплина, как лингвистика, оберегает фундаментальный образ дерева-корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии (Хомски и синтагматическое дерево, начинающееся в некой точке S и затем развивающееся дихотомически)". В контексте постмодернистской парадигмы идея К. подвергается последовательной и радикальной деструкции - по следующим критериям: 1). Прежде всего, постмодернистский отказ от идеи К. - это отказ от идеи глубины - как в специально метафизическом, так и в пространственно-топологическом отношениях. Так, во-первых, в контексте "постметафизического мышления", фундированного презумпцией отказа от поиска внефеноменальной (субстанциальной, трансцендентной и т.п.) сущности (основания) бытия, метафора К. выступает для постмодернизма символом именно такого поиска, стремления проникнуть "вглубь" явления, имплицитно предполагающего наличие "за ним" ("в глубине его") его ноуменальной разгадки: по формулировке Фуко, "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути" (см. Постметафизическое мышление). Когнитивные процедуры обретают в этом контексте принципиально новое философское истолкование: если в рамках классической философии гносеологический процесс понимался как реконструкция имманентного (глубинного) и неочевидного (без проникновения в эту глубину) Логоса ("латентного смысла" у Деррида) того или иного процесса (как, впрочем, и мира в целом), то постмодернистская гносеология ставит под сомнение саму презумпцию смысла бытия: в семантическом диапазоне от тезиса "мир смысла имеет проблематический статус" у Делеза - до тезиса о "бессмысленности Бытия" у Кристевой (см. Логоцентризм). Во-вторых, одной из важнейших презумпций постмодернизма (прежде всего, в контексте его номадологического проекта) является презумпция отказа от классической топографии пространства, фундированной аксиологически

акцентированной идеей глубины (см. Номадология, Поверхность). Место метафоры К. занимает в постмодернистском ментальном пространстве метафора "клубня", организованного принципиально иначе, нежели корневая структура, предполагающая глубинные проекции своей организации: "в ризоме нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре... в корне. Только линии", причем линии перманентно динамические ("линии ускользания"), организованные как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предмета: "множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции (решетка) - это поверхность любого множества" - "незамкнутые кольца" (Делез, Гваттари). Таким образом, идея глубины замещается в рамках "постмодернистской чувствительности" идей плоскости, а плоскостная динамика интерпретируется как "складывание" (см. Постмодернистская чувствительность, Плоскость, Складка, Складывание, Плато). 2). Семантика К. теснейшим образом сопрягается постмодернистской философией с семантикой "стержня" как "генетической оси", репрезентирующей собой наличие генетического истока того или иного явления. Согласно постмодернистской оценке, философская позиция, фундированная подобной идеей, неизбежно приходит к пониманию истины как открывающейся в реконструкции того генетического начала постигаемого явления, которое не только является первопричиной (источником) самого факта его бытия (происхождения), но и выступает в качестве детерминанты, обусловливающей единство всего процесса его эволюции. В противоположность этому постмодернизм резко выступает против подобного генетизма: по формулировке Делеза и Гваттари, "генетическая ось - как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении - преобразовательном и субъективном". Соответственно этому, в эпистемологическом плане "понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает означающее; то же самое относится и к единству-стержню" (Делез, Гваттари). 3). Согласно постмодернистской оценке, метафора К. репрезентирует в себе также такую фундаментальную интенцию классического стиля мышления, как интенция на поиск универсализма бытия (единства исследуемых сред): "о генетической оси или о глубинной структуре /корне - М.М./ мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами кальки, воспроизводимой до бесконечности. Подобная интенция непосредственно связана с идеалом номотетизма, аксиологически педалированным в культуре сциентистской ориентации: в оценке Делеза и Гваттари, классическая мысль в принципе "никогда не знала множественности: ей нужно прочное коренное /выделено мною - М.М./ единство". По наблюдению Делеза и Гваттари, "даже Книга как... реальность оказывается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее... Книга как духовная реальность в образе Дерева и Корня вновь подтверждает закон Единого". В противоположность этому постмодернистский стиль мышления программно идиографичен: любое явление рассматривается в качестве "события" - принципиально неповторимого и уникального, или "сингулярности" - принципиально индивидуальной и единичной (см. Идиографизм). Соответственно этому, фундаментальной презумпцией мироистолкования выступает для постмодернизма презумпция когнитивного достижения множественности: как писали Делез и Гваттари, "поистине, мало сказать "Да здравствует множественное", ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений не будет достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь

на уровне тех качеств, которыми оно располагает, по-прежнему п-1 (единица является частью множества, будучи всегда вычитаемой из него). Вычесть единственное из множества, чтобы его установить; писать в п-1. Такая система может быть названа ризомой. Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризомы - это луковицы, клубни" (см. Ризома). 4). Важнейшим аспектом постмодернистской критики идеи К. является его сопряженность с феноменом дуального ветвления, конституирующего бинарные оппозиции. По оценке Делеза и Гваттари, конституируемое классическим мышлением "Единство", по определению, всегда "способно раздвоиться согласно духовному порядку": "единство-стержень... устанавливает совокупность двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте". Идея бина-ризма оценена постмодернизмом как фундаментальная для классической культуры в целом, в рамках которой мы нигде и никогда "не выходим за рамки... репрезентативной модели дерева, или корня - стержневого или мочковатого (например, "дерево" Хомского, связанное с базовой последовательностью и репрезентирующее процесс своего становления согласно бинарной логике)" (Делез, Гваттари). Европейская ориентация на триаду, в сущности, отнюдь не меняет этого обстоятельства: по оценке Делеза и Гваттари, "что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному и т.д., но только при условии прочного коренного единства - стержня, который поддерживает вторичные корни /выделено мною - М.М./. Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень не многим более множественен, чем дихотомический. Один развивается в объекте - другой в субъекте". Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает "закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется. Бинарная логика - это духовная реальность дерева-корня". Классическим примером воплощения этой характерной для европейского менталитета бинаризма является, по оценке Делеза и Гваттари, "лингвистическое дерево" Хомского, которое "начинается в точке S и развивается дихотомически /выделено мною - М.М./" - и в этом отношении "грамматическая правильность Хомского - категориальный символ S, который подчинил себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем - синтаксическим маркером". Даже, на первый взгляд, альтернативная модель организации - "система-корешок, или мочковатый корень", также конституированный в культуре западного образца, - не выводит западный стиль мышления за пределы очерченной бинаризмом логики: по оценке Делеза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели "главный корень недоразвит или разрушен почти до основания", тем не менее, "на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются", - "иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплиментарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте". Что же касается автохтонной постмодернистской позиции, по этому вопросу, то она может быть определена как последовательный и радикальный отказ от самой идеи бинарной оппозиции как таковой (см. Бинаризм, Хора). Ни бинарное ветвление стрежневого К., ни двойное "скрещивание корней" мочковатого "корешка" не выступают более образцом для философского моделирования процессуальности: согласно постмодернистской позиции, "когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью - как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они разоблачают древовидные псевдомножества. Нет ни единства, которое следует за

стержнем в объекте, ни того, что делится внутри субъекта /выделено мною - М.М./". На этой основе постмодернистская номадология конституирует принципиально новый (атрибутивно гетерогенный) тип целостности, каковой "является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей": "любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой. В отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом" (Делез, Гваттари). (В этом контексте Делез и Гваттари отмечают "мудрость растений: даже если сами они корневые, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому - с ветром, с животным, с человеком... "Хмель как триумфальный прорыв растения в нас"...".) 5). Названные выше параметры отказа постмодернистской философии от презумпции К. могут быть рассмотрены с точки зрения своего глубинного (и пишущий о постмодернизме не свободен от идеи глубины!) семантически единства, фундированного исходным парадигмальным отказом постмодернизма от идеи линейности. Согласно постмодернистскому видению ситуации, в метафоре К. (стержня) фиксируется именно линейный характер протекания процессов, характеризующихся однозначностью эволюционных трендов. Линейность является атрибутивным параметром западного стиля мышления, характерного для западной культуры построения текстов и т.п. (см. Сюжет). По оценке Делеза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма: "слова Джойса, собственно говоря, "со множественными корнями", не нарушают действительно линеарное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линеарное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным". Между тем, постмодернизм конституирует себя как ориентированный на принципиально нелинейное описание процессуальности (см. Нелинейных динамик теория). И постулируемый в рамках этой парадигмальной установки отказ от линейного видения процессов формулируется постмодернизмом - устами Делеза и Гваттари - следующим образом: "создавайте ризому, а не корни!.. Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки!.. Не лелейте в себе Генерала. Таким образом, отказ от идеологии К. мыслится постмодернистской философией как важнейший момент становления постнеклассического мышления: "никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна", - "мы не должны больше думать... о корнях или о корешках, с нас довольно... Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме подземных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы". (См. также Дерево.)

М.А. Можейко

КОРН (Korn) Алехандро (1860-1936) - аргентинский философ, писатель, врач-психиатр. Провозгласил программу преодоления "автохтонного" (К. называл его "романтическим") аргентинского позитивизма (от которого не свободна его дипломная работа) с неокантианских и неофихтеанских, этически ориентированных позиций. В творчестве К. нашли отражение мотивы, почерпнутые им в концепциях Бергсона, Дильтея, Ортеги-и-Гассета, Шелера, Гуссерля, неокантианства Баденской школы, Кроче, Шопенгауэра. К. был знатоком всей традиции трансцендентальной философии, начиная с Канта, и осознанно проводил линию на синтез всех результатов современной ему европейской мысли. Испытал он воздействие и импульсов философии Маркса, правда, переистолкованного в неомарксистском

ключе как философа практики: по К., "когда мы с Марксом - плохо, когда против Маркса - хуже". Основное требование его "философского обновления" - возвращение личности в философию и восстановление ее попранных прав на независимость мышления и (внешнюю) индетерминированность поведения. К. предложил свою версию "философии свободы", понимая при этом философию как аксиологию (иначе определял свою позицию как "новый идеализм", иная версия которого разработана в это же время Родо). Потомок немецких эмигрантов - К. отмечал, что когда он мыслит - он немец, но действует и чувствует он, как аргентинец. В 1883 закончил медицинский факультет Университета Буэнос-Айреса (тема диплома: "Сумасшествие и преступление"). Параллельно практиковал как врач-психиатр и преподавал анатомию в Национальном колледже (колехио). С 1906 начал читать курс истории философии на факультете философии и литературы Университета Буэнос-Айреса. В ходе начавшегося в Аргентине движения за университетскую реформу избирается в 1918 деканом философского факультета. В 1920 опубликовал в журнале "Verbum" программное эссе "Творческая свобода" (окончательная редакция - 1922; первое изложение его философской позиции - эссе "Incipit vita nova" - было опубликовано в 1918). В 1930 в знак протеста против военного переворота в стране вступил в Социалистическую партию Аргентины, вынужден был уйти из университета. Участвовал в издании журнала "Valoraciones". В 1929 создал Кантовское общество. Пользовался репутацией "кристально честного человека". Его основные работы: очерки "Гносеологическая схема" (1924) и "Концепция науки" (1926); "Аксиология" (1930, вместе с эссе "Творческая свобода" содержит квинтэссенцию философии К.); "Философские заметки" (1935); "Аргентинская мысль" (1936); "Философские влияния на национальную эволюцию (1912-1919)" (1936) и др. Отправная позиция К. - "романтический" аргентинский позитивизм, который вписывался для него в универсальную методологию науки европейской философии: "...Позитивизм не является искусственным созданием его главных представителей... он порожден всеобщей духовной позицией Запада, возникшей и распространившейся в одинаковых исторических условиях". Однако уже в своей дипломной работе К. выступил против упрощенных представлений позитивизма о личности. Отсюда интенция "философского обновления" - через преодоление позитивизма возвратить личности ее исконные права на независимость мышления и внешнюю индетерминированность ее ответственного поведения. Под лозунгом "назад к Канту" К. сформулировал и реализовал программу философии человека как активного субъекта познания и культуры. "В центре ее становится человек как автономная личность, полностью ответственная за свое поведение и из себя черпающая мотивы деятельности. Новая философия должна освободить нас от кошмара механического автоматизма и вернуть достоинство каждой личности, свободной хозяйке своей судьбы". (Согласно К.: "Позитивизм стремится из всякой человеческой проблемы сделать проблему научную".) Она должна быть построена на глубоком усвоении европейской философии и культуры, что является необходимым условием ее включения в процессы созидания мировой культуры. Условием же участия в этих процессах на равных с другими национальными философскими традициями является, согласно К., адекватное выражение "новой философией" оригинальности национального (аргентинского, латиноамериканского) бытия, теоретическое осмысление кардинальных проблем нации. Только выполнение обоих этих условий способно сделать аргентинскую философию современницей европейской. Современный же тип философствования должен исходить из признания сознания единственной всеохватывающей реальностью, так как все знание о действительности человек приобретает в результате деятельности сознания, тогда как внешний мир есть не более чем его "объективный аспект". Он существует лишь постольку, поскольку

попадает в сферу сознания, и реален лишь постольку, поскольку воспринимаем сознанием. "Действительно, субъект составляет часть вселенной, но эта вселенная существует только в его мозгу". В обоснование своего тезиса К. воспроизводит, переинтерпретируя, две идеи интенционализма: 1) само бессознательное начинает существовать лишь тогда, когда оно начинает мыслиться, т.е. становится фактом сознания или процесса познания (тем самым переставая быть бессознательным); 2) приоритетность сознания не означает его несоотнесенности с внешним миром и его сводимости к логическим формулам. Эти идеи, в свою очередь, "корректируются" с позиций имманентной философии: бытие имманентно сознанию. Однако только в форме знания, будучи опосредованной рефлексией, действительность становится предметом познавательных и практически-деятельностных отношений. Предмет не есть вещь, а понятие о ней. Тем самым постулируется "доминантность" и "исходность" сознания (только в самом себе имеющем свое первоначало), которое, в духе Бергсона, понимается как беспрерывный поток сознания, за пределы которого мы не способны выйти. "Деятельность сознания - это альфа и омега, начало и конец, созидательная энергия существующего". Следовательно, нет онтологического дуализма мира и сознания, "вещи в себе" и "вещи для нас", объекта и субъекта. Однако и субъект не конституирован исходными априорными структурами. Слой "чистой субъективности" (внутренний опыт) как содержание ("объект внутри") всегда дан только через жизненный опыт, жизнедеятельность включенного в культуру индивида ("субъект снаружи"), наделенного эмоциями, волей, способностью суждения, аналитической способностью. Следовательно, внутри совокупного человеческого опыта "дуализм субъекта и объекта непреодолим". Действительность неизбежно дихотомизируется через различение неразрывно связанных между собой субъекта и объекта, через схватывание ее в системе взаимодополнительных, но противоположных друг другу понятий, которыми оперирует наука. Отсюда К. делает вывод о неизбежной схематизации реальности, остановке "потока сознания" в научном познании, оперирующем понятиями. Наука неспособна отобразить постоянно меняющийся мир в его целостности. Для этого нужна иная познавательная способность - интуиция, и иная форма организованности знания - философия. Последняя дает метод, который наука сама по себе выработать не может, и способна "справиться" с проблемой субъекта (как действующей человеческой индивидуальности), что также недоступно науке. Понятийное мышление лишь классифицирует и "разделяет" данное интуицией, а научное познание (и знание) "вторично" по отношению к философскому. Однако при этом, согласно К., "ни наука не может отбросить метафизику, ни последняя - науку, но их области различны", хотя и соотносимы по принципу дополнительности. Интуиция трактуется К. как самоочевидность, как до-понятийное проникновение разума в саму сущность вещей, как дорефлективный контакт субъекта с миром, как непосредственное "схватывание" предмета в его синкретической целостности и слиянии с ним. "Выйти за пределы фактов, познанных интуитивно, о которых существует непосредственное знание, мы не можем. Логическая функция рассудка ограничивается установлением отношений между данными фактами, не имея возможности утверждать существование ни одного из них". Кроме того, наука (для К. неизбежно в версии позитивизма) исходит из исходного оперирования единичным и конечным, а, следовательно, и преходящим (но при этом не может быть науки как о "внепространственном", так и о "единичном"). Она не способна удовлетворить извечное стремление человека к всеобщему и вечному, его "тоску по бесконечному", что только и придает осмысленность человеческой жизни (в этом отношении не может быть и науки о "субъективном", т.е. о человеческом). На это способны лишь миф и метафизика, сама являющаяся рационализированным мифом (метафизика как "диалектическая поэма"), а также религия и искусство (реализующие

способность воображения). Однако современность требует избавления от необоснованных претензий "старой метафизики". "Новая метафизика" ("новый идеализм") есть лишь способ построения картины мира в терминах философии жизни человека. Она предполагает "интеллигибельное знание, без эмпирического содержания", является "продуктом осознанной и рефлексивной интеллектуальной деятельности", преодолевает односторонность как материализма, так и идеализма и ориентирована на описание подлинности и целостности человеческой жизни. Понятая в этом ключе она есть "философия свободы", что одновременно означает "философию человека" (при этом проблема человека понимается как проблема индивидуальности). "Мы не можем принять философию, которая разрушает человеческую личность, сводит ее единство к биологическому феномену, отрицает за ней право устанавливать свои ценности и идеалы и запрещает ей мысленно пересекать границу эмпирического существования". Необходимо, следовательно, перейти от гносеологии к деятельности, практике, описывая становление в ней человеческой индивидуальности в процессе освобождения (от внешне навязываемых человеку детерминант), т.е. в процессе обретения подлинной свободы. (Этот поворот в философии К. был развит в "философии освобождения", рассматривающей К. как представителя поколения ее "основателей"). Поворот к деятельности-практике есть одновременно поворот философии к аксиологии, каковой она собственно и должна являться (в перспективе обоснования безусловной ценности человеческой свободы), гуманистически обосновывая жизненную латиноамериканскую реальность укорененного в ней человека. "В любом случае фундаментальная философия должна быть определенной позицией по отношению к проблемам жизни. Отсюда не следует, что философия не может стать вербалистским удовольствием, способностью эрудитов или небольшого меньшинства, диалектическим спортивным развлечением. Но в таком случае она стала бы дегуманизированной философией". Речь должна, следовательно, по мысли К., идти о месте человека в мире, радикально измененном наукой, техникой и промышленностью. Абсолютизация относительной научной рациональности релятивизировала в современном мире абсолютность духовного, противопоставив "мнимость" жизни ее подлинности, задаваемой через следование ценностям и нормам, действующим в мире как абсолютное начало для выработки ответственных социальных целей и ориентаций сознания. "Порядок" ценностей развертывается как мир культуры, в котором только и возможна "подлинная жизнь". Он противостоит "порядку" природы, следование которому порождает лишь "мнимость" жизни. Общество организуется в трансцендентальном смысле свободным субъектом (по сути - культурой) и характеризуется интеллектуальным критическим потенциалом, способным защитить гуманистические цели от технического фетишизма и авторитаризма власти (антидемократизма). Однако "духовное" не противопоставляется К. "практическому". Человек субстанционально целостен, а не дуален (хотя он и есть "психофизическое единство"), он деятельностен, а в этой его деятельности "духовное" и "практическое" принципиально ("в норме") находятся в единстве. "В начале было действие. Не в начале вещей, но в начале человеческого искупления. Деятельностью род человеческий выковал свою культуру, технику, гуманную и духовную; посредством культуры достигает своего освобождения от всякого рабства. Культура есть творение воли; воля жаждет свободы. Это будет творческая свобода". Таким образом "деятельность" и "аксиологичность" оказываются у К. двуединой целостностью, и в этом смысле ценность лишь "является" как абсолют, будучи подчинена "субъективному принципу". "Для меня, - пишет К., - ценность неотделима от оценки, т.е. всегда является субъективной". Ценность может быть: 1) относительно проявлена через соответствующую ей дихотомию понятий; 2) имеет свою историческую институционализированную

реализацию; 3) задает ориентацию сознанию на идеальную цель. Акт оценивания принципиально автономный и свободный акт ответственного выбора, критически корректирующий трансцендентальный потенциал культуры. Однако в этом же смысле акт оценивания не имеет абсолютного, предопределяющего его основания (ему, скорее, задаются лишь возможные в данной социокультурной ситуации рамки. "Последняя причина вещей непостижима. Вера - субъективное убеждение, логика заканчивается антиномиями; оценки противоречивы, ни тайна космоса, ни тайна души нам не раскрываются. Вместо решений мы оказываемся перед проблемами. Сомнение есть наше интеллектуальное наследие". Следовательно, преодолевая свою природность (детерминированность извне), человек, через процессы рефлексивного оценивания, должен превратить себя в точку отсчета, стать субъектом своих действий, т.е. стать свободным (находиться в процессе постоянного становления, пределом которому может быть лишь абсолютная свобода). В этом своем становлении человек непреклонно преодолевает сопротивление мира как противостоящего ему. Свобода, как сущность человека, является всегда конкретным фактом нашего "внутреннего опыта" и жизнедеятельности ("внешнего опыта"). Она всегда направлена, во-первых, на освобождение человека от господства над ним естественных законов природы через развитие экономики. В той мере, в какой индивид руководствуется в своей природопреобразующей деятельности идеей свободы, он избегает порабощения техникой и обретает экономическую свободу, хотя и действует на основе экономической рациональности. Однако экономическое господство над природой неизбежно должно быть дополнено "господством над самим собой", самореализацией на основе личного творческого замысла. Поэтому, во-вторых, свобода всегда направлена на автономизацию человека, на его этическое самоопределение, т.е. предполагает достижение нравственной свободы. В основе становления свободы лежит волевое усилие, освободительная реакция воли. "Воля стремится преодолеть противостоящие ей препятствия, освободиться от всякого ограничения и утвердиться во всей своей полноте". Свобода изначально присуща человеку как творческий импульс, как факт сознания, лишь потом оформляясь концептуально. Свобода воли и есть проявление "чистой субъективности" в жизненном опыте, она сама создает себе законы и предполагает непринудительное следование им. В этом отношении свобода есть отсутствие всякого насилия. В этом же отношении она тождественна автономности и освобождению личности. В идеале личностью может считаться лишь тот, у кого мысль и действие, принципы и поступки слиты в единое целое. Со своей стороны, свобода воли есть воля к свободе, развертываемая в процессе деятельности личности как становлении уникальности, никогда не существовавшей в прошлом и никогда неповторимой в будущем. "Историческим процессом управляет действие сознательной воли в тройном конфликте: с природой, с себе подобными и с самим собой, воли, движимой стремлением к близкой или отдаленной цели". Волевое начало персонифицируется в "исторических личностях", иначе - в "критически чувствующих личностях". Их формирование предполагает последовательную "трехшаговую" процедуру: 1) осознание принуждения внешнего мира, выражающееся в форме желания свободы (достижение экономической свободы); 2) осознание ограничений, исходящих "изнутри" человека (достижение моральной свободы); 3) решение конфликтов с себе подобными, что открывает путь к абсолютной свободе. Абсолютная свобода есть целе-причина, так как она одновременно является и идеалом, и движущей силой общественного развития. Она же, как рамка, - единственное "ограничение" для "критически чувствующей личности", противостоящей "безымянной массе". "Из безымянной массы поднимается историческая личность и навязывает власть, не переставая быть представителем коллективных тенденций". Такая личность

развертывает свою деятельность, направляемую свободой воли, через систему полагаемых ей ценностей, т.е. она способна положить начало процессу переоценки ценностей. Более того, оценочная деятельность "исторической личности" способна порождать миф как механизм духовного единения. "Общественный миф представляет собой духовную связь социальных групп более эффективную, чем материальное принуждение". Конечная цель любых общественных преобразований - не изменение мира, а "преобразование" личности, способствование ее самосовершенствованию, становлению самосознания, а тем самым становлению ее как "критически чувствующей личности". Вторая цель - становление науки. Оно аналогично становлению личности и начинается с пробуждения воли, осознающей ситуацию зависимости: "Прежде всего нам нужна национальная воля, тогда мы легко найдем идеи, ее выражающие". Далее необходим поиск собственной идеи: "Если мы поймем скрытые идеи исторического движения, мы непременно найдем философскую позицию. Фактически наш народ имел ее всегда". В качестве национальных форм миросозерцания, задающих "стиль аргентинской мысли", К. называет этические и эстетические ценности, которые, опираясь на религию, конституируют аргентинский универсум. Наконец, третий шаг национального самоопределения - способность занять свое равноправное с другими место в мировой культуре. (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко

КОРТАСАР (Cortazar) Хулио (1914-1984) - аргентинский писатель, поэт, драматург и публицист. Преподавал литературу в университете г. Мендосы, работал переводчиком, участвововал в антиперонистском движении. С приходом генерала Перона к власти был уволен из университета и с 1951 лишен аргентинского гражданства. Вплоть до 1983 находился в вынужденной эмиграции во Франции. Основные произведения: "Присутствие" (1938, сборник), "Короли" (1949, драматическая поэма), "Бестиарий" (1951, сборник), "Конец игры" (1956, сборник), "Секретное оружие" (1959, сборник), "Выигрыши" (1960, роман), "Жизнь хронопов и фамов" (1962, сборник), "Игра в классики" (1963, роман), "Все огни - огонь" (1966, сборник), "62. Модель для сборки" (1967, роман), "Вокруг дня на 80 мирах" (1968, сборник), "Последний раунд" (1969, сборник), "Памеос и меопас" (1971, сборник), "Книга Мануэля" (1973, роман), "Восьмигранник" (1974, сборник), "Тот, кто здесь бродит" (1977, сборник), "Некто Лукас" (1979, сборник), "Мы так любим Гленду" (1980, сборник), "Вне времени" (1982, сборник), "Только сумерки" (1984, сборник), "Экзамен" (1950, 1986 - издан, роман). Первый рассказ К. "Захваченный дом" был напечатан в "Anales de Buenos Aires" (1946) Борхесом, которого сам К. считал своим учителем. Основная тема интеллектуально-литературной деятельности К. - возможности переплетения и сочетания в жизни фантастического и реального: если позиция Борхеса, как правило, социально индифферентна и темы его творчества разворачиваются по линии "текст - текст", то для К., личностно включенного в социально-политическую практику, наибольший интерес представляет то, каким образом фантастическое вплетается в текстуру повседневной жизни и тем самым взрывает (карнавализирует) ее. Фантастическое носит у К. различные имена (по мысли К., "порой полезно давать много наименований неопределенному явлению, во всяком случае, оно при этом не замыкается в одном понятии и не застывает"). Это Вымысел, Воображение, Игра, Другое, Смех, Литература и т.д. - все то, что стоит по ту сторону заданной и логически выверенной реальности. Относя свое

творчество к "жанру фантастики... за неимением другого названия", К. переворачивает оппозицию между вымыслом и реальностью и тем самым сближает литературу и жизнь. Фантастическое у К. сопринадлежно реальности, ибо "...действительность часто содержит в себе элементы, которые может заметить и опознать только воображение". В конечном итоге, Фантастическое в плане выражения являет собой, по К., другие, возможные миры, подлинную реальность, "окончательную правду жизни", а в плане производства и экономики - это креативная практика, линия ускользания от рационализированной и стандартизированной цивилизации "Большой Привычки". Таким образом, критика К. "массового общества" совпадала с критикой буржуазной калькулируемой рациональности. Разум понимается К. как ошибка "в самом начале начал", как ловушка, поскольку он, по мнению К., скорее оправдывает реальность, нежели дает ключи к пониманию ее развития: "...разум служит нам, лишь когда мы препарируем действительность, находящуюся в состоянии покоя... но никогда не помогает выпутаться из внезапно разразившегося кризиса". По К., необходимо отказаться от империализма рассудка, покоящегося на бинарном мышлении и псевдодиалектической дихотомии, и перейти на мышление по аналогии, поэтизировать мир. Как подчеркивал К., "...между Инь и Ян - сколько эонов? Между "да" и "нет" - сколько "может быть"? Все это литература, другими словами, беллетристика. Но что нам проку от правды - истины, которая служит успокоению честного собственника? Наша возможная правда должна быть выдумкой, другими словами, литературой, беллетристикой, эссеистикой, романистикой, эквилибристикой - всеми истиками на свете. Ценности - истики, святость - истика, общество - истика, любовь - самая что ни на есть истика, красота - истика из истик". Смысл поэтизации действительности заключается, по К., в том, чтобы любую вещь, любое явление этого мира сделать "истикой". Тем самым К. предлагает парадоксальный вариант "бунта против абсурда" - абсурда, заключающегося "в подозрительной нехватке исключений из правил". Пути поэтизации действительности, по К., разнообразны. Фантастическое утверждает себя через вторжение ирреального: излюбленные сюжеты К. - Превращение ("Время от времени меня рвет крольчонком. Нельзя же по этой причине отказываться от жизни у кого-то в доме, и мучиться стыдом, и обрекать себя на затворничество и постоянное молчание."), а также Воплощение Вымысла, когда мир подстраивается под историю, про него рассказанную (например, новелла "Непрерывность парков" - аллюзия на "Сад расходящихся тропок" Борхеса). Поэтизация мира может, с точки зрения К., исходить также и от самого человека - например, "хронопа", живущего вне логики традиции, по своим правилам и в своем времени: "Маленький хроноп искал ключ от двери на тумбочке, тумбочку - в спальне, спальню - в доме, дом - на улице. Тут-то хроноп и зашел в тупик: какая улица, если нет ключа от двери на улицу"! Данный тип юмора основан на "патафизике", т.е. шутовской "науке" о превнесении хаоса в порядок, изобретенной А.Жарри. Патафизика, объединяющая в себе игру и смех, принимает вид как безобидной шутки, так и радикальной провокации и эпатажа культуры ("Книга Мануэля"). Литература, согласно К., - тоже вымысел, но не репрезентация реальности, а ее часть; и именно поэтому, считает К., нельзя писать по-старому, необходимо уйти "прочь от традиционного повествования к поэтическому образу событий". Следовательно, литература сама должна разрабатывать свою возможность, что означает ее постоянную проблематизацию - "литература может быть литературой, только разрушая саму себя". Цель этой проблематизации - "возвратить языку его права", очистить слова от прежних проституированных употреблений, "заново прожить его, заново вдохнуть в него душу", "не молчать, но играть с языком, убивая в нем фальшь". Итогом деконструкции литературы является, по мнению К., "своего рода роман, где без

внимания оставался логический ряд повествования", "роман, полностью антироманный, вызывающий недовольство и возмущение, а наиболее проницательным, возможно, открывающий новые пути". К. сознательно самоустраняется как автор и насыщает текст многочисленными скрытыми и явными цитациями, аллюзиями, реминисценциями, в результате чего повествование утрачивает линеарность развертывания и не подчиняется какой-либо структурной схеме. Таким образом, текст, фрагментированный и максимально полифоничный, представляет собой "модель для сборки". Такая литература призвана, по К., "разрушить мыслительные навыки читателя", а именно, читателя-самки, "желающего не проблем, а готовых решений"; и сотворить своего - читателя-сообщника, соавтора текста. Однако литература, в понимании К., не должна сводиться к формальным приемам, письмо "не всегда только вымысел или копирование", писатель должен "сохранить контакт с тем, что он намеревается выражать". Литература по К. - это "преследование" подлинной реальности - "другого неба", "другого времени" - того, что скрывается за словами. Литература - это мост в другой мир, в "Yonder" ("вон там"), который есть "не что-то грядущее, некая цель, последняя ступень, конец эволюции. Нет, это то, что уже здесь, в нас. Оно уже ощущается, достаточно набраться мужества и протянуть руку в темноту". Это "некая фигура, которую надо прочесть", неразгаданная тайна или истина, которая застает врасплох. Yonder - это не конкретные события жизни, напротив "жизнь как комментарий к чему-то другому, до чего мы не добираемся: оно совсем рядом, только сделать прыжок, но мы не прыгаем". В этом отношении К. во многом предвосхищает в своем литературном творчестве основополагающие презумпции философии постмодернизма.

Н.Л. Кацук

КОСМИЗМ (греч. kosmos - организованный мир, kosma - украшение) - философское мировоззрение, в основе которого располагается знание о Космосе и представление о человеке как "гражданине Мира" (киники, стоики, Кант, Мамардашвили), а также о микрокосмосе, подобном Макрокосмосу. В философии понятие К. связано с учением древних греков о мире как структурно-организованном и упорядоченном целом. Пифагор предложил понимание космоса как Универсума; Гераклит разрабатывал учение о Космосе как "Мирострое". У Платона Космос - упорядоченная часть Вселенной, противоположная Хаосу. Гностицизм, возникший на основе иудо-христианской идеи грехопадения, описывал Космос как творение злого демиурга, природу как "ущербную", а задачу человека видел в высвобождении духа из материи. Геродот ввел понятие Космоса для обозначения государственного политического строя как системы, устроенной по космическим законам. В средневековье Коперник и Бруно дополняют теорию Космоса учением о множественности обитаемых миров. В религиозных системах К. является неотъемлемой частью теологии. Для эзотерических учений (каббала, теософия) К. связан с астрологическими знаниями о Вселенной и человеке, который телесно и духовно отражает в себе звездное небо. В науке учение о К. основано на теориях о рождении и эволюции Вселенной: концепции Канта - Лапласа (18 в.) об образовании солнечной системы конденсацией пылеобразных масс; теории расширяющейся Вселенной А. Фридмана, разлетающихся галактик Э. Хаббла (20 в.), теории относительности А. Эйнштейна и др. Исторически научная мысль о Космосе связана

с борьбой сторонников гелио- и геоцентрической систем. В настоящее время научные представления о Космосе опираются на теорию Большого взрыва.

В.В. Лобач

КОСМОС (греч. kosmos - устройство, упорядоченность, украшение) - философская категория, фиксирующая представления о мире как об упорядоченной и структурно организованной целостности, подчиненной в своей динамике имманентной закономерности; базовое понятие метафизики (см. Метафизика, Логоцентризм). Основными характеристиками К. являются: 1) оформленность как конфигурированная (см. Конфигурирование) определенность облика; 2) дифференцированность, т.е. выделенность и конституированность составных частей; 3) структурность как иерархическая упорядоченность элементов; 4) наличие имманентного эволюционного потенциала, реализующегося, как правило, в динамике циклично-пульсационного характера; 5) закономерность или подчиненность внутренней мере как организационному и динамическому принципу (типа "нуса" или "логоса" в античной философии); что обусловливает такие характеристики К., как: 6) эстетическое совершенство К., мыслимого в качестве прекрасного (ср. общеевропейскую семантику корня cosmetic), его гармоничность (характеристика К. как "прекраснейшей гармонии" у Гераклита, тезис Платона о том, что "К. - прекраснейшая из возможных вещей", и т.п.). Данное свойство К. мыслится именно как результат пронизанности его внутренней мерой (как закономерностью и порядком) и соответствием i всех космических частей и проявлений данной мере (см. Красота). В архаической традиции К. в этом контексте нередко мыслился в качестве сферического: рассуждения о сфере как о наиболее равновесном, совершенном и самодостаточном из геометрических тел в элейской концепции бытия: идея "гармонии сфер" у Пифагора, семантическая структура "равного себе самому отовсюду" Спайроса как исходного состояния К. у Эмпедокла и др.; 7) познаваемость, понимаемая как рациональная экспликация имманентной "меры" (порядка, принципа) К.; 8) предсказуемость, допускающая моделирование возможных будущих состояний К. на основании постижения закономерностей его развития, что в субъективной оценке воспринято культурой как своего рода человекосоразмерность (уют) К. В категориальном строе европейской культуры К. антиномичен Хаосу (см.) как бесформенной неупорядоченности. В рамках семантической оппозиции "Хаос - К." функционально могут быть выделены различные уровни соотношения ее составляющих: а) морфологическое соотношение: К. противостоит "безвидному" (Гесиод) Хаосу в качестве оформленного, т.е. наделенного формой как эйдосом (см. Гилеморфизм); б) субстратное соотношение: К. возникает из Хаоса - как организация последнего и, собственно, представляет собой не что иное, как упорядоченный, т.е. подчиненный статическому (структура) и динамическому (закономерность) порядку Хаос; в) пространственное соотношение: как правило, в мифологических представлениях К. ограничен от Хаоса посредством структурных оппозиций, задающихся семантикой мифологемы Мирового древа (по вертикали ствол дифференцирует мировые зоны на небо=крону как обитель богов или духов, ствол и околоствольное пространство как человеческий мир и корни как подземное царство мертвых ("три шага Вишну"), а по горизонтали радиус древесной тени отграничивает К. как центральный мировой локус от хаотической периферии (или в мифологеме Космического лука: тетива задает горизонт оформленного мироздания, а стрела выступает аналогом Мирового

древа); г) временное соотношение: К. генетически вторичен по отношению к Хаосу, однако в функциональном плане мировая динамика может быть рассмотрена как последовательная смена эволюционных циклов - от становления (оформления, космизации) мироздания до его деструкции (хаотизации). В дофилософской культуре архаики эти идеи связывались с представлениями о ежегодной гибели (деструкции) и возрождении (оформлении) К. в сакральную дату календарного праздника (стык уходящего и наступающего года, мыслимый как гибель и рождение мира). В культуре с развитой философской традицией данные представления артикулировались посредством категориальных структур, фиксирующих становление и эволюционный финал космического цикла от семантической структуры апейронизации у Анаксимандра, чередующегося доминирования креативно-синтезирующей Филии и инспирирующего распад оформленного К. на элементы у Эмпедокла и эксплицитно выраженной Аристотелем идеи зона как наличного варианта оформления мира (конкретно данного К.), понятого в качестве одного из возможных в цепи последовательной смены космических циклов, до фундаментальной парадигмы русского космизма конца 19 - начала 20 вв., основанной на переосмыслении идеи апокалипсиса как завершения космизации (гармонизации, одухотворения, обожения) мира в нравственном усилии человека. Идея гармонической организации мира как К. настолько прочно утвердилась в европейском стиле мышления, что обрела статус самоочевидности (см. космологическое доказательство бытия Бога, где идея К. выступает в качестве аргумента), а понятие "К." прочно вошло в категориальный строй классической западной культуры, закрепившись в качестве названия за мирозданием как таковым (см. терминологию современной астрофизики и космологии). Что же касается современной культуры, то в философии постмодерна понятие "К." радикально переосмыслено с точки зрения его статуса: идея мира как К. понята в качестве одной из "метанарраций" (Лиотар) европейской культуры как доминантных мифологем (идеологем), претендующих на онтологизацию в качестве наиболее (или единственно) корректных. Подобная интерпретация мира сопрягается в постмодернизме с семантическим гештальтом "корня" (мир как ветвящееся дерево); центральным, по оценке постмодернизма, символом для такой культуры выступает "книга как духовная реальность в образе Дерева или Корня" (Делез и Гваттари), что порождает представление о К. как об имеющем единый семантический строй и единственный способ дешифровки (интерпретации). Поскольку постмодернистская парадигма философствования фундирована идеей "заката метанарраций" (см.), постольку идея мира как К. утрачивает свои позиции ("мир потерял свой стержень" - Делез и Гваттари), сменяясь идеей множественности возможных картин мира, не претендующих на статус онтологий: любой нарратив как рассказ о мире обретает статус легитимного, а понятие "К." замещается в постмодернизме понятием "Хаосмоса" (см.) - понятием, фиксирующем постмодернистскую идею о нарративно-игровых (виртуальных в онтологической проекции) семиотических средах, подчиненных не стабильной в своей объективности закономерности, но сугубо ситуативным конвенциям "перформанса" (Хомский): правильность как проявление порядка К. сменяется порядками правил игры. "Мир превратился в Хаос, но книга продолжает быть образом мира: хаосмос-корешок занял место мира корня" (Делез и Гваттари).

М.А. Можейко

КОТАРБИНЬСКИИ (Kotarbinski) Тадеуш (1886- 1981) - польский философ и логик, создатель праксеологии. Учился в Краковском университете, Высшем политическом училище Дармштадта, с 1907 по 1912 - во Львовском университете у К. Твардовского. Учительствовал в гимназиях Варшавы, с 1919 - экстраординарный, а с 1929 - ординарный профессор Варшавского университета (с перерывами до 1961). С 1927 - руководитель Польского философского общества. В войну преподавал на подпольных курсах, организованных в Варшаве и Радоме. В 1944 в Варшаве погибла часть его архива и работ (в частности, первый вариант "Праксеологии"). С 1946 по 1949 - ректор университета в Лодзи, с 1951 - заведующий кафедрой логики в Варшавском университете. Член Польской АН с 1951, в 1957-1962 - ее президент. Иностранный член АН СССР (с 1958). Основные работы: "Практические оценки" (1913); "Утилитаризм в этике Милля и Спенсера" (1915); "Элементы теории познания, формальной логики и методологии науки" (1929); "Из проблем общей теории борьбы" (1938); "Трактат о хорошей работе" (1955); "Точность и ошибка" (1956); "Лекции по истории логики" (1957); "Избранные письма" (т. 1-2, 1957-1958) и др. К. - один из основных представителей Львовско-Варшавской школы аналитической философии. Признавал, в частности, влияние на себя номиналистической концепции другого крупного представителя школы Лесьневского. Свою философию обозначил трояко: как "реизм" (лат. res - вещь), как "конкретизм" (лат. concretio - материя, вещество), как "пансоматизм" (греч. coma - тело и pan - все), что оттеняло разные ее аспекты. В конце жизни чаще пользовался термином "пансоматизм", отличая его от "материализма". Много занимался проблемами логики (логической семантикой, теорией вывода, историей логики), однако свою заслугу видел прежде всего в разработке, наряду с концепцией реизма, "независимой этики" (независимой в двояком смысле слова - от религии и от собственных философских построений), исходящей из принципа "минимизации зла" в жизни, и предписывающей индивиду поступать в соответствии с "голосом совести", и "праксеологии" как общей теории организации деятельности. Последняя принесла К. поистине мировую известность. В своей философской концепции исходил из номиналистической посылки о существовании только вещей и введенных человеком для их обозначения знаков описывающего вещи языка. Под вещью понимал любой предмет, обладающий пространственно-временными характеристиками, и способный, следовательно, воздействовать на другие вещи. Исходя из принципа "радикального реализма" отрицал существование имманентных образов сознания, последние не суть вещи, так как идеальность не позволяет иметь предметность, быть "физическим нечто". На тех же основаниях отрицается существование свойств, отношений, "положений вещей" ("фактов"), событий ("актов") в силу их вневременности и (или) внепространственности, т.е. неспособности быть вещами (телами). В духе общей установки и аргументации ("в силу противоречивости") номинализма отрицается существование общих предметов. Существуют только вещи ("реизм"), точнее бесконечное множество тел ("конкретизм"), одним из типов тел (способных мыслить) являются субъекты ("пансоматизм"). Соответственно наука может иметь своим предметом только вещи, а гуманитарная наука - человека и связанные с ним вещи (произведения, изделия и т.д.). О гневе, умственном развитии, усталости и т.д. как предметах изучения психологии, например, можно говорить, по мысли К., лишь при условии, что смысл подобных утверждений имеет лишь вторичный, замещающий, переносный характер. Ведь реально существует только индивид, что-то переживающий, а сверх этого, наряду с ним или кроме него нет никакого другого объекта. Мы принципиально способны отобразить вещи непосредственно или через знаки. Согласно К., " ...и если мы наблюдаем внимательно и при благоприятных условиях, если мы, кроме того, правильно понимаем знаки, мы верно отображаем действительность и вещи

открываются нам такими, какими они являются в действительности; мы мыслим истинно, мы познаем действительность и суждения, которые мы как таковые высказываем, являются истинными". Однако для этого процесс познания должен быть рационализирован на основе реконструкции языка науки, освобождения его от неоднозначных понятий, т.е. "языковых гипостаз". Фактически, "реизм" - это программа "проверки возможности оперирования изъявительными предложениями". Отсюда его постулаты: каждому имени (термину) должна соответствовать реальная вещь; общие имена, а также названия свойств, отношений, положений вещей ("факты") и событий ("актов") должны рассматриваться как метафоры или сокращения, которые в языке науки должны быть элиминированы. Последний постулат в поздних работах К. ослаблен: за этими названиями признан вторичный, замещающий, переносный характер. Однако в любом случае наука должна избегать "нелегально записанных" пустых знаков. В силу принципиальной противоречивости номиналистической установки К. многократно на протяжении жизни менял, удерживая суть концепции, аргументацию и постоянно колебался между логико-семантической и онтологической версиями "реизма" (сам он насчитывал восемь таких "поворотов" - стадий становления концепции). К тому же под воздействием марксизма К. (во второй период своего творчества) стал определять реизм как материализм, освобожденный от языковых гипостаз. (См. также Универсалии, Номинализм.)

В.Л. Абушенко

КОЭВОЛЮЦИЯ (со - приставка, обозначающая в ряде языков совместность, согласованность; лат. evolutio - развертывание) - термин, используемый современной наукой для обозначения механизма взаимообусловленных изменений элементов, составляющих развивающуюся целостную систему. Возникнув в биологии, понятие "К." постепенно приобретает статус общенаучной категории. В философской литературе применяется, главным образом, в двух основных смыслах: в широком - когда термином "К." обозначается совокупная, взаимно адаптивная изменчивость частей в рамках любых биосистем (от молекулярного и клеточного вплоть до уровня биосферы в целом). Примером таких отношений служат, например, взаимные изменения видов-партнеров в экосистемах "паразит - хозяин", "хищник - жертва". Результатом такой коадаптивной изменчивости может быть как сохранение биосистемы в уже достигнутом оптимальном состоянии, так и ее совершенствование. В природе коэволюционное становление и сохранение биосистем осуществляется как объективный процесс в рамках естественного отбора, который из всех возможных трансформаций тех или иных компонентов системы оставляет лишь взаимно совместимые. В более узком смысле понятие "К." используется для обозначения процесса совместного развития биосферы и человеческого общества. Концепция К. природы и общества, с которой первым выступил Н.В.Тимофеев-Ресовский (1968), должна определить оптимальное соотношение интересов человечества и всей остальной биосферы, избежав при этом двух крайностей: стремления к полному господству человека над природой ("Мы не можем ждать милостей от природы..." - И. Мичурин) и смирения перед ней ("Назад, в природу!" - Руссо). Согласно принципу К., человечество, для того чтобы обеспечить свое будущее, должно не только изменять биосферу, приспосабливая ее к своим потребностям, но и изменяться само, приспосабливаясь к объективным требованиям природы. "Мы столь радикально изменили нашу среду, - утверждал

Н.Винер, - что теперь для того, чтобы существовать в ней, мы должны изменить себя". Именно коэволюционный переход системы "человек - биосфера" к состоянию динамически устойчивой целостности, симбиоза и будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Для обеспечения этого процесса человечество должно следовать, прежде всего, экологическому и нравственному императивам. Первое требование обозначает совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно - производственной), которые чреваты необратимыми изменениями в биосфере, несовместимыми с самим существованием человечества. По Я.Тинбергену "научное понимание нашего поведения, ведущее к его контролю, возможно, наиболее насущная задача, стоящая сегодня перед человечеством. В нашем поведении имеются такие силы, которые начинают создавать опасность для выживания вида и... для всей жизни на Земле". Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям (например, чувству уважения любой жизни), к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных потребительских идеалов и т.д. К сожалению, сознание людей очень консервативно и с трудом отказывается от стереотипных представлений об отношении человека к природе.

В.С. Вязовкин

КРАСОТА - универсалия культуры субъект-объектного ряда, фиксирующая содержание и семантико-гештальтную основу сенсорно воспринимаемого совершенства. Понятие "К." выступает одним из смысловых узлов классической философии, центрируя на себе как онтологическую, так и гносео-этическую проблематику. Спецификой интерпретации К. в философии классического типа является принципиально внеэмпирическое ее понимание и отнесение ее к трансцендентному началу. Основы такого подхода к К. были заложены философией Платона, в рамках которой вещь мыслилась в качестве прекрасной (совершенной) в силу соответствия своему эйдотическому образу, идее, воплощение (объективация) которой, собственно, и выступает целью становления и бытия данного объекта (см. Платон, Эйдос, Гилеморфизм). Таким образом, К. артикулируется как таковая и реализует свое бытие применительно к миру идей как трансцендентному; прекрасное же мыслится как воплощение К. в конкретных вещах. Классическая традиция философской интерпретации К. и классическая эстетика являются теми векторами развития европейской культуры, которые могут быть рассмотрены как одно из наиболее ярких проявлений эволюционного потенциала платоновской концепции, которой, по оценке Виндельбанда, "было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков", - заданный Платоном семантический вектор осмысления К. практически фундировал собою всю историю классической философской парадигмы: К. неизменно рассматривалась как трансцендентный феномен, а феномен прекрасного в силу этого обретал характеристики нормативности. Под "прекрасным" европейская классика понимает объект, соответствующий вне-эмпирическому умопостигаемому канону, в качестве которого вариативно постулируются: (1) - персонифицированный Бог в христиански ориентированных философских учениях: так, в рамках схоластики моделируется представление о К. как о собственно Боге: "Бог творит К. не только вовне себя, он сам по своей сущности тоже есть К." (Ансельм Кентерберийский). Именно Бог в качестве К. как таковой является трансцендентным источником прекрасного: "К. сама по себе есть то, существование чего является причиною всего прекрасного и

творит всякую К." (Николай Кузанский). Лишь в Боге К. и прекрасное (равно как и возможность и действительность, форма и оформленность, сущность и существование) выступают как тождественные (Ареопагитики). Бог - "сама К.", которая "изначала свертывает (implicatio) в себе все природные красоты, развертывающиеся (explicatio) своими идеями и видами во вселенной" (Николай Кузанский). Таким образом "К. есть все бытие всего сущего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума" (Николай Кузанский); (2) - безличный Абсолют: от абсолютной идеи Гегеля, совершенство которой в качестве К. проявляет себя в предметах чувственным образом - как "чувственная видимость идеи", - до К. как конституированной в качестве "ирреального" содержания прекрасного предмета у Н.Гартмана; (3) - персонификация К. как таковой в неортодоксальных культурных лакунах христианской традиции, практически занимающая семантическую позицию, изоморфную позиции Бога в ортодоксии: например, в куртуазной культуре К. Донны трактуется как "самой Красы любимый плод" (Бернарт де Вентадорн); К. фундирует собою всю систему ценностей куртуазии ("так жить, как хочет К." во "Фламенке"), сама выступая нормативным требованием для трубадура и обретая спекулятивно-дисциплинарный характер (см. "Веселая наука"); (4) - абстрактно понятая правильность: от ориентированных на математический формализм ренессансных теоретиков искусства ("гармония как душа мира" у Джозеффо Царлино, "божественная пропорция" у Луки Па-чоли, "правила природы" у Андрео Палладио) - до теоретиков модернизма: "война против зрения" и ориентация на выражение подлинной сущности объектов - "не как мы их видим, а как мы их знаем" (экспрессионизм), "как они должны быть" (кубизм), как "плоские идеи Платона" (неопластицизм - после Мондриана) и т.п. Будучи имплицитно фундированным идеей предустановленной гармонии, данное направление трактовки К., как правило, формирует скептическую позицию как по отношению к постижению К. как таковой, так и по отношению к ее художественному воспроизведению, акцентируя внимание на редуцированности полноты К. в конкретном объекте, - в диапазоне от ренессансно мягкой констатации Винченто Данти ("вряд ли возможно увидеть всю красоту, свойственную человеческому телу, воплощенной в одном человеке") - до программного отвержения пиетета К. в модернизме на основании визуально наблюдаемого несовершенства мира (ранний экспрессионизм, дадаизм); (5) - социально артикулированное содержание: внеиндивидуального когнитивного опыта ("прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такою, какова должна быть она по нашим понятиям" у Чернышевского), апостериорных рамок предметно-практической деятельности ("человек формирует материю также и по законам К." у Маркса), идеала социальных преобразований как семантического аналога совершенного общественного строя ("создать красоту, безмерно превосходящую все, о чем могли только мечтать в прошлом" у Ленина); (6) - внеэмпирическая целесообразность, понятая как в телеологическом ключе (К. как свидетельство соответствия "целям человека" у Вольфа), так и в смысле непосредственного утилитаризма (К. как надиндивидуальная возможность удовольствия для "наибольшего числа людей" у Бентама). Во всех названных моделях интерпретации К. эмпирически фиксируемые характеристики прекрасного предмета выступают лишь внешними признаками его причастности к К. (гармонии как основы гармоничности): "порядок... соразмерность и определенность" как проявления исходной целесообразности у Аристотеля; "целостность, или совершенство, должная пропорция, или созвучие, и ясность" как свидетельства воплощенного в вещи Божественного замысла у Фомы Аквинского; "строгая соразмерная гармония всех частей, объединенных тем, чему они принадлежат", т.е. "число, фигура и размещение" как презентация несводимой к их сумме гармонии как таковой (concinnitas), которая есть "нечто большее", нежели их сочетание, и являет

собой "источник всей прелести" (Л.-Б. Альберти). Однако при всей редуцированности (по отношению к К. как таковой) прекрасного объекта, значение последнего огромно, ибо именно посредством свечения в прекрасном К. осуществляет собой призыв, задает субъекту побудительный импульс стремления к К. (через стремление к прекрасному) и трансцензуса к ней: этимологию греч. kalon (прекрасное) Платон возводит к глаголу kalo - зову (Кратил, 416 b-c). Прекрасными Платон называет те объекты, в которых соответствующие им эйдосы воплощены наиболее адекватно и очевидно. Именно в силу этой очевидности, пребывая среди сотворенных подобий, тем не менее, можно "повернуть к открытому морю К." (Пир, 210d). Согласно платоновской концепции, человек, "видя здешнюю красоту, вспоминает красоту истинную" (Федон, 249d). Ее зов пробуждает в душе встречное стремление, для обозначения которого Платон использует персонификацию Эроса в его традиционной (мифологической) семантике векторной устремленности (греч. eros - желание, стремление, страстное влечение). Влечение к К., таким образом, конституируется как любовь (ср. более позднее - у Плотина - обозначение состояния узренности совершенства, эйдотического соответствия в объекте, открывающего перспективу познания эйдоса: "влюбленные относятся к тем, кто зрит и стремится к образу"). Таким образом "любовь к узренной красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь" (Платон). Постижение абсолютной истины моделируется в этом контексте как восхождение по "лестнице любви и К." - вплоть до К. как таковой: "вот каким путем надо идти в любви...: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх" (Пир, 211c). В неоплатонизме трансцендентальность этого подъема к единосущему фиксируется понятием экстаза (греч. extasis как смещение, превосхождение, выход за имманентные границы). Как схоластическая, так и ренессансная философия практически воспроизводят эту парадигму: "само добро" по-гречески называется kalos, а прекрасное - kallos, как если бы доброе и прекрасное были родственны. К тому же греческое слово kalo значит "зову"; в самом деле, доброе зовет к себе и влечет так же, как и прекрасное" (Николай Кузанский). Такая трактовка К. задает особую интерпретацию чувственной сферы как сферы репрезентации К.: Господь сложил "К. свою" в сотворенные вещи "приличным для них чувственным образом" (Ансельм Кентерберийский); "чувственной красоты душа возвышается к истинной красоте и от земли возносится к небесам" (Сугерий; надпись на фасаде церкви в Сен-Дени; 11 в.). В этом контексте чувственность артикулируется как сфера, где реализуется устремленность и движение (восхождение) к К.: "движение всего чувственного совершается от красоты к красоте" (Николай Кузанский). Семантическая организация мироздания моделируется Марсилио Фичино в данной системе отсчета следующим образом: "один и тот же круг, ведущий от Бога к миру и от мира к Богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в Боге и к нему влечет - красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его - любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение - наслаждением". Если Бог центрирует мир, то К. топологически соотнесена с "окружностью", ибо она есть "Божественный луч", пронизывающий собою все причастное Богу мироздание, "сияние Божественного лика" в творении (Марсилио Фичино). Аналогично, у Гегеля прекрасное выступает как "чувственная видимость идеи", у А.Г. Баумгартена эстетика конституируется как теория чувственного познания, etc. Любовь в этой системе отсчета есть "порыв к К." (Марсилио Фичино), "желание обладать К." (Дж. Пико делла Мирандола). Таким образом "красота есть причина любви" (Пико делла Мирандола), а "любовь есть последняя цель красоты" (Николай Кузанский). Любовь рождается "из лона Хаоса" как желание совершенствования (Пико делла Мирандола); в романтизме Хаос и Эрос выступают как необходимые предпосылки К., мыслимой в качестве результата

становления Космоса из Хаоса вследствие креативного эротического импульса (Шлегель), - ср. с персонификацией Любви как космотворчества в мифологических космогониях (см. Идеализм) и натурфилософской трактовкой любви как организующей и упорядочивающей исходный Хаос силой (Филия у Эмпедокла), с одной стороны, и современную синергетическую формулу "порядка из хаоса" - с другой. Менее развернуто, однако достаточно отчетливо выражен этот аспект осмысления К. в материалистически ориентированных моделях: дифференциация "прекрасного, как мы его воспринимаем" и "реально прекрасного" у Дидро; понимание К. как качества, благодаря которому прекрасные объекты "вызывают любовь или подобную страсть" у Э. Берка; эстетическая трактовка безобразного как "тоски по красоте" (М. Горький). Трансцензус к К. как таковой, выводящий за пределы сенсорного опыта (экстаз как "превосхождение") имеет в классической трактовке две отчетливо выраженные семантические размерности: (а) - гносеологическую: начиная с Платона, постижение К. как таковой отождествляется в культурной традиции с познанием абсолютной истины: канонически христианская мистика практически отождествляет "лицезрение К." и откровение (Бернар Клервоский); схоластика актуализирует проблему К. в контексте принципа "аналогии бытия", фундирующего модель познания истины как распознавания свечения К. Творца в творении; неортодоксальная куртуазная культура моделирует любовь к воплощенной в Донне К. как путь истинного познания: "Всю красоту твою, Боже, // В сей госпоже я постиг" (Арнаут де Марейль); Баумгартен конституирует концептуальную эстетику как когнитивную дисциплину и т.п.; (б) - нравственно-этическую: приобщение к К. традиционно мыслится европейской культурой как обретение духовно-нравственного совершенства: К. как "достоинство" (dignitas) у Цицерона; модель Бонавентуры, согласно которой К. - "в каждой из тварей, что под небесами... И это есть первая ступень, на которую должна вступить душа, если хочет взойти в чертоги любви... Вселенная - лестница для восхождения к Богу"; для куртуазной традиции, фокусирующей всю полноту К. в образе Донны, характерна специфическая эротизация нравственного совершенствования: именно приближаясь к Донне как к женщине, рыцарь приобщается к моральному благу: "В Донне чудесный исток // Доблестей я обретаю" (Арнаут Даниэл), "Касаясь нежной кожи // И поцелуи множа, // Раймон, ну до чего же // Я духом стал богат, // Вкусив любви услад" (Гийом де Кабестань); в романтизме К. идентифицируется со свободой, а прекрасное в этой системе отсчета выступает как "свобода в явлении" (Шиллер). В обрисованном контексте, заданном глубинными основаниями европейской культуры, в рамках внетрансцендентальных философских систем феномен К. утрачивает свой онтологический статус, в силу чего понятие прекрасного утрачивает трансцендентную критериальность, артикулируясь как сугубо субъективное: "К. вымысла" (Л.-Б. Альберта), "то, что представляет предмет только субъективно" (Кант), "обозначение характерной эмоции" (Дьюи) и др; в этом же ряду стоит и критика Берка Чернышевским за он-тологизацию прекрасного. Лишь произвольное апплицирование субъективного восприятия на вызвавший его объект (состояние) позволяет в этом контексте говорить о К. как предметном конструкте ("презентативная гносеология" неореализма и "репрезентативная гносеология" критического реализма): "красота есть наслаждение, рассмотренное в качестве вещи" (Сантаяна). В системе отсчета, исключающей возможность трансцензуса, соприкосновение с прекрасным, соответственно, не означает постижения К. как таковой, а потому лишается своего гносеологического потенциала: "суждение вкуса не есть познавательное суждение" (Кант), и искусство как формирование символов в принципе не соотносимо с "внесимволическим опытом" предметности, выражая имманентную "символотворческую способность" как свободную игру человеческого духа (С. Лангер). В отличие от классической традиции, постмодернизм, основанный

на деконструктивистской стратегии элиминации "трансцендентного означаемого" (Деррида), задает такое пространство философствования, в котором проблема К. в принципе является не артикулируемой. Объявляя текст, отсылающий к тезаурусу установившихся культурных значений ("текст-удовольствие") и предполагающий реконструкцию своего имманентного смысла ("комфортабельное чтение") традиционным, Р.Барт противопоставляет ему "текст-наслаждение", который, напротив, разрушает "исторические, культурные, психологические устои читателя, его привычные вкусы, ценности, воспоминания, вызывает кризис в его отношениях с языком" (Р.Барт). Такой текст обретает виртуальные смыслы лишь в процедуре его "означивания" (Кристева), "источником смысла" становится читатель (Дж.Х. Миллер). Таким образом, "текст-наслаждение" возникает в самой процедуре чтения: "при таком чтении мы пленяемся уже не объемом (в логическом смысле слова) текста, расслаиваемого на множество истин, а слоистостью самого акта означивания" (Р.Барт). Такой подход к тексту задает вектор, приведший к середине 1980-х к оформлению парадигмы "постмодернистской чувствительности" (Лиотар, А. Меджилл, В. Вельш), радикально отличной от традиционного понимания чувственной сферы как сферы презентации прекрасного и трансцензуса к К. Отсутствие имманентного смысла, репрезентировавшего бы "трансцендентное означаемое", делает текст принципиально открытым для плюрального означивания, конституирует его как хаос (как в мифологическом значении исходности, так и синергетическом значении креативности): "мир децентрированного" как условие возможности нарративной свободы (см. Нарратив). И как в классической натурфилософии космически артикулированная Любовь, устрояющая мир, возникает "из лона Хаоса" (от орфизма до Ренессанса), так и "любовный дискурс" (Р.Барт) постмодернизма реализуется посредством "желания", которое "разъединяет, изменяет, модифицирует... формы" (Гваттари). Однако если в классической философской традиции эта организация обретала онтологический статус, то "любовный дискурс" принципиально процессуален и нонфинален: ставшие смысловые структуры не задают текстовой онтологии, "желание... организует... формы и затем бросает их" (Гваттари). "Желание" как языковая стратегия разрушения устоявшихся структур и смыслов ("мышление соблазна" у Бодрийяра, "сексуальность и язык" как "формы желания" у Мерло-Понти) реализуется через механизмы деконструкции, объективируясь в "эротическом текстуальном теле" (Р.Барт). В фигуре "любовного дискурса" перспектива экстазиса обретает сугубо спекулятивно-языковую форму, а К. как внетекстовой феномен оказывается избыточной.

М.А. Можейко

КРАТИЛ (Kratylos) из Афин (2-я пол. 5 в. - нач. 4 в. до н.э.) - древнегреческий философ, ученик Гераклита и учитель Платона. Опровергал допустимость каких-либо суждений, а также возможность правильно обозначить какую-либо вещь, ибо, согласно К., об абсолютно изменяемом нельзя сделать никакого определенного высказывания. ("Нельзя не то, чтобы дважды войти в ту же самую реку, как это учит Гераклит, но этого нельзя сделать и один раз. Ни о чем нельзя ничего утверждать, ибо оно, в силу непрерывной текучести, успевает измениться за время нашего произнесения утверждения".) Именем К. был назван один из диалогов Платона, который наряду с "Метафизикой" Аристотеля выступает основным источником о его жизни. В этой работе содержится изложение философии языка К. (с полемикой

против учения Гераклита). По мнению К., для каждой из вещей имеется по природе правильность имени, и потому имя - это вовсе не то, что какие-нибудь люди, условившись это так называть, называют, произнося при этом частицу своей собственной речи, но от природы существует для всех - и для эллинов, и для варваров - одна и та же правильность имен.

А.А. Грицанов

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. в 1941) - французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф.Соллерсом, работала ассистенткой у Леви-Стросса, вступила в группу "Тель Кель" и посещала (с 1966) семинары Р.Барта. С 1970 - член редакционной коллегии "Тель Кель". В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М.М.Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Лакана, с 1974 - возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистски ориентированного психоаналитика. С 1980 оформляется проект исследования К. "локальных сознаний" - "любви", "меланхолии и депрессии", "отчуждения". С 1994 начался новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций "Смысл и бессмыслица бунта". Основные работы: "Семиотика" (1969), "Революция поэтического языка" (1974), "Полилог" (1977), "Власти ужаса" (1980), "История любви" (1983), "В начале была любовь. Психоанализ и вера" (1985), "Черное солнце, депрессия и меланхолия" (1987), "Чуждые самим себе" (1988) и др. В конце 1960 - начале 1970-х К. обращается к анализу ("семиологическая авантюра") достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, конституируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означивающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой и означивающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком описания. В качестве такой саморефлексивной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс науки, становясь тем самым "наукой об идеологиях" и, одновременно, "идеологией науки". К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования - идеология и все многообразие социальных практик - являются знаковыми системами и, функционируя по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означающего и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т.д.). По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приводит к редукции многообразия их характеристик, и прежде всего игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Соссюра и Пирса в виде теории значения, которая с "необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта". Выступила основателем интердисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией семанализа. "Семанализ", согласно К., акцентирует внимание на материальных аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической репрезентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из "порождающих моделей". Семанализ был разработан

К. с целью анализа гетерогенного характера означивающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов. В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над трансцендентальным Ego, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным "выражение значения в передающихся между субъектами предложениях". Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана. Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня - семиотического и символического, - комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означивающих практик. Семиотическое, согласно К., представляет собой до-лингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке (что коррелируется с разработанной Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, "подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)". Символическое, по К., выступает в качестве "социального эффекта отношения с другим, проистекающего из объективного противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи"; оно включает в себя, идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие "хора". У нее хора обозначает пространство, в котором еще не присутствует знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. В хоре, по мысли К., т.е. в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, - функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расчленяется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект (см. Хора). Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие "тетического" рассматривается ею в отношении к конституированию говорящего субъекта. С целью локализировать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говорящего субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии - "стадии зеркала" - ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличение себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического. Предметом особого интереса для К. становятся "прорывы" или "следы" семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссалалий психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и

синтаксические нормы, - то, что является гарантом тетического сознания. Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов Малларме, Арто, Джойса, постулирует наличие таких "прорывов" по отношению к значению и означиванию и, одновременно, манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект "процессуальный", фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией) - то есть как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции. Понятие "текст" является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означивающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется ею как "транслингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка" и соотносится с последним в качестве революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы он не означал, текст трансформирует реальность. Отказывась от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество - свойство порождать новые смыслы или продуктивность. Первоначально рассматривая интертекстуальность как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М.Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала данную концепцию. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, "поглощение и трансформацию другого текста". Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлексированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р.Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума). Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях гено-текста и фено-текста. Под гено-текстом К. предложила понимать доязыковой процесс - основу формирования структур выражения. Гено-текст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, образование ядер смысла). Фено-текст - языковая структура (в отличие от процессуальности гено-текста), служащая коммуникации и предполагающая наличие адресанта и адресата. Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект как телесность и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости. С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвращение к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом бунт-культуры (la cultur-revolt) 20 в. По мысли К., в ситуации "фальшивой нормализации мира", когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Апеллируя к З.Фрейду, М.Прусту и Хайдеггеру, К. связывает идею бунта с "возвращением к архаическому",

с доступом к "вневременной темпоральности", и, в конечном счете, с опытом "памяти, смысла и счастья". В своих лекциях "Смысл и бессмыслица бунта", прочитанных в Университете Париж-VII в 1994-1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л.Арагона, Сартра, Р.Барта и др. рассматривается ею в пост-семиотической перспективе - перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (психоанализ), так и принцип возрождения (re-naissance) - одних смыслов ради других. (См. также Диспозитив семиотический, Интертекстуалыюсть, Означивание, Пустой знак, "Смерть субъекта", Хора, Генотекст/Фенотекст.)

И.М. Бобков

КРОВЬ - универсальный культуроформирующий символ; достигает культового статуса одновременно со становлением человека. Исходно выступает символом жизни (смазывание К., а затем символизирующей ее красной краской лба тяжело больных, рожениц и новорожденных младенцев в архаических культурах). Плата К. за освоение новых пространств бытия и обретение новых степеней свободы выступает и осмысливается атрибутом существования людей на всем протяжении их истории (ср.: "плавает земля семь тысяч лет в крови" у Саши Черного). Уподобление кровавой "раны" Земли от первой борозды ранению начинающего действовать сознательно архаического тела - свидетельствовало об отсутствии в мифологическом сознании различения тела "внутреннего" и "внешнего", тела человека и материи природы. "Кровавое" уподобление тела Земли и тела Рода, опирающееся на симметрию их ран, результировалось в процедуре принесения человеческих жертв во время начала посевных работ - что было нормой в подавляющем большинстве регионов мира. Впоследствии репрезентантами К., ее олицетворявшими, выступали жидкости (молоко, мед, вино), предназначавшиеся мертвым, духам и богам. Кровоизлияние предполагало оформление определенных лакун для свободных волеизъявления и поведенческого выбора в системах с жестко санкционированным допустимым интервалом позволительных культурно-поведенческих сценариев. К. являла собой универсальный знак оплаты богам за произвольные деяния человека: ср. с арабской пословицей "кровь пролита, опасность миновала". Рана, сопряженная с пролитием К., знаменовала собой условие возможности свободы человека, предполагала состоявшуюся расплату за выход из изначального телесного самотождества и биокосмической целостности индивида и рода. (Ср.: хаос как первичное ранение или "разрыв", "разверзающий" некую целостность и "изрыгающий" оппозицию земли и неба; хаос, результирующийся "съёживанием" вселенского тела до индивида. По легендам, огромные змееногие гиганты были рождены богиней животворящей земли Геей из капель К., пролившейся при оскоплении бога неба Урана; аналогично - рождение Афродиты - см. Любовь.) Зримая К. отражала состоявшийся телесный контакт ("откровение" - рана, излияние К. или слово, которое "ранит" - в ходе встречи с Иным), итог принципиального выбора, результат опыта действия наперекор естественности. Так, татуировки, декоративные проколы ушей, следы дуэльных ранений, с одной стороны, и шрамы инициаций, с другой, мыслились в качестве знаков подлинного совершеннолетия - меты преодоления стен бытия человеческого дома-тела. Рана в истории очевидно исполняла функцию универсального свидетельства социализации, наглядно фиксируя ту тенденцию, что подлинно

окультуренный человек всегда и везде может трактоваться исключительно как более или менее удачный итог информационно-поведенческой либо ритуальной "прививок". В биологическом контексте у амеб и предшествующих им видов нет складок-ранений как таковых, они суть однородная поверхность, омываемая "К." - водой океана. Эволюционный выход живого из моря на сушу в конечном счете был совоспешествован превращением внешнего (морской воды) - во внутренне-телесное - К. (См. у Витгенштейна: "камень, тело животного, мое тело - все стоит на одном уровне".) Великий круговорот "смерть-рождение" оказался заключен людьми в диапазон просвета свежей раны. Идея о том, что подобное может лечится подобным, синхронна эволюции самой культуры: кровопускание, впервые зафиксированное в 23-22 вв. до н.э., демонстрировало попытку людей освоить запуск механизмов саморегуляции - введения заболевшего человека в цикл "вечного ранения"; замкнуть К. на круговорот, на ее проистекание из океанического состояния и обратно. Произошла ритуально-рефлексивная аппликация догадки, что природно пред-данные людям ограниченные траектории путей их тел "кровно мстят" человеку за удавшиеся ему идеальные проекты ("уподобляясь, побеждать"), - на сакральную мысль об очищении К., о возможности "смыть К." позор, вину и грех. Здесь "от-кровение", оно же кровоизлияние - ритуально-целительное ранение, попытка синхронизации резонансов космоса, ритма волн океана, пульсации кровотока, темпа телодвижений и частоты дыхания. Микрокосм, уподобленный макрокосму, претендует на достижение пластичного и неизбывного бессмертия всем Родом - на интеграцию в вечный галактический бег: по Гераклиту, "нельзя дважды войти в одну и ту же струю, нельзя дважды коснуться одного и то же тела: наши тела текут, как ручьи". Сформировавшиеся складки тела индивида (как, впрочем, и "складки" (см.) на телесной организации рода) позволительно трактовать в качестве следов былых ранений и следствий неоднократных анатомо-физиологических реконструкций. Модификации изначального "тела" всего живого были созвучны обретению человеком самого себя. Так, по мысли Шопенгауэра, "первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз". Далее же - иерархизация складок тела людей как итог кровопролитной и репрессивной историко-природной вивисекции в значимой степени предпослала потенциальную возможность и определенную неизбежность их социальной иерархии. (См. прояснение культурного смысла ротового отверстия - как вида складки - в системе атрибутов власти, осуществленное Канетти: "... рот темен, желудок и кишки невидны. Никто не знает и никто не задумывается, что там происходит у него внутри. Этот самый изначальный процесс пожирания в основном покрыт тайной. Он начинается с тайны, с сознательного и активного выслеживания, и в тайной тьме тела завершается неосознанно и пассивно".) Жизненная важность К., ее зодиакальный подтекст как символа Весов - знака божественной законности и активной совести человека - придали также особое значение и цвету самой К. или красному (алому) цвету. - См. в комментариях к Исайе (63, 1-2): "Отчего же одеяние твое красно?" - именно это по легенде спросили ангелы у Иисуса Христа в день его триумфального вознесения. Ответ известен: Тот, кто выходит "красным" из "давильного пресса" и есть Господь Бог.

А.А. Грицанов

КРОНЕР (Kroner) Рихард (1884-1974) - немецкий философ. Преподавал в различных университетах Германии: с 1919 - во Фрейбурге, с 1924 - в Дрездене, с

1929 - в Киле, с 1934 - во Франкфурте-на-Майне. В 1935 лишен права преподавания. С 1938 преподавал в Оксфорде (Великобритания), с 1940 - в Канаде, затем в США. В 1949-1952 преподавал в Объединенной телеологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 - в Темпльском университете (Филадельфия). В 1910 вместе с Г. Мелисом, Степуном и Гессеном основал международный журнал "Логос", возглавлял его немецкую редакцию до 1933. В своей философской эволюции прошел три этапа. Начинал как неокантианец (баденской ориентации); затем через проблематику философии жизни пришел к неогегельянству, одним из основных представителей которого в Германии и являлся; в эмигрантский период жизни переосмыслил свою позицию через призму религиозной проблематики. Его идеи этого периода близки философии Паскаля и Кьеркегора, диалектической теологии. Основные работы: "От Канта до Гегеля" (т. 1-2, 1921-1924); "Самоосуществление духа. Пролегомены к культур-философий" (1928); "Культур-философское обоснование политики" (1931); "Примат веры" (1943); "Культура и вера" (1951); "Спекуляция и откровение в истории философии" (т. 1-3, 1956-1961); "Между верой и мышлением" (1966) и др. Путь бесконечного божественного духа к самому себе осмысливается К. через диалектику движения мышления и "самодвижения живого духа" ("мыслящей себя жизни"), сознания и самосознания (рефлексирующего себя духа), т.е. через диалектику конечного и бесконечного. Абсолют не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, он сам утверждает себя в каждой высказанной о нем мысли. Однако он никогда полностью не выразим ни в одном суждении, ни в их совокупности, так как он не может быть полностью помыслен в мысли, будучи сам мыслью. "Жизнь" ("жизненное начало") не выразима до конца рационально, внешним для себя образом. Она предполагает обращение духа к самому себе, т.е. философскую спекуляцию (как разрушение рационального рациональным же образом). Согласно К., философия имеет своим предметом сверхрациональное, обращена не вовне, а на самое себя, но стремится выразить себя вовне рациональным образом, рефлексируя над предметными областями, т.е. спекулятивное мышление принципиально противоречиво. Отсюда определение К. диалектики как превращенного в метод, сделанного рациональным - иррационализма. В отличие от философии наука познает внешнее ей содержание, в ней нет подлинной рефлексии, свойственной только самопознающей себя мысли, поэтому в ней не может быть и противоречий. Здесь противоречие - свидетельство ошибочности мысли, примирение сознания с самим собой происходит в культуре как "теле" сознания. Философия есть философия культуры, в которой сознание сознает себя как само себя осуществляющее, как посредством самого себя для самого себя становящееся. Культура как целостность своих частей (понятийных областей) суть завершение для-себя-становления, самоосуществления сознания. Философия же, в свою очередь, есть культура, постигшая самое себя, а тем самым задающая тотальность себя и своих частей (понятийных областей). Но это тотальность Я, а не предметного мира. В философии культура выходит за пределы самой себя, осмысливает и постигает себя, а тем самым объединяется с самой собой, становится для себя самой понятием и действительностью. Без философии культура, по К., суть неосознанное самим собой самоосуществление сознания. Части культуры сами по себе есть лишь вовне спроецированные, замкнутые в себе предметности, не способные примирить сознание с самим собой. Экономика (хозяйство) и техника, представляющие собой опредмечивание витальной (жизненной) и целеполагающей сторон культуры, суть ее цивилизационная составляющая (как "преддверие" культуры). Наука и политика (направлены соответственно на природу и государство) задают рациональную составляющую культуры, которая никогда не может быть завершена, всегда пребывая в процессе бесконечного становления. Субъективное сознание всегда отделено от форм

рациональной культуры, неизменно внешней по отношению к нему. Оно входит в смысловую действительность рациональной культуры как абстрактно-рациональное, а не как конкретно-индивидуальное. Эти ограничения преодолеваются в интуитивной составляющей культуры: в искусстве, а особенно в религии (первое направлено на творимый самим же искусством мир, вторая - на Бога). Эти части (формы) культуры глубоко индивидуализированы, предполагают смысловое постижение, слитность субъективного духа с внешними формами. Однако и они не способны адекватно отрефлексировать сами себя. Это возможно лишь в сфере рефлексий находящихся по ту сторону науки, политики, искусства и религии: только в философии, сознании, становящемся в рефлексии самосознанием, они становятся для себя тем, что они суть в себе, т.е. вне философии. Части могут проявить себя, становясь понятийными областями целого. Постигнутые, они становятся частью философии, будучи вне ее. "Целое есть для себя становящееся истинное, ибо истинное есть для себя становящаяся самость". Рефлексия самосознания есть осмысление смысла границ. Постигать - значит ограничивать, но одновременно - это значит переступать границу (постигать часть через целое, культуру через понятие культуры). Философская рефлексия как вневременная (постижение духом самого себя) дополняется временной исторической рефлексией, схватывающей "дух эпохи". Таким образом "непосредственное осуществление сознания" всегда развертывается в противопоставлении, предметно воплощенного сознания и самосознания Я, конечного и бесконечного. В последних работах К. заменил антитезу научного (метафизического, эмпирического) и спекулятивного антитезой спекуляции и откровения. Спекуляция, направленная на постижение Абсолюта, знает все же безличную и отделенную от субъекта истину. Откровение, в отличие от спекуляции, не зависит от человека, являясь всецело делом Бога, и способно непосредственно передать человеку "практическую" истину. Последняя не требует доказательств и воспринимается как сугубо личностная. Спекуляция ограничена извне (без чего невозможна). Бог же недоступен познанию (являясь субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу). Истины спекуляции и истины откровения отражают один и тот же Абсолют, но и те и другие - предельны, следовательно, между ними лежит пропасть.

В.Л. Абушенко

КРОЧЕ (Croce) Бенедетто (1866-1952) - итальянский философ, историк, общественный деятель. Неогегельянец. Определял свою философию как "абсолютный идеализм" ("историцизм"). Идеолог либерализма. Ученик Лабриолы, в молодости увлекался марксизмом. Друг и оппонент Джентиле (разошелся с ним в политических взглядах: в отличие от Джентиле, поддержавшего фашизм, К. занял оппозиционную последнему позицию). Вместе с Джентиле с 1903 издавал журнал "Критика", ставший центром притяжения интеллектуальной жизни Италии, но вскоре превратившийся в орган, печатавший почти исключительно их собственные статьи. Самого К. за его влияние в кругах интеллигенции первой трети 20 в. прозвали "светским папой". Был профессором в Неаполе (1902-1920), в середине 1940-х возглавил воссозданную им либеральную партию. Основные работы: "Исторический материализм и марксистская экономия" (1900), "Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика" (1902), "Что живо и что умерло в философии Гегеля" (1906), "Логика как наука о чистом понятии" (1905), "Теория и история историографии"

(1915), "История Италии с 1871 по 1915" (1928), "История как мысль и как действие" (1938) и др. Лейтмотив всей философии К. - "нет другой реальности, кроме духа, и другой философии, кроме философии духа". В гегелевской философии, по К., умерла "система" (панлогизм), но живо учение о конкретном понятии. Нет никаких оснований под объективной диалектикой, изображающей природу и общество как проявление Абсолютной идеи. Есть только бесконечный циклический процесс саморазвертывания чистого понятия как единственная реальность, имеющая две составляющие (два плана реализации) - теоретическую и практическую. Теоретическую образуют эстетика, направленная на единичное, и логика, схватывающая всеобщее. В свою очередь практическую составляющую презентируют экономика (проблематика индивидуальных целей) и этика (проблематика общего блага). Соответственно философия К. складывается из четырех частей. Эстетика понимается К. двойственно. С одной стороны, в ней мы имеем дело не с интеллектом, а с фантазией, не с универсальностью, а с индивидуальностью, не с отношениями, а отдельными вещами, не с понятиями, а образами. Следовательно, это область до и вне логического интуитивного познания. Интуиция не только первична и автономна от интеллекта, но и является всеобщей формой познания. По мысли К., "в интуиции мы не противопоставляем себя как эмпирические существа внешней реальности, а непосредственно объективируем наши впечатления, каковы бы они ни были". С другой стороны, эстетика - "наука о выражении" (интуиции вне логических схем). Средством выражения является слово. Следовательно, эстетика одновременно является и "общей лингвистикой". Справедливо и обратное утверждение: всякое выражение имеет эстетический характер. Язык, связывая интуицию и выражение, позволяет конституироваться феноменам искусства, вообще "оформиться" (т.е. обрести форму) любым содержаниям, но, связывая интеллект и абстрактные конструкты, порождает возможность псевдопонятий науки. Логика рассматривается К. как наука о чистом понятии. Связывая интуицию с интеллектом, она делает возможной философию как учение о развертывании конкретного понятия, т.е. понятийном схватывании индивидуального. В отличие от Гегеля и Джентиле К. считает принципом самодвижения понятий не их противоречия, а различения. В этом отношении К. говорит не о линейной бесконечности, а о круговой связи различений (импликативной связи понятий внутри каждой из сфер духа). От эстетики и логики К. переходит к философии практики - к экономике, в ведение которой подпадает любая целесообразно структурированная деятельность, и - к этике, охватывающей все действия, определяемые императивом, должным. Философия практики - это сфера проявления особенного и всеобщего воли, объективации, экстернализации выражения в физических средствах. Таким образом внутри духа в органическом единстве взаимодействуют красота, истина, польза и добро. Диалектика различений (круговое движение духа) обессмысливает вопрос об абсолютной первооснове, так как в этом движении первое постоянно делается вторым, а второе - первым. Это круговое движение и представляет собой подлинное единство и тождество духа с самим собой, вскрывает связь форм духа как обладающих самостоятельностью, не позволяющей растворять практику в мышлении (в "актуальном действии" у Джентиле). Философское понятие представляет собой саму внешнюю действительность и тем самым уже не абстрактно, а конкретно. Если научные абстракции полагают различение как взаимоисключение, а порядок задают как координацию и субординацию, то философские понятия схватывают связи и отношения, полагая различения как фазы процесса и задавая порядок как непрерывный процесс развития. Таким образом диалектика выражает внутренний ритм исторического бытия как развертывания духа. Она есть способ теоретического воспроизведения процесса возникновения идеального на основе внутреннего

саморазличения реального. При такой трактовке в системе К. не оказывается места для Бога в христианском его понимании. Он растворяется в истории (имманентен ей), понятой как историческое сознание в его теоретических и практических аспектах (как мысль и действие, сменяющие друг друга и порождающие движение истории). Отсюда второе определение философии К. как "историцизма": "жизнь и реальность есть история, и не что иное, как история". Историческое сознание (история) выступает как высший синтез теории и практики, мысли и действия: искусства и философии в мысли, этики и экономики (в данном случае как политики) в действии. История есть история индивида, поскольку он универсален, и есть история универсального, поскольку оно индивидуально. Она есть развертывание свободы (поскольку люди свободны уже в силу того, что они живут и мыслят) как безусловного (не зависящего от фактических условий) начала, которое тем действенней, чем больше препятствий встречает при своей реализации. Таким образом, исходя из одних и тех же оснований, К. сделал во многом иные философские и политические выводы, чем его друг и оппонент Джентиле, но, с другой стороны, как отмечал Грамши, - "философию К. нельзя... рассматривать независимо от философии Джентиле. Любой Анти-Кроче должен быть и Анти-Джентиле".

В.Л. Абушенко

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (1908-1997) - американский философ и логик. Один из участников Венского кружка (1932-1934). Окончил докторантуру под руководством Уайтхеда. Преподавал в Гарвардском университете (с 1938). По свидетельствам ряда историков философии и науки, оказал весьма значимое воздействие на диапазон философских дискуссий второй половины 20 в. Основные работы: "Система логистики" (1934), "Новые обоснования для математической логики" (1937), "Элементарная логика" (1941), "Математическая логика" (1949), "Две догмы эмпиризма" (1951), "С логической точки зрения" (1953), "Методы логики" (1959), "Слово и объект" (1960), "Пути парадокса и другие очерки" (1966), "Онтологическая относительность и другие очерки" (1969), "Источники эталона" (1974), "Теории и вещи" (1981), "Сущности" (1987) и др. К. был вполне уверен в пригодности современных ему логических методов прояснять философские проблемы - не только семантические и логические, но и традиционные, онтологические: "обычный язык остается... фундаментальным... в качестве средства окончательного разъяснения", но для целей "творческого аспекта философского анализа" ему недостает той точности и свободы от вводящих в заблуждение предположений, которой можно достигнуть посредством "современных методов квантификации". Анализируя парадигму постижения мира, свойственную эмпиризму, К. (развивая идеи Канта об "аналитических" и "синтетических" истинах, а также мысль Лейбница о водоразделе между "истинами факта" и "истинами разума") утверждал, что она, во-первых, основывается на догме "дискриминации" ("аналитические истины" выявляются посредством выяснения значения терминов, "синтетические" же - через изучение данных факта). При этом по К., аналитические утверждения правомерно подразделять на два разряда: логических истин (остающихся таковыми при любой мыслимой интерпретации составляющих терминов, ибо их истинность задается их логической формой самой по себе) и истин, для проверки которых необходимо выявить синонимичность входящих в них терминов. В этом контексте существенную значимость приобретает принципиальная

разница между сигнификатами (коннотатами) и денотатами, т.к. нередки ситуации, когда различные понятия обозначают одну и ту же вещь при полном расхождении смыслов ("утренняя звезда" и "вечерняя звезда" - пример Фреге). Сигнификат, т.обр., являет собой то, чем становится сущность (в стилистике аристотелевского понятийного ряда), когда она в процессе собственного смещения в вокабулу дистанцируется от объекта. Но даже такая трактовка ситуации, позволяющая элиминировать сигнификаты в репертуарах прояснения аналитичности соответствующих суждений, не устраняет сопряженных задач осуществления процедур синонимии. "С момента, когда установлено, что дефиниция не есть лексикографическая регистрация синонимии, ее нельзя принять в качестве обоснования", - полагает К. В целом, во всех случаях (кроме тех, когда конституируются "чистые" дефиниции - эксплицитные конвенции - продуцирующие новые символы в целях оптимизации мыслительных процедур), дефиниция лишь опирается на синонимию, предварительно не объясняя ее. И это означает, что логически четкое разведение аналитических и синтетических суждений невозможно, признание же его допустимости - это, согласно К., вера во "внеэмпирическую догму эмпириков, что является метафизическим моментом веры". Далее, в русле своих рассуждений К. анализирует догмат эмпиризма о том, что "любое осмысленное суждение переводимо в суждение (истинное или ложное) о непосредственном опыте" или подход, именуемый радикальным редукционизмом. Со времен Локка и Юма, полагает К., требовалось, чтобы любая идея коррелировалась с чувственным источником. В границах парадигмы эмпиризма осуществляется движение от слов - к "пропозициям" (по Фреге), от пропозиций - к концептуальным схемам и т.д. Т.е. по К., "единство меры эмпирической осмысленности дает сама наука в ее глобальности". Высказанная в 1906 П. Дюгемом идея холизма применительно к комплексу человеческих суждений о внешнем мире (т.е. предзаданность последних теоретическим контекстом) была кардинально дополнена К. С его точки зрения, все наши познания и убеждения от самых неожиданных вопросов географии и истории до наиболее глубоких законов атомной физики, чистой математики и логики - все созданные человеком конструкции касаются опыта лишь по периферии. Наука в ее глобальности похожа на силовое поле, крайние точки которого образуют опыт. Несогласованность с опытом на периферии приводит к определенному внутреннему смещению акцентов. Трансформируется аксиологическая нагруженность и познавательный статус различных компонентов данной системы (пропозиций), логически связанных между собой. "Конкретный опыт, по мнению К., может быть связан с особой пропозицией внутри поля не иначе, как опосредованным образом и ради равновесия, необходимого полю в его глобальности". Как постоянно утверждал К., "любая теория по существу признает те и только те объекты, к которым должны иметь возможность относиться связанные переменные, чтобы утверждения теории были истинными". (Отсюда - знаменитый "тезис К.": "быть - значит быть значением связанной переменной". Мысль К. о существовании некоего множества конвергирующих повторений по сути своей выступила основой для формулирования им идеи философского "холизма": по К., любой организм, биологический или физический, должен осмысливаться в качестве органической целостности, а не как сумма его частей.) Наука в целом, как и любое ее отдельно взятое суждение оказываются, согласно К., в равной степени обусловлены как опытом, так и языком. (Тезис о субдетерминации научной теории языком и логикой: "все суждения могли быть значимыми, если бы были выверены достаточно отчетливо с другой стороны системы. Только суждение, весьма близкое к периферии, можно считать верным, несмотря на любой противоположный опыт, сославшись на галлюцинации или модифицируя некоторые из пропозиций, называемых логическими законами. Аналогичным образом можно сказать, что ни у одного суждения... нет иммунитета от

ошибок и корректив...".) Из этого следует, что даже две взаимоисключающие теории могут аппелировать к соразмеримой фактической очевидности каждой из них, а, следовательно, сопоставление теоретических систем с неконцептуализированной реальностью бессмысленно и непродуктивно. По мысли К. "высказывания о физических объектах нельзя подтвердить или опровергнуть путем прямого сравнения с опытом"; высказывания же, которым мы приписываем ложность или истинность, как правило, сложнейшим образом переплетены с детально разработанными концептуальными схемами, вместе с которыми в итоге они отвергаются или оправдываются. По К., для того чтобы некоторые существенные фрагменты концептуальной схемы хотя бы временно полагать бесспорными и осуществить переход от одной части системы к другой, нередко бывает удобно формализовать эти решающие части в виде постулатов и определений; именно такая формализация, как правило, и обусловливала прогресс науки. Конечно и у этой процедуры есть пределы: согласно К., "если логика косвенным образом происходит из соглашений, то для вывода ее из соглашений уже нужна логика... логические истины, число которых бесконечно, должны быть заданы общими соглашениями, а не по отдельности, и логика нужна хотя бы для того, чтобы применить общие соглашения к отдельным случаям...". И далее - из того, что результаты законодательного постулирования являются "всегда постулатами по произволу, не следует, что они тем самым истинны по произволу", использование постулатов осуществляется в терминах "дискурсивного" постулирования, которое "фиксирует не истину, а только некоторое упорядочение истин". Разрабатывая собственную концепцию, К. обозначил ("Слово и объект") "периферию" - "стимулом", а "пропозиции, близкие к периферии" - "утверждениями наблюдения". К. разделяет точку зрения, согласно которой значение "живых" словоформ традиционно задается параметрами их языкового использования сообществом людей. В случаях же "радикального перевода" (по К., "перевод с ушедшего в прошлое языка, основанный на поведенческой очевидности и без опоры на словари") господствуют исключительно "галлюцинации". Смыслы же оказываются связаны со "стимулами", завязанными на поведение: "... язык есть социальное искусство, которого мы достигаем на основе очевидности демонстрируемого поведения в социально опознаваемых обстоятельствах". Суть перевода оказывается не сводима к процедуре сопоставления смыслов, коннотатов с вещами, а сами смыслы выступают у К. как "поведенческие позиции" ("...нет ничего в смысле, чего бы не было в поведении..."). "Онтологический релятивизм" (самообозначение К. своих взглядов) исходит из того, что вне значимости наших дискурсов об объектах рассуждать нелепо, наши представления о них всегда располагаются в контексте наличных теорий, - "сущее как таковое" вне поля устанавливающих его языка и теории немыслимо. (Тезис К. о неопределенности перевода как такового фундировал идею о непереводимости индивидуальных словарей - философских, исторических, культурных - на некий универсальный язык.) "Специфицируя теорию мы должны, - полагал К., - полно и подробно расписывать все наши слова, выяснять, какие высказывания описывают теорию и какие вещи могут быть приняты как соответствующие буквам предикатов". Предметы теории вне их интерпретаций в рамках иных теорий находятся за пределами человеческих смыслов. К. также достаточно однозначно обозначил свои материалистические ориентации и предпочтения в контексте отбора культурных универсалий и постулатов, входящих, по его мнению, в "ткань" нашего познавательного процесса: "...только физические объекты, существующие вне и независимо от нас, реальны... Я не признаю существования умов и ментальных сущностей иначе, чем в виде атрибутов или активности, исходящей от физических объектов, и, особым образом, от личностей". Задача эпистемологии, согласно убеждениям К., - обнаружение и реконструкция

приемов, позволяющих проектировать развитие науки в контексте и на основании наличного чувственного опыта, изысканного и упорядоченного ею же самой. (Ср.: у К. все наши понятия основаны на прагматических соображениях: "физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия... сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обоснованности физические объекты и боги отличаются только в степени, а не по существу".) Будущий же опыт в контексте концептуализированного прошлого опыта, по К., вполне предсказуем. Философия в своем абстрактно-теоретическом измерении, по мысли К., выступает как компонент научного знания: например, "физик говорит о каузальных связях определенных событий, биолог - о каузальных связях иного типа, философ же интересуется каузальной связью вообще... что значит обусловленность одного события другим... какие типы вещей составляют в совокупности систему мира?". Не признавая проблем метафизического порядка, К. полагал, что лишь проблемы "онтологического" и "предикативного" типов имеют право на существование - ответы на них не будут лишены смысла.

А.А. Грицанов

КУБИЗМ - направление модернизма, предпринявшее попытку смоделировать - средствами художественного творчества - специфическую теорию познания, фундированную презумпцией анти-психологизма (см. Анти-психологизм). Классическими представителями К. в живописи являются Ж.Брак, П.Пикассо, Ф.Леже, Х.Грис, Р.Делоне (в определенный период своего творчества), Ж.Метценже и др.; в поэзии - Г.Аполлинер, А.Сальмон и др. Термин "К." был впервые использован Матиссом (1908) применительно к картине Ж.Брака "Дома в Эстаке", которая якобы напомнила ему детские кубики. В том же 1908 в октябрьском номере журнала "Жиль Блас" критик Л.Воксен отмечал, что современная живопись "сводится к изображению кубов", - таким образом, "название новой школы имело первоначально характер насмешки" (Дж.Голдинг). В 1907-1908 К. оформился как направление в живописи (визитной карточкой К. традиционно считается картина П.Пикассо "Авиньонские девицы", 1907); в конце 1910-х французский поэт А.Сальмон зафиксировал "начало совершенно нового искусства" - как применительно к живописи, так и применительно к поэзии. Генетически К. восходит к экспрессионизму (по признанию П.Пикассо, "когда мы изобретали кубизм, мы совсем не собирались изобретать его. Мы лишь хотели выразить то, что было в нас самих /выделено мною - М.М./" (см. Экспрессионизм). Как и любое модернистское течение, К. демонстрирует программный методологизм и сугубо рефлексивные установки относительно понимания художественного творчества: уже в 1912 выходит концептуальная монография художников А.Глеза и Ж.Метценже "О кубизме" и критическая работа А.Сальмона "Молодая живопись современности". По оценке критиков, К. может рассматриваться как одно из наиболее радикальных направлений модернизма, поскольку "отважно порывает с большей частью традиций, действовавших безотказно со времен эпохи Ренессанса" (М.Серюлаз). По оценке критиков, К. может рассматриваться как одно из наиболее радикальных направлений модернизма, поскольку "отважно порывает с большей частью традиций, действовавших безотказно со времен эпохи Ренессанса" (М.Серюлаз). Согласно программным заявлениям художников-кубистов, в самой своей основе К. есть иной, "новый способ представления вещей" (Х.Грис). Соответственно этому, "когда кубизм... показал условный характер пространства, как его понимал

Ренессанс, так же как импрессионисты показали в свое время условный характер цвета, - их встретило такое же непонимание и оскорбление" (Р.Гароди). В 1912 в палате депутатов Франции даже обсуждался вопрос о запрете кубистской выставки в Осеннем Салоне; социалист Ж.-Л.Бретон полагал "совершенно недопустимым, чтобы... национальные дворцы служили местом для демонстраций столь антихудожественного и антинационального характера"; при этом, однако, был сделан вывод, что "жандармов звать не следует" (формулировка депутата Самбы). Объективно К. может быть рассмотрен как значимая веха в истории эволюции модернистской парадигмы в искусстве: по оценке художественных критиков, "именно решившись открыто провозгласить свои права на инакомыслие в области искусства и осуществляя эти права, несмотря на все препятствия, современные художники стали предтечами будущего. Таким образом, нельзя отрицать их революционную роль: их моральная позиция принесла им в наши дни блестящую реабилитацию, в гораздо большей степени, чем их художественные заслуги, относительно которых последнее слово еще далеко не сказано" (Р.Лебель). Превалирующей эмоциональной тональностью К. стало острое и остро катастрофичное переживание рубежа 19-20 вв., связанное с доминированием того, что М.Дюшаном было обозначено как "механические силы цивилизации" (ср. с пафосно оптимистическим восприятием машинной индустрии в контексте футуризма - см. Футуризм): предметный мир открыл миру человека новое свое лицо, поставив под сомнение прежнюю версию человеческого его понимания, разрушив привычные онтологизации традиционного знания. Не случайно Н.Бердяев усматривал в кубистских работах своего рода портреты неподлинного бытия ("это демонические гримасы скованных духов природы"), что с необходимостью предполагает постановку вопросов о подлинном лице мира, о возможности этой подлинности и о возможности ее изображения. В силу рефлексивного осмысления этого контекста К. является одним их самых философски артикулированных направлений развития модернистской эстетики, - уже в манифесте "О кубизме" (1912) фиксируется, что картина как таковая есть своего рода картина (концепция) мира (в истории искусства зафиксировано, что критики уже у П.Сезанна усматривали "написанную красками критику теории познания" - Э.Новотны). К. активно вовлекает в свое рефлексивное осмысление природы художественного творчества идеи Платона, средневекового реализма, Г.Гегеля, - прежде всего, в аспекте поисков абстрактной сущности (идеального эйдоса) объекта и философского обоснования презумпции вариабельности онтологии, фундирующей идею релятивного моделирования возможных миров (речь идет не столько о концептуально-содержательном овладении академической философской традицией, сколько о подключенности художников к той культурной атмосфере начала 20 в., в которой философские идеи оказались в своего рода фокусе моды: например, о Ж.Браке Л.Рейнгардт отмечает, что он, "сын пармского крестьянина... усвоил философию в застольных разговорах начала века"). Так или иначе, установка на рефлексивный анализ творчества как такового является одной из отличительных (и одной из самых сильных) сторон К. По оценке Ж.Маритена, "в дни Ренессанса искусство открыло глаза на самого себя. За последние полвека, можно сказать, оно охвачено другим порывом самоанализа, ведущим к революции по меньшей мере столь же существенной... Уроки его столь же полезны для философа, сколь и для художника". Эстетика К. практически представляет собой специфическое моделирование когнитивного процесса, основанное на базисном для К. принципе "отрицания наивного реализма", предполагающего отказ художника от опоры на визуальное восприятие предметного мира. Данный принцип лежит в основе провозглашенной К. программы "борьбы со зрением", т.е. борьбы с некритическим принятием феноменологии видеоряда в качестве основы познания вообще и постижения художником живописи, в частности

(мир искажен, его сущности не видно и видно быть не может, т.е. феноменологическая редукция не может претендовать на адекватный метод познания мира): по формулировке А.Глеза и Ж.Метценже, "глаз умеет заинтересовать и соблазнить разум своими заблуждениями", но в основе этого соблазна - не что иное, как обман зрения, trompe l'oeil. Как писал Ж.Брак, "чувства лишают формы, дух формирует. Достоверно лишь то, что произведено духом". В этом контексте, естественно, по оценке К., что, "желая достичь пропорции идеала, художники, не будучи более ограниченными чем-то человеческим, представляют нам произведения более умозрительные, нежели чувственные" (Г.Аполлинер). В этом контексте показательно, что Р.Лебель называет свою монографию, посвященную К., "Изнанка живописи", подчеркивая тем самым интенцию кубистов на проникновение за (сквозь) феноменологический ряд. Например, Бердяев писал о П.Пикассо: "он, как ясновидящий, смотрит через все покровы... [...] Еще дальше пойти вглубь, и не будет уже никакой материальности - там уже внутренний строй природы, иерархия духов", - и тенденция этого движения "ведет к выходу из физической, материальной плоти в иной, высший план". Таким образом, "вместо разброда чувственных переживаний Моне и Ренуара кубисты обещают миру нечто более прочное, не иллюзорное - знание" (Л.Рейнгардт). В эволюции философских оснований К. может быть выделено два этапа. Исходной презумпцией эстетической концепции К. является презумпция деструкции объекта как такового: по оценке Р.Делоне (начинавшего свой творческий путь с Кандинским - см. Экспрессионизм), "до тех пор, пока искусство не освободится от предмета, оно осуждает себя на рабство". Таким образом, согласно кубистской стратегии художественного творчества, "не нужно даже пытаться подражать вещам... Вещи в себе вовсе не существуют. Они существуют лишь через (в) нас" (Ж.Брак). Как было отмечено в программной для К. работе А.Глеза и Ж.Метценже, "обрывки свободы, добытые Курбе, Мане, Сезанном и импрессионистами, кубизм заменяет беспредельной свободой. Теперь, признав, наконец, за химеру объективные знания и считая доказанным, что все, принимаемое толпой за естественное, есть условность, художник не будет признавать других законов, кроме законов вкуса". Миссия художника в этом контексте артикулируется как освобождение себя (а посредством этого - и других) от "банального вида вещей" (А.Глез, Ж.Метценже). В качестве своего фундаментального credo К. принимает формулу "Довольно декоративной живописи и живописной декорации!" (А.Глез, Ж.Метценже). В этом контексте К. постулирует в качестве своего метода специфическим образом артикулированный "лиризм" или "лиризм наизнанку" (термин Г.Аполлинера), который был понят К. как метод освобождения сознания от рабства предметного мира, достигаемого посредством программного вызывания художником чувства отвращения к предмету его творчества ('как писал Ж.Брак, "похоже на то, что пьешь кипящий керосин"). По оценке Озанфана и Жаннере, "лиризм" может рассматриваться как базисная парадигма для раннего К.: "его теоретический вклад можно резюмировать следующим образом: кубизм рассматривает картину как объект, создающий лиризм, - лиризм как единственную цель этого объекта. Все виды свободы дозволены художнику, при условии, что он создает лиризм". Практически это означает выход К. за пределы изобразительного искусства - к искусству абстрактному: если визуально наблюдаемый мир может быть (есть) иллюзорен, то интерес художника должен быть сосредоточен на подлинном (сущностном) мире, т.е. мире чистых геометрических форм: как писал Мондриан, "идеи Платона плоские" (небезынтересно, что в теоретических дискуссиях кубистов принимал непосредственное участие математик Прэнсе). Согласно рефлексивной самооценке К., "для нас линии, поверхности, объемы - не что иное, как оттенки нашего понимания наполненности /того ноуменального, что не представлено внешним

видом объекта - М.М./", и все "внешнее" сводится в кубистском видении его "к одному знаменателю массы" (А.Глез), а именно - ее геометрической основе. Соответственно этому, эстетика К. строится на идее деформации традиционной (визуально наблюдаемой) формы объекта, - деформации, которая призвана обнажить подлинную сущность объекта. К. конституируется в качестве неопластицизма, основанного на отрицании традиционной пластики: "кубизм считает картину совершенно независимой от природы, и он пользуется формами и красками не ради их подражательной способности, а ради их пластической ценности" (Озанфан, Жаннере). Таким образом, К. приходит к идее пластического моделирования мира как когнитивного поиска его пластической (структурной) основы, т.е. подлинного его лица, не скрытого за феноменологическим рядом. Иными словами, зрелая концептуальная программа К. оказывается весьма далекой от исходной идеи отказа от объекта: как писал М.Дюшан (во время кубистского периода своего творчества), "я всегда стремлюсь изобретать, вместо того, чтобы выражать себя". К. осуществляет радикальный поворот от критики объекта как такового к критике неадекватного (в частности, субъективного) его понимания. Критический пафос зрелого К. направлен уже не против реальности как субъективной иллюзии, а против субъективности в трактовке реальности. В этом отношении К. решительно дистанцирует визуально наблюдаемый (данный в опыте) объект (nature-objet или "объект-природу") и peinture-objet, или "объект-искусство", подлинный в своей заданной Творцом и явленной (реконструированной) в художественном творчестве сущности. Программным требованием зрелого К. становится требование "уважения к объекту" (Пикассо). В рамках К. конституируется парадигма нового объективизма, основанного на презумпции анти-психологизма и предполагающего в качестве своего фундамента принцип слияния с объектом: по словам Ж.Брака, "не нужно изображать предметы; нужно проникнуть в них. Нужно самому стать вещью". Прекрасное описание кубистского принципа "слияния с объектом" в действии дано (применительно к работам П.Пикассо) Маритеном: "вещи не только преобразуются не пути от глаза художника к его руке, - одновременно совершается и другое таинство: душа и плоть художника силятся заменить собой предметы, которые он пишет, изгнать их субстанцию, войти в них и обнаружить себя под внешней видимостью этих ничтожный вещей, изображенных на холсте и живущих здесь другой жизнью, нежели их собственная". В этом контексте произведение искусства мыслится К. не в качестве изображения, но в качестве своего рода структурной конструкции (ср. трактовку произведения искусства в качестве "конструкции" в постмодернизме - см. Конструкция). Таким образом, по своей концептуальной основе зрелый К. близок позднему экспрессионизму: следует "скорее изображать вещи такими, какими их знают, нежели такими, какими их видят" (Пикассо). Соответственно, и в эволюции художественной техники К. могут быть выделены следующие (не столько хронологические, сколько логические) этапы: 1) "аналитический К.", питающийся пафосом исходного для раннего К. "разрушения объекта", практикующий специфический тип коллажности при изображении объекта (того, что Р.Делоне называл "преломлением", которое, "по определению, уничтожает непрерывность"), что предполагает демонтаж его структуры на элементарные геометрические формы и свободное комбинирование их между собой: согласно такому подходу, салат более предметен, нежели ряд пошедших на его приготовление "целых" овощей (В.Гесс о Р.Делоне). Согласно рефлексивной самооценке К. (П.Пикассо), произведение искусства являет собой "итог ряда разрушений" (ср. с деконструктивистской стратегией отношения к тексту в постмодернизме - см. Деконструкция, Означивание). (Не случайно критик М.Рагон называет аналитический период в развитии К. "временем вивисекции".) По описанию такого, отдавшего дань К., автора, как А.Лот, в рамках аналитического К.

"картины сделаны из простых планов, широких граней, как у кристаллов, причем вершины и основания этих граней неожиданно смазываются. Эти тончайшие преломления геометрических форм ("пассажи") составляют первое и важнейшее открытие кубизма", - пассаж есть инструмент расчленения объекта и превращения картины, складывающейся из полученных фрагментов в "замкнутую фигуру, состоящую из открытых фигур /ср. с постмодернистски понятым текстом как целостностью, состоящей из семантически открытых фрагментов - см. Текст, Деконструкция - М.М./. Самые округлые, самые гладкие формы, например, ваза или рука... распадаются на неведомые ранее грани; плоскости как бы охвачены брожением в какой-то шелковистой вибрации" (например, "Курильщик" Х.Гриса; "Обнаженная", "Сидящая женщина", "Аккордеонист", "Портрет Вильгельма Уде" П.Пикассо; "Крыши", "Столик" Ж.Брака; "Обнаженная в лесу", "Женщина в синем" Ф.Леже и др.). В этом контексте в К. формируется программа "изучения структуры первичных объемов" (П.Пикассо) - ср. с попыткой поисков "элементов мироздания" в экспрессионизме. 2) "К. представлений", фундированный презумпцией "слияния с объектом" и основанный на парадигме "симультанизма", предполагающей симультанное видение предмета одновременно с различных его сторон, т.е. его фиксацию в плоскости картины одновременно в нескольких проекциях ("объемный" или "стереоскопический" К.). В "К. представлений", по оценке Дж.Голдинга, "системе перспективы, которая господствовала в европейской живописи со времен Ренессанса, кубисты противопоставили право художника двигаться вокруг его предмета /выделено мною - М.М./, включая в его живописный облик информацию, почерпнутую из предшествующего опыта или знания". Плоскость картины выступает в этом контексте не только пространством, но и инструментом семантической интеграции всего знания об изображаемом объекте, - знания, которое традиционными визуальными средствами живописи интегрировано быть не может. (В этом стремлении к объективизму кубистские коллажи, созданные из геометрических проекций объекта, радикально альтернативны футуристским коллажам, созданным из своего рода психологических проекций объекта, его отпечатков и ассоциаций в сознании, - не случайно первая же попытка совместной выставки футуризма и К. вызвала резкие дискуссии и взаимные обвинения.) Согласно программному тезису Ф.Леже, кубистская картина должна быть своего рода "витриной объекта", призванной показывать его с различных сторон (что, безусловно, предполагает не только рядоположенность пространственных его проекций, но и плюрализм аксиологически окрашенных точек зрения на этот объект). Оценивая этот аспект кубистской художественной концепции, А.Гелен говорил о "грандиозной художественной революции кубизма" и "поразительном новаторстве, заключающемся во включении в действие многих аспектов одного и того же предмета". Как пишет А.Лот, в практике "К. представлений" обычная "перспективная структура низвегнута. Часть одного и того же предмета, например, вазы с фруктами, мы видим снизу, другую часть - в профиль, третью - с какой-нибудь другой стороны. И все это соединяется в виде плоскостей, которые с треском сталкиваются на поверхности картины, ложатся рядом друг с другом, перекрывают друг друга и проникают друг в друга". Классическими в этом отношении могут считаться, например, "Танец" Ж.Метценже; "Студент с газетой", "Музыкальные инструменты" П.Пикассо; "Бутылка, стакан и трубка", "Хвала И.С.Баху" Ж.Брака; "Портрет Чесс Прейерс" М.Дюшана и т.п. (ср. аналогично у М.Шагала: "Я и деревня", "Час между волком и собакой", задающие одновременно анфас, профиль и т.п.). И если в рамках "аналитического К." художника меньше всего интересовал феномен движения и проблема его живописной фиксации ("картина есть молчаливое и неподвижное откровение" у А.Глеза), то "К. представлений", напротив, конституирует программный динамизм (например,

"Обнаженная, спускающаяся по лестнице" М.Дюшана во многом близка футуристическим находкам в области передачи "динамической" или "энергетической линии" движения). Однако и движение понимается К. не как визуально наблюдаемое перемещение в пространстве (своего рода agitation для зрения), но как непосредственно mouvement - движение как таковое, т.е., согласно концепции К., то, что мы знаем о движении как таковом. 3) "Абстрактный

К." или "пуризм", т.е. "чистая живопись" (peinture pure), в рамках которой доводятся до своего логического завершения все базисные принципы К.: принцип анти-психологизма, принцип поисков "элементов мира" как геометрически артикулированных и принцип анти-визуализма. (По критерию радикализма А.Сальмон сравнивал peinture pure с религией гугенотов.) Движение К. от симультанизма к пуризму рельефно демонстрирует творческая эволюция Р.Делоне: если в его работе "В честь Блерио" концентрические окружности представляют собой продукт анализа ("преломления") такого феномена, как перелет Блерио через Ла-Манш, и могут быть прочитаны как проекции движения пропеллеров аэроплана, то в "Циркулярных ритмах" те же окружности (при всей внешней схожести) являются фиксацией элементов mouvement - продуктом сущностного анализа того, что знает художник о движении. Раскрывая сущность "абстрактного К." в одном из интервью, П.Пикассо практически говорит о его изобразительной технике как о реализации метода "идеального типа", как его понимал М.Вебер: "абстрактное искусство - это не что иное, как сочетание цветовых пятен... Всегда нужно с чего-то начинать. Позднее можно удалить все следы реальности. И в этом нет ничего страшного, потому что идея изображаемого предмета уже успеет оставить в картине неизгладимый след /см. След - М.М./". В данном контексте К. актуализирует семантические фигуры "эйдосов" у Платона и "универсалий" в схоластическом реализме: по оценке Г.Аполлинера, картина предстает в этом контексте как выражение "метафизических форм". В этом отношении кубистские произведения, по мысли Маритена, "не уклоняются от реальности, они похожи на нее... духовным сходством". - В рамках такого подхода к художественному творчеству в К. оформляется установка на возможность фактически креативного конституирования художником сущности предмета из беспредметных элементов (ср. с постмодернистской идеей означивания семантически нейтральных текстовых фрагментов - см. Пустой знак). Таким образом, peinture pure - это, по определению А.Глеза, "род живописи новых ансамблей посредством элементов, заимствованных не из видимой реальности, но целиком созданных художником и наделенных им могущественной реальностью". Г.Аполлинер обозначает эту способность субъекта творчества как "орфизм" (по аналогии с животворным импульсом песен Орфея, могущих двигать камни) и понимает в этом контексте художника как субъекта, вносящего в чувственный хаос интегральную структуру, непосредственно усмотренную в сфере абстракции. В этом отношении К. полагает, что тайна творчества аналогична и близка таинству Творения: "художник поет, как птица, и это пение нельзя объяснить" (Пикассо). В данном контексте А.Глез усматривает сущностные аналогии между конституированной в живописи Ренессанса парадигмой перспективы (того, что А.Глез называет "пространством-формой") и ломающем саму идею перспективы К. (тем, что у А.Глеза получает название "время-формы"), с одной стороны, и естественнонаучным и мистическим (картина как "молчаливое откровение") подходами к действительности - с другой. "Абстрактный" ("чистый") К. фактически положил начало традиции абстракционизма в истории искусства 20 в., - именно к его эстетической программе восходят все направления и версии абстракционизма, - по словам Л.Вентури, "сегодня, когда мы говорим об абстрактном искусстве, мы имеем в виду кубизм и его наследников". (Именно в силу этого в марксистской художественной критике, центрированной вокруг ценностей материализма, К. был

оценен однозначно негативно: от безапелляционного вердикта Г.В.Плеханова "чепуха в кубе!" - до изысканного тезиса М.Лифшица: "формула "весь мир признает" ничего не значит. Ведь этот мир немного безумен - он вышел из своих суставов, по известному выражению Шекспира".) В целом, роль К. в эволюции художественного модернизма "почти невозможно переоценить", ибо "в истории искусства... он был революцией не менее важной, чем революция раннего Ренессанса" (Дж.Берджер). К. создает принципиально новый язык искусства (см. Язык искусства), и в этой сфере "открытия, сделанные кубизмом, столь же революционны, как открытия Эйнштейна и Фрейда" (Р.Розенблюм). Более того, по оценке Дж.Голдинга, "кубизм был если не... самой важной, то, во всяком случае, самой полной и радикальной художественной революцией со времен Ренессанса... С визуальной точки зрения легче совершить переход через триста пятьдесят лет, отделяющих импрессионизм от Высокого возрождения, чем пятьдесят лет, отделяющих импрессионизм от кубизма... Портрет Ренуара... ближе к портрету Рафаэля, чем к кубистическому портрету Пикассо". По оценке историка К. К.Грея, формирование кубистской парадигмы может быть интерпретировано как начало новой эпохи в истории искусства и нового мировоззрения в истории культуры вообще. Гелен сравнивал оформление кубистской парадигмы в искусстве с картезианским переворотом в философии - как по значимости и радикальности ломки традиции, так и по содержанию: как и гносеология Р.Декарта, концепция художественного творчества К. фундирует отказ от эмпиризма и сенсуализма, приведший в своей далекой перспективе к конституированию в европейской культуре парадигмы "постмодернистской чувствительности" (см. Постмодернистская чувствительность).

М.А. Можейко

КУЗАНСКИЙ НИКОЛАЙ - см. НИКОЛАЙ КУЗАН-СКИЙ.

КУЛЬТУРА (лат. cultura - возделывание, воспитание, образование) - система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус К., представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов, образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностных ориентаций и т.д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. К. хранит, транслирует (передает от поколения к поколению) и генерирует программы деятельности, поведения и общения людей. В жизни общества они играют примерно ту же роль, что и наследственная информация (ДНК, РНК) в клетке или сложном организме; они обеспечивают воспроизводство многообразия форм социальной жизни, видов деятельности, характерных для определенного типа общества, присущей ему предметной среды (второй природы), его социальных связей и типов личностей - всего, что составляет реальную ткань социальной жизни на определенном этапе ее исторического развития. Понятие К. развивалось исторически. Оно вначале

обозначало процессы освоения человеком природы (возделывание земли, продукты ремесел), а также воспитания и обучения. В качестве термина стало широко использоваться в европейской философии и исторической науке, начиная со второй половины 18 в. К. начинает рассматриваться как особый аспект жизни общества, связанный со способом осуществления человеческой деятельности и характеризующий отличие человеческого бытия от животного существования. Возникает несколько линий в разработке проблематики К. В первой из них К. рассматривалась как процесс развития человеческого разума и разумных форм жизни, противостоящих дикости и варварству первобытного бытия человечества (французские просветители); как историческое развитие человеческой духовности - эволюция морального, эстетического, религиозного, философского, научного, правового и политического сознания, обеспечивающих прогресс человечества (немецкий классический идеализм - Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель; немецкий романтизм - Шиллер, Шлегель; немецкое просвещение - Лессинг, Гердер). Вторая линия акцентировала внимание не на поступательном историческом развитии К., а на ее особенностях в различных типах общества, рассматривая различные К. как автономные системы ценностей и идей, определяющих тип социальной организации (неокантианство - Риккерт, Кассирер). К этой же линии примыкали Шпенглер, Данилевский, Сорокин, Тойнби. Вместе с тем было расширено понимание К. путем включения в нее всего богатства материальной К., этнических обычаев, разнообразия языков и символических систем. В конце 19 и первой половине 20 в. при изучении проблематики К. стали активно использоваться достижения антропологии, этнологии, структурной лингвистики, семиотики и теории информации (культурная антропология - Тэйлор, Боас; социальная антропология - Малиновский, Радклифф-Браун; структурная антропология и структурализм - Леви-Стросс, Фуко, Лакан; неофрейдизм и др.). В результате возникли новые предпосылки решения проблемы общества и К. С одной стороны, К. и общество нетождественны, а с другой, К. пронизывает все без исключения области и состояния социальной жизни. Проблема решается, если К. рассмотреть в качестве информационного аспекта жизни общества, как социально значимую информацию, регулирующую деятельность, поведение и общение людей. Эта информация, выступающая как совокупный исторически развивающийся социальный опыт, частично может осознаваться людьми, но весьма часто она функционирует как социальное подсознательное. Ее передача от поколения к поколению возможна только благодаря ее закреплению в знаковой форме, в качестве содержания различных семиотических систем. К. существует как сложная организация таких систем. В их роли могут выступать любые фрагменты человеческого мира, приобретающие функцию знаков, которые фиксируют программы деятельности, поведения и общения: человек и его действия и поступки, когда они становятся образцами для других людей, естественный язык, различные виды искусственных языков (язык науки, язык искусства, конвенциональные системы сигналов и символов, обеспечивающие коммуникацию и т.п.). Предметы созданной человеком второй природы также могут функционировать в качестве особых знаков, которые закрепляют накопленный социальный опыт, выражая определенный способ поведения и деятельности людей в предметном мире. В этом смысле иногда говорят об орудиях труда, технике, предметах быта как о материальной К., противопоставляя им феномены духовной К. (произведения искусства, философские, этические, политические учения, научные знания, религиозные идеи и т.п.). Однако такое противопоставление относительно, поскольку любые феномены К. являются семиотическими образованиями. Предметы материальной К. выполняют в человеческой жизни двоякую роль: с одной стороны, они служат практическим целям, а с другой - выступают средствами хранения и передачи

социально значимой информации. Только во второй своей функции они выступают в качестве феноменов К. (Лотман). Программы деятельности, поведения и общения, представленные разнообразием культурных феноменов, имеют сложную иерархическую организацию. В них можно выделить три уровня. Первый - это реликтовые программы, осколки прошлых К., которые живут и в современном мире, оказывая на человека определенное воздействие. Люди часто бессознательно действуют в соответствии с программами поведения, которые сложились еще в первобытную эпоху и которые утратили свою ценность в качестве регулятива, обеспечивающего успех практических действий. Сюда относятся многие суеверия: типа приметы у русских поморов о том, что половые связи перед выходом на рыбную ловлю могут сделать ее неудачной (пережиток табу первобытной эпохи, реально регулировавших половые отношения первобытной общины в период групповой семьи, устраняя таким способом столкновения на почве ревности в общине, которые нарушали совместные производственные действия). Второй уровень - это слой программ поведения, деятельности, общения, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества. И, наконец, третий уровень культурных феноменов образуют программы социальной жизни, адресованные в будущее. Их генерирует К. за счет внутреннего оперирования знаковыми системами. Вырабатываемые в науке теоретические знания, вызывающие переворот в технике и технологии последующих эпох; идеалы будущего социального устройства, которые еще не стали господствующей идеологией; новые нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век - все это образцы программ будущей деятельности, предпосылка изменений существующих форм социальной жизни. Чем динамичнее общество, тем большую ценность обретает этот уровень культурного творчества, адресованный к будущему. В современных обществах его динамика во многом обеспечивается деятельностью особого социального слоя людей - творческой интеллигенции, которая по своему социальному предназначению должна постоянно генерировать культурные инновации. Многообразие культурных феноменов всех ее уровней, несмотря на их динамичность и относительную самостоятельность, организованы в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определенной К. Они представлены мировоззренческими универсалиями (категориями К.), которые в своем взаимодействии и сцеплении задают целостный обобщенный образ человеческого мира. Мировоззренческие универсалии - это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной К. оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта. Категориальные структуры, обеспечивающие рубрификацию и систематизацию человеческого опыта, давно изучает философия. Но она исследует их в специфическом виде, как предельно общие понятия. В реальной же жизни К. они выступают не только как формы рационального мышления, но и как схематизмы, определяющие человеческое восприятие мира, его понимание и переживание. Можно выделить два больших и связанных между собой блока универсалий К. К первым относятся категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Они выступают в качестве базисных структур человеческого сознания и носят универсальный характер, поскольку любые объекты (природные и социальные), в том числе и знаковые объекты мышления, могут стать предметами деятельности. Их атрибутивные характеристики фиксируются в категориях пространства, времени, движения, вещи, отношения, количества, качества, меры, содержания, причинности, случайности, необходимости

и т.д. Но кроме них в историческом развитии К. формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. Они образуют второй блок универсалий К., к которому относятся категории: "человек", "общество", "сознание", "добро", "зло", "красота", "вера", "надежда", "долг", "совесть", "справедливость", "свобода", и т.п. Эти категории фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций. Между указанными блоками универсалий К. всегда имеется взаимная корреляция, которая выражает связи между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями человеческой жизнедеятельности. Поэтому универсалии К. возникают, развиваются и функционируют как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими. В системе универсалий К. выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности, о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т.п. Они выступают в качестве своего рода глубинных программ, которые предопределяют сцепление, воспроизводство и вариации всего многообразия конкретных форм и видов поведения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации. В мировоззренческих универсалиях К. можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактно всеобщее содержание, свойственное различным типам К. и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущих К. исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятую в данной К. шкалу ценностей. Именно эти смыслы характеризуют национальные и этнические особенности каждой К., свойственные ей понимания пространства и времени, добра и зла, жизни и смерти, отношения к природе, труду, личности и т.д. Они определяют специфику не только далеких, но и родственных К. - например, отличие японской от китайской, американской от английской, белорусской от русской и украинской и т.д. В свою очередь, исторически особенное в универсалиях К. всегда конкретизируется в огромном многообразии групповых и инивидуальных мировосприятий и миропереживаний. Для человека, сформированного соответствующей К., смыслы ее мировоззренческих универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпции, в соответствии с которыми он строит свою жизнедеятельность и которые он часто не осознает в качестве ее глубинных оснований. Смыслы универсалий К., образующих в своих связях категориальную модель мира, обнаруживаются во всех областях К. того или иного исторического типа в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, в философии, религии, художественном освоении мира, функционировании техники, в политической К. и т.п. Резонанс различных сфер К. в период формирования новых идей, имеющих мировоззренческий смысл, отмечали философы, культурологи, историки при анализе в синхронном срезе различных этапов развития науки, искусства, политического и нравственного сознания и т.д. (Шпенглер, Кассирер, Тойнби, Лосев, Бахтин). Можно, например, установить своеобразный резонанс между идеями теории относительности в науке и идеями лингвистического авангарда 1870- 1880-х (И. Винтелер и др.), формированием новой художественной концепции мира в импрессионизме и постимпрессионизме, новыми для литературы последней трети 19 в. способами описания и осмысления человеческих ситуаций (например, в творчестве Достоевского), когда сознание

автора, его духовный мир и его мировоззренческая концепция не стоят над духовными мирами его героев, как бы со стороны из абсолютной системы координат описывая их, а сосуществуют с этими мирами и вступают с ними в равноправный диалог. Преобразование общества и типа цивилизационного развития всегда предполагает изменение глубинных жизненных смыслов и ценностей, закрепленных в универсалиях К. Переустройство обществ всегда связано с революцией в умах, с критикой ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций и выработкой новых ценностей. Никакие крупные социальные изменения невозможны вне изменений в К. В качестве социального индивида человек является творением К. Он становится личностью только благодаря усвоению транслируемого в К. социального опыта. Сам процесс такого усвоения осуществляется в качестве социализации, обучения и воспитания. В этом процессе происходит сложная состыковка биологических программ, характеризующих его индивидуальную наследственность, и надбиологических программ общения, поведения и деятельности, составляющих своего рода социальную наследственность. Включаясь в деятельность, благодаря усвоению этих программ человек способен изобретать новые образцы, нормы, идеи, верования и т.п., которые могут соответствовать социальным потребностям. В этом случае они включаются в К. и начинают программировать деятельность других людей. Индивидуальный опыт превращается в социальный, и в К. появляются новые состояния и феномены, закрепляющие этот опыт. Любые изменения в К. возникают только благодаря творческой активности личности. Человек, будучи творением К., вместе с тем, является и ее творцом. (См. также Универсалии.)

(с) В.С. Степин

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (1922-1996) - американский философ и историк науки, один из лидеров современной постпозитивистской философии науки. В отличие от логического позитивизма, занимавшегося анализом формально-логических структур научных теорий, К. одним из первых в западной философии акцентировал значение истории естествознания как единственного источника подлинной философии науки. Проблемам исторической эволюции научных традиций в астрономии была посвящена первая книга К. "Коперниканская революция" (1957), где на примерах птолемеевской и сменившей ее коперниканской традиций, К. впервые осуществил реконструкцию содержательных механизмов научных революций. Коперниканский переворот при этом рассматривается им как переход научного сообщества к принципиально иной системе мировидения, что стало возможным благодаря не только внутринаучным факторам развития, но и различным социальным процессам ренессансной культуры в целом. Свою конкретизацию и наиболее яркое выражение позиция К. нашла в его следующей книге "Структура научных революций" (1962), которая инициировала постпозитивистскую ориентацию в современной философии науки и сделала К. одним из ее наиболее значимых авторов. Анализируя историю науки, К. говорит о возможности выделения следующих стадий ее развития: допарадигмальная наука, нормальная наука (парадигмальная), экстраординарная наука (внепарадигмальная, научная революция). В допарадигмальный период наука представляет собой эклектичное соединение различных альтернативных гипотез и конкурирующих научных сообществ, каждое из которых, отталкиваясь от определенных фактов, создает свои модели без особой апелляции к каким-либо внешним авторитетам. Однако со временем происходит выдвижение на первый план какой-то одной теории, которая начинает интерпретироваться как образец

решения проблем и составляет теоретическое и методологическое основание новой парадигмальной науки. Парадигма (дисциплинарная матрица) выступает как совокупность знаний, методов и ценностей, безоговорочно разделяемых членами научного сообщества. Она определяет спектр значимых научных проблем и возможные способы их решения, одновременно игнорируя не согласующиеся с ней факты и теории. В рамках нормальной науки прогресс осуществляется посредством кумулятивного накопления знаний, теоретического и экспериментального усовершенствования исходных программных установок. Вместе с тем в рамках принятой парадигмы ученые сталкиваются с рядом "аномальных" (т.е. не артикулируемых адекватно в рамках принятой парадигмы) фактов, которые после многочисленных неудачных попыток эксплицировать их принятым способом, приводят к научным кризисам, связанным с экстраординарной наукой. Эта ситуация во многом воспроизводит допарадигмальное состояние научного знания, поскольку наряду со старой парадигмой активно развивается множество альтернативных гипотез, дающих различную интерпретацию научным аномалиям. Впоследствии из веера конкурирующих теорий выбирается та, которая, по мнению профессионального сообщества ученых, предлагает наиболее удачный вариант решения научных головоломок. При этом приоритет той или иной научной теории отнюдь не обеспечивается автоматически ее когнитивными преимуществами, но зависит также от целого ряда вненаучных факторов (психологических, политических, культурных и т.п.). Достижение конвенции в вопросе выбора образцовой теории означает формирование новой парадигмы и знаменует собой начало следующего этапа нормальной науки, характеризующегося наличием четкой программы деятельности и искусственной селекцией альтернативных и аномальных смыслов. Исключение здесь не составляет и тот массив знаний, который был получен предшествующей историей науки. Процесс принятия новой парадигмы, по мнению К., представляет собой своеобразное переключение гештальта на принципиально иную систему мировидения, со своими образами, принципами, языком, непереводимыми и несоизмеримыми с другими содержательными моделями и языками. Видимость кумулятивной преемственности в развитии знания обеспечивается процессом специального образования и учебниками, интерпретирующими историю науки в соответствии с установками, заданными господствующей парадигмой. В силу этого достаточно проблематично говорить о действительном прогрессе в истории естествознания. Усовершенствование и приращение знания отличает только периоды нормальной науки, каждый из которых формирует уникальное понимание мира, не обладающее особыми преимуществами по сравнению с остальными. К. предпочитает говорить не столько о прогрессе, сколько об эволюции (наподобие биологической), в рамках которой каждый организм занимает свою нишу и обладает своими адаптационными возможностями. Куновская интерпретация научного прогресса вызвала всплеск критических публикаций, и его последующие работы были связаны с уточнением исходных положений, сформулированных в "Структуре научных революций". В своей монографии "Теория черного тела и квантовая прерывность. 1894-1912" (1978) К. анализирует социально-психологические и теоретико-методологические факторы революции в квантовой физике, на примере которой показывает парадоксальную перманентность революционных открытий, психологию гештальт-переключения при создании новых научных сообществ. Концепция К. оказала огромное влияние на современную философию науки. Обоснованные им историко-эволюционистский подход, антикумулятивизм, идея о социокультурной обусловленности научного познания (экстернализм), введенные понятия парадигмы и научной революции в значительной степени способствовали преодолению неопозитивистской традиции в философии науки и оформлению постпозитивизма, социологии и психологии науки.

Е.В. Хомич

КЬЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Серен (1813- 1855) - датский философ и писатель. Творчество К., укорененное в интимно-личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью, к наиболее существенным моментам которой относится: суровое христианское воспитание, проходившее под определяющим влиянием отца, по воле которого К. стал студентом теологического факультета, сочетая занятия с увлечением эстетикой и богемным образом жизни; разрыв с невестой, ставший поворотным событием в жизни К., после которого вскоре и начался новый этап в его жизни - творческое затворничество, а также предпринятая им в последние годы жизни страстная полемика с официальной церковью, за которой К. не признавал какой-либо причастности к истинному христианству. К. отличался поразительной работоспособностью (почти все основные произведения: "Или-Или", "Страх и трепет", "Повторение", "Философские крохи", "Понятие страха", "Этапы жизненного пути", "Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам" - были опубликованы им за четыре года, с 1843 по 1846; в 1849 вышла в свет "Болезнь к смерти") и литературной плодовитостью (один только "Дневник" К. занял 14 печатных томов). Свои труды (исключая "Назидательные речи", носившие характер религиозных проповедей) К. публиковал под различными псевдонимами, созвучными идее произведения. Определенное влияние на мировоззрение К. оказал романтизм (магистерская диссертация К. была посвящена понятию иронии). Прояснение собственных философских позиций осуществлялось К. в русле критики философского рационализма Гегеля. К. подверг критике основополагающий принцип гегелевской философии о тождестве мышления и бытия, указав на его тавтологичность и противопоставив ему существование (existenz) как то, что как раз и разделяет мышление и бытие. Постулируя экзистенциальный характер истины, К. исключает ее из сферы научного знания с его принципами объективности и систематичности. Объективное мышление ввиду его абстрактности и общезначимости не затрагивает существующей субъективности, в которой, по убеждению К., и обретается истина. Философская система, которая может быть построена только с точки зрения вечности, предполагает исключение "истинно конкретного", единичного человеческого существования, чьим определяющим условием является "временность". Полагая в качестве исходного пункта философии не вневременное всеобщее, но саму экзистенцию, К. вместе с тем отрицает способность логического мышления понять ее, что обусловлено разными планами бытия логического и экзистенциального: а именно возможностью и действительностью (соответственно). При этом решающую роль, по мнению К., играет несовместимость логики и диалектики, что проявляется прежде всего в неспособности логики выразить движение, становление. Понимая экзистенцию как нечто по самому существу своему диалектическое, К. противопоставляет гегелевской диалектике как логике бытия и мышления (К. называет ее "количественной") экзистенциальную диалектику ("качественную", по его определению). В последней, "прыжок" - как переход в новое качество - необъясним ("количество" не может быть предпосылкой "качества", а противоречия непримиримы, ибо "снятие принципа противоречия для существующего означает, что он сам должен перестать существовать"). Диалектический аспект проблемы, говорит К., требует мышления иного рода, нежели мышление абстрактное, чистое от

собственного существования мыслителя, а именно мышления-страсти, способного на удерживание качественной диалектики существования и предполагающего бесконечный интерес существующего индивидуума к своей экзистенции. Взяв за критерий энергию отношения человека к Богу, К. выделяет три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. "Эстетический" человек, в своем стремлении к наслаждению ориентированный на внешнее, не является у К. собственно личностью, имеющей свой центр в самой себе, - что выступает необходимой предпосылкой богоотношения. Подлинное существование носит этическо-личностный характер. При этом личность как конкретное выступает у К. условием осуществления этического как общего, т.е. имеет этическое (долг) не вне себя, а в самой себе. Этическое содержание существования концентрируется у К. в понятии выбора. К. интересует только абсолютный выбор, который, будучи осуществлением свободы (признаваемой им исключительно в сфере "внутреннего" (Innerlichkeit), означает выбор человеком не "того или другого", но самого себя в своем вечном значении, т.е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Средоточием третьей, религиозной, стадии является у К. мгновение прыжка веры, которое открывает истинный смысл существования, состоящий в абсолютном отношении к Богу, т.е. парадоксальном соприкосновении временного и вечного, - что в свою очередь является экзистенциальным повторением абсолютного Парадокса: существующего (= временного) вечного, когда Бог существовал в образе человека. Как высшая страсть вера осуществляется, согласно К., вопреки разуму и этическому, утверждая себя через абсурд. Подчеркивая личный характер богоотношения, К. отвергает опосредованную связь с Богом, признавая абсолютную невыразимость опыта веры, - выступая тем самым преемником той линии в интерпретации христианства, которая идет от посланий апостола Павла, через философию Тертуллиана, Августина, средневековой мистики и Паскаля к знаменитому "Sola fide" - "только верой" (спасется человек) - Лютера. Всякий экзистенциальный опыт обретает у К. подлинный смысл и относится к сфере истинного существования постольку, поскольку содействует осознанию человеком религиозного значения своей личности (в противоположность существованию неистинному, связанному с рассеиванием субъективности и, следовательно, уводящему от Бога). Особое внимание при этом К. уделяет страху, связанному с переживанием личностью своего существования как бытия "лицом к смерти", а также отчаянию как "исходной точке для достижения абсолютного". Существование, согласно К., требует постоянного духовного напряжения и страдания (в особенности на религиозной стадии). Основные экзистенциальные понятия, призванные описать непознаваемую и немыслимую в своей тайне экзистенцию, не выводятся последовательно одно из другого, но взаимообусловлены таким образом, что каждое понятие уже содержит в себе все остальные. Широкую известность философия К. получила только в 20 в., оказавшись созвучной и устремлениям протестантской неоортодоксии, и исканиям зарождающегося экзистенциализма. Заострение нравственных и религиозных проблем человеческого существования сближает философию К. с творчеством Достоевского. Иррационалистический пафос философии К., отказ разуму в познании "последних истин" бытия, открывающихся во "внезапности загадочного", совпадает с духом и основной идеей творчества Шестова.

Т.В. Щитцова

КЭРРОЛЛ (Carroll) Льюис (настоящее имя - Доджсон Чарлз Лутвидж) (1832-1898) -британский писатель, математик, один из творцов литературы "нонсенса" (см. Нонсенс). Священник (сан диакона - 1861), магистр математики (1857). Преподаватель оксфордского колледжа Крайст-черч. Основные сочинения: "Конспекты по плоской алгебраической геометрии Чарлза Лутвиджа Доджсона" (1860), "Руководство для изучающих математику" (1864), "Приключения Алисы в Стране Чудес" (1865), "Сведения детерминантов" (1866), "Элементарное руководство по теории детерминантов" (1867), "Фантасмагория и другие стихи" (1869), "Сквозь Зеркало и Что там увидела Алиса" (1871), "Охота на Снарка" (1874), "Эвклид и его современные соперники" (1879), "Рифма? - Разум?" (1883), "Логическая игра" (1887), "Математические курьезы" (в двух томах, 1888 и 1893), "Сильвия и Бруно" (1893), "Символическая логика" (1896) и др. Сказочно-поэтическое творчество К., нашедшее воплощение, в частности, в историях для детей о приключениях Алисы, еще при его жизни подверглось самым различным смысловым расшифровкам, как в духе реконструкций эпизодов из биографии писателя, так и в ключе описания Оксфордских религиозных дискуссий 1840-1870-х. Так, по мнению богослова Ш.Лесли, символика Страны Чудес такова: Алиса - образ первокурсника-неофита, Белый Кролик - рядовой священник англиканской церкви, Герцогиня - представитель епископата, банка апельсинового джема репрезентирует традиционалистский протестантизм, золотой ключик - ключ Священного Писания, двери в зале - английскую Высокую и Низкую церковь и т.п. Мир "Зазеркалья" же, согласно Лесли, может быть подвергнут более детальным и даже персонифицированным интерпретациям: Труляля - Высокая церковь, Единорог - Конвокация духовенства, Траляля - Низкая церковь, Белая Королева - доктор Ньюмен, Белый Рыцарь - Гексли, Морж и Плотник - эссеисты и обозреватели, Черный Король - каноник Кингсли, Лев - Джон Буль, Бармаглот - отвратный символ папства и т.п. Интеллектуализм 20 ст. еще более усложнил спектр мыслимых подходов к декодировке насыщенных литературными реминисценциями и пародиями сказок К. В них, например, стали усматривать: А.Дикинс - пласт пародийной шахматной морали, содержащий сложную метафизическую философию христианского толка; А.Эттелсон - систему закодированных изречений и слов Ветхого Завета; Р.Брэдбери - идеальную модель холодного мира викторианской эпохи (Страна Чудес Алисы у К. или "то, что мы есть"), противопоставленную человеколюбивому Изумрудному Городу (Страна Оз у Ф.Баума или "то, чем мы хотели бы быть"), и т.д. Выступая как результат эволюции элитарной европейской культуры 19 ст., обретения литературы "нонсенса" в версии К. наглядно демонстрировали гармонию, потенциально присущую всякой несообразности; эвристический потенциал постижения граней и переходов между рациональным и иррациональным; катартический, очищающий характер бесчисленных логических интерпретаций и смеховых истолкований текстов, выступающих как самодостаточные игровые пространства ментального уровня. Пространственно-временная организация ("хронотоп") сказок К. - сложна и абстрактна: время (текущее как бы во сне) не соотносимо ни с психологическими самоощущениями героев, ни с разверткой их биографий; пространство - многомерно (плоскости сна, зеркального отражения и шахматной игры в "Зазеркалье"), сложно организовано и легко трансформируемо любым мыслимым образом. Словоформный строй произведений К. - компендиум языковых проблем: типичного несовпадения звука и смысла в словах; различения предметов, имен предметов и имен имен предметов; соотношения слов как неразложимых атомов и текста как макетного их единства и т.д. (Именно в этом главное отличие историй К. от "классических" волшебных сказок: в сочинениях К. все осуществляется в сфере языка и посредством языка; это - не столько сказание, сколько составной дискурс, обращенный к читателю.) Так, Делез в

контексте обоснования шизоанализа и исследования в этой связи так называемого "шизофренического языка" истолковывал "бессмысленные стихи" К. как типичное "шизофреническое изложение": "Во всех произведениях К. читатель встретит: 1) выходы из туннеля, предназначенные для того, чтобы обнаружить поверхности и нетелесные события, которые распространяются на этих поверхностях; 2) сущностное родство этих событий языку; 3) постоянную организацию двух поверхностных серий в дуальности "есть/говорить", "потреблять/предлагать" и "обозначать/выражать"; а также - 4) способ, посредством которого эти серии организуются вокруг парадоксального момента, иногда с помощью "полого" слова, иногда эзотерического или составного". Пример "эзотерического слова" у К., по оценке Делеза, - кэрроловский "снарк" (контаминация англ. shark - акула и snake - змея). Согласно Делезу, "шизофренический язык" К., явивший себой текстуальную объективацию представлений Гельдерли-на об ипостаси языка как "знака, лишенного смысла", являл собой (наряду с поисками А.Арто, Клоссовски и др.) альтернативу "традиционным структуралистским" моделям поэзии. По Делезу, К. разработал и основал "сериальный метод в литературе": 1) - Когда обнаруживаются "две версии событий с едва заметными внутренними различиями, которые регулируются странным образом" (например, часы в "Сильвии и Бруно", заставляющие события возвращаться двумя путями: либо посредством умопомешательства, обращающего вспять их последовательный порядок, либо посредством легких вариаций согласно стоическому предопределению). 2) - Когда находятся "две серии событий, где крупные и при этом все нарастающие внутренние различия регулируются предложениями или же, по крайней мере, звуками и звукоподражаниями" (в сответствии с законом зеркала) - ср. у К.: "...то, что могло быть видимо из старой комнаты, было совсем неинтересным... но все остальное было настолько иным, насколько возможно". 3) - Когда сосуществуют одна серия чистых выражений и одна серия обозначений, характеризующиеся большой несоразмерностью и регулирующиеся эзотерическими словами. Слова эти образуются: а) либо взаимодействием слоговых элементов одного или нескольких предложений, следующих друг за другом: замена оборота "Ваше королевское Высочество" - словом "вашство"; б) либо как формальная фиксация синтеза существования: ни одно из них (например, "Флисс", плод без вкуса, он же Аззигумский Пудинг) не является циркулирующим словом как таковым - они скорее имена, "обозначающие данное слово" или "как слово называется". 4) - Когда серии регулируются "словами-бумажниками", сокращающими несколько слов или сворачивающими несколько смыслов: см. слово "Бармаглот" или у K.Jabberwocky - обозначающее фантастическое животное и при этом могущее трактоваться в англ. как "плод возбужденного и долгого спора". Фантастика К. органично достраивалась также и иными его исследованиями. В трактате "Принципы парламентского представительства" (1884) К. выстраивал аргументацию по принципу игры двух лиц с нулевой суммой, адекватное математическое выражение которой было осуществлено лишь в 1928 Дж.фон Нейманом. Проблематика логико-математических работ К. (подписывавшихся им как "Доджсон") и сюжеты его сказок (например, про то, как "однажды совпадение гуляло с маленьким происшествием, и они встретили объяснение...") органично взаимодополняли друг друга: по мысли Делеза, "все логические работы Кэрролла непосредственно посвящены значению, импликациям и заключениям, и только косвенно смыслу, - а именно, там, где речь идет о парадоксах, с которыми сигнификация не справляется или которые она же сама и создает. Напротив, работа фантаста направлена именно на смысл и обрушивает на него всю мощь парадокса. Это как раз соответствует двум состояниям смысла - фактическому и правовому; апостериорному и априорному; одному, в котором смысл косвенно вводится через круг предложения, и другому, в

котором он обнаруживается явно, как таковой, посредством разрывания круга и развертки его вдоль границы между предложениями и вещами". Придуманная К. развлекательная математика способствовала выработке качественно нового понимания связи человека и математических закономерностей: как способ проблематизации человеческих событий и как предположение о том, что последние сами по себе суть условия проблемы. Так, в работе "Динамика частицы" у К. находим: "Можно наблюдать, как две линии прокладывают свой монотонный путь по плоской поверхности. Старшая из двух благодаря долгой практике постигла искусство ложиться точно между экстремальными точками - искусство, которого так мучительно не хватает молодой и импульсивной траектории. Но та, что моложе, с девичьей резвостью все время стремилась отклониться и стать гиперболой или какой-нибудь другой романтической и незамкнутой кривой... До сих пор судьба и лежащая под ними поверхность держали их порознь. Но долго так не могло продолжаться: какая-то линия пересекла их, да так, что сделала сумму двух внутренних углов меньше, чем два прямые угла...". Произведения К., а также многочисленные философские, логические, психоаналитические, лингвистические и пр. комментарии к ним сыграли значимую роль в эволюции главных философских направлений 20 ст. (См. также Язык, Языковые игры, Шизоанализ.)

А.А. Грицанов

ЛАБИРИНТ - образ-метафора постмодернизма - один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Борхеса (см. эссе: "Сад расходящихся тропок", 1944, "Дом Астерия", 1949, "Абенхакан эль Бохари, погибший в своем лабиринте", 1949 и др.) и Эко (см.: "Имя розы", 1980, "Заметки на полях "Имени розы", 1983, "Путешествия в гиперрсальности", 1987, "Пределы Интерпретации", 1990, "Остров прежнего дня", 1994, "Поиск совершенного языка", 1995 и др.). У Борхеса выступал, в частности, своеобычной моделью вселенского мироустройства: мир суть Вавилонская библиотека, охватывающая "все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков (число их, хотя и огромно, не бесконечно) - или все, что поддается выражению - на всех языках". Согласно Борхесу, такое "книгохранилище" - это Л., или Система, архитектоника которой обусловливается собственными правилами - законами предопределения, высшего порядка, провидения. Вселенная-библиотека у Борхеса структурна, ибо периодична: "Если бы вечный странник пустился в путь в каком-либо направлении, он смог бы убедиться по прошествии веков, что те же книги повторяются в том же беспорядке (который, будучи повторенным, становится порядком: Порядком"). Восприняв борхесовскую идею Л. как образно-знаковую модель Универсума, Эко ("Имя розы") выстраивает своеобразную "двойную метафору - метафору метафоры", акцентирование изображая библиотеку аббатства как Л., непостижимый и недоступный для непосвященных. Монастырское книгохранилище у Эко - своего рода мировой план, в котором любому помещению (в зависимости от его месторасположения) присвоено символическое географическое наименование: по замечанию одного из центральных персонажей, "библиотека действительно построена и оборудована по образу нашего земноводного шара". Пожар, уничтоживший библиотеку, у Эко - это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского Л. в результате теоретической и аксиологической полемики, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна. По мнению Эко

("Заметки на полях "Имени розы"), борхесовский Л. Вселенной системен и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования: в нем нет разветвлений и тупиков, отсутствует ситуация перманентного выбора, ибо блуждающий в нем - это фаталист в состоянии пассивной зависимости от прихотей и причуд творца Л. [Таковыми Л. в истории человечества, нередко понимаемой Эко как история мысленного конструирования людьми возможных миров, являлись: а) безальтернативный Л. Минотавра, в котором было в принципе невозможно заблудиться, ибо все дороги вели (безразлично - с помощью нити Ариадны или без оной к неизбежной развязке - встрече с Минотавром); б) "маньеристический", по Эко, Л., состоящий из разветвленных коридоров со множеством тупиков - выход из которого в конечном счете достижим через конечное число проб и ошибок]. Постигнув физиологическую, психологическую или ментальную организацию их создателей - можно проникнуть в тайну самих Л.: герои романа Эко разгадали загадку Л. "извне", а не "изнутри". (Ср. у Батая: "По ту сторону себя, как я есмь, я встречаю вдруг существо, которое вызывает у меня смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его - кинжал, в правой - пылающее сердце бытия. Его фигура вздымается в едином порыве рождения и смерти. Это не человек. Но это и не Бог. Это не я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, т.е. чудовищем".) Скорее мировоззренческий, нежели сюжетный вывод Эко оказался достаточно категоричен: "Хорхе не смог соответствовать собственному первоначальному замыслу". Согласно Эко, подлинная схема Л. мироздания - это "ризома", устроенная так, что в ней "каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична". Путешествие в таком Л. - являет собой ситуацию постоянного выбора, облик создателя такого Л. куда менее значим: мир такого Л. не достроен до конца, не подвластен даже предельному рациональному пониманию: "Пространство догадки - пространство ризомы" (Эко). Сопряжение "ризомы" и "структуры", с точки зрения Эко, невозможно и немыслимо - это понятия-антиподы. Постмодернистский Л. ризомы призван сменить традиционалистский, классический Л. мироподобной библиотеки Хорхе Бургосского, прототипом которого для Эко был сам Борхес. Истоки идеи Л. ризомы Эко усматривал в парадигме устройства мироздания средневекового герметизма, а именно в идее о том, что мир целиком отражается в любом своем конкретном проявлении ("принцип всеобщего подобия"), вкупе с отказом от закона причинной обусловленности, результирующимся в трактовке Универсума как "сети переплетающихся подобий и космических симпатий". Семиозис в рамках герметизма, по Эко, органично допускает и фундирует "герметический дрейф" - "интерпретативный обычай, преобладавший в ренессансном герметизме и основывающийся на принципах универсальной аналогии и симпатии". Последний на уровне интеллектуальной практики являет собой бесконечный переход "от значения к значению, от подобия к подобию, от связи к другой связи": знак, тем самым, по Эко, оказывается чем-то таким, посредством познания которого мы постигаем "нечто иное" (ср.: посредством познания знака мы постигаем "нечто большее", по Пирсу). Историческим коррелятом "герметического дрейфа" в предельных его версиях Эко полагал поиск источников бесконечных значений в процедурах каббалы, отдавая предпочтение "процессу свободного лингвистического творения" или "экстатической каббале" (когда почетное место между Текстом и Богом занимал Толкователь) перед "теософической каббалой" (когда посредником между Богом и Толкователем выступал Текст). Пророча наступление Эона Ризомы, Эко не пренебрег постановкой ряда очевидных проблем: Бесконечна ли ризома? Допустима ли акцентированно

безграничная и беспредельная иерархия смыслов и значений применительно к миру людей, понимаемому и интерпретируемому в качестве особого Текста, особого Мира Знаков? Насколько продуктивен в предельных своих проявлениях сопряженный с бытием этого мира бунт Означающего против тирании Означаемого? Отталкиваясь от экстравагантных мистических опытов герметизма и оккультизма, продуцируя мыслимый диапазон траекторий человеческих судеб в Л. пространства ризомы, Эко пришел к выводу ("Маятник Фуко", "Остров накануне"): семиозис в игровой форме есть и безусловно должен быть ограничен. "Рамки" гиперпространства ризомы задаются предельно артикулированной сакральной осмысленностью жизни и ее смыслов: только "о-смысленный", по Эко, семиозис - нить из бес-смысленного ризоматического Л.: "рождение Читателя оплачено смертью Автора" (Р.Барт). Для человека не может быть ситуации невозможности преодоления Л. - есть неизбывная проблема цены этого. (См. Борхес, Эко, Ризома, "Смерть субъекта".)

А.А. Грицанов

ЛАБРИОЛА (Labriola) Антонио (1843-1904) - итальянский философ марксистской ориентации. Участвовал в создании Итальянской социалистической партии. Профессор (1874). Основные работы: "В память манифеста коммунистов" (1896), "Об историческом материализме" (1897), "Очерки материалистического понимания истории" (1895-1898, опубликована в 1925) и др. Разделяя приверженность Маркса методу позитивизма, Л. сознательно отвергал его материализм в понимании как природы, так и истории. Материя, согласно Л., "знак или метафизическое воспоминание... выражение последнего гипотетического субстрата натуралистического опыта". Исторический материализм, не имея отношения к естествознанию, не способен выступать, по мнению Л., "метафизикой материи", поскольку природа и культура потенциально могут лишь фрагментарно взаимозависеть и взаимодействовать, никогда в принципе не совпадая. Культура постигаема через реконструкцию базовых оснований общества как человеком порожденного феномена, человек - не только субъект истории, он в первую очередь ее Творец. Анализируя "вечную" проблему марксистски ориентированных концепций о соотношении базиса и надстройки, первичного и производного в обществе, Л. обращал внимание на то, что "любовь к парадоксам, часто неотделимая от безмерного рвения одержимых приверженцев новой доктрины завербовать максимум сторонников, привела к иллюзии (многим казавшейся очевидностью), что экономический фактор все объясняет". Способ бытия, по мнению Л., первичен по отношению к сознанию, но лишь в конечном счете (что признавал и Энгельс, с которым Л. состоял в переписке). Экономическая анатомия общества являет собой лишь часть общей картины. Учет значимости общественных феноменов, "общественной психологии" (термин введен Л.) - в полном объеме их нюансов, внутренних связей и опосредствований - фактор, по важности соразмерный анализу экономики при адекватной трактовке исторических процессов. Марксизм в трактовке Л. - нечто иное, чем материализм либо натурализм традиционалистских типов: он (как и дарвинизм) ценен исключительно как метод, как установка на познание мира через действие. Субъект истории формирует среду обитания, средства производства, тем самым творя себя. Согласно твердой убежденности Л., претензии

неофитов от марксизма на придание этой доктрине статуса системообразующей и миросоразмерной натурфилософии бессмысленны.

А.А. Грицанов

ЛАВРОВ Петр Лаврович (1823-1900) - русский философ, социолог, публицист, идеолог народничества. Получил военное образование, преподавал в военных учебных заведениях. В 1868-1869 публикует "Исторические письма", ставшие "библией" радикальной молодежи. С 1870 за границей, издает газету "Вперед!", подготавливает обобщающие философско-социологические труды. Как ученый и мыслитель стремился к интегральному философскому синтезу всего, доступного человеческому познанию. По своим взглядам был близок к левому гегельянству и особенно позитивизму; к идеям последнего пришел самостоятельно еще до знакомства с Контом. Позитивизм рассматривался Л. не столько как философия, сколько как научный метод решения задач социальной науки. Характерный для взглядов Л. примат этики (практической философии), сознания нравственного долга выразился в фундаментальной характеристике его мировоззрения - антропологизме: идее "цельного человека" как единственной реальности. С точки зрения антропологизма, невозможно познать сущность вещей и определить подлинную реальность, можно только гармонически объединить мир явлений, исходя из принципа скептицизма (критичности), не распространяющегося, однако, на область практической философии, где личность сознает себя свободной (хотя объективно, генетически это не так) и потому ответственной перед собой. Иными словами антропологизм Л. оборачивается этическим имманентизмом: реально только то, в чем человеку дано действовать, т.е. история, движущей силой которой является мысль человека, открывающая простор для свободы. Тайна бытия сосредоточена в человеке, в его моральном сознании, а потому человек как неразделенное целое и является предметом философии, что делает неприемлемыми все традиционные философские школы (материализм, спиритуализм). Высший уровень философии - философия в жизни как единство нравственного идеала и действия. В этом пункте философия перерастает у Л. в социологию. Л. считается основоположником социологии на русской почве, первым русским социологом. Рассматривая социологию в качестве завершения системы наук (антропологии) и отличая ее от исторической науки (сосредоточенной на социальной динамике), Л. определяет ее как науку о солидарности, ее формах и эволюции. Солидарность есть общность привычек, интересов, аффектов или убеждений, совпадение личного интереса с интересом общественным. Нужно не только теоретически исследовать явления солидарности, но и решить практическую задачу ее осуществления, что приводит Л. к выводу о наличии в социологии особого субъективного метода, выражающегося в неизбежной оценке любого исследуемого социального явления с точки зрения определенного нравственного идеала. В этом выявляется этическая доминанта социологии Л., фактически выступившего предшественником неокантианского подхода к обществу. Не принимая органицистских трактовок общества (Спенсер, Маркс), Л., считая личность единственной и исходной социальной реальностью, не отрицает реальность общества, которое, являясь сверхличным бытием, не может быть, однако, внеличным. Личности противостоит не общество как таковое, а культура в качестве совокупности склонных к застою социальных форм. История есть процесс переработки культуры мыслью с целью создания социальных форм,

способствующих развитию индивида. А поскольку сознание существует только в человеке и не все люди в силу разных причин могут достичь высокого уровня самосознания, то реальными субъектами истории являются "критически мыслящие личности", способные выработать в себе высший нравственный идеал. Анализируя социальную мотивацию, Л. определяет в качестве высшего мотива потребность в развитии, которая наиболее присуща именно критически мыслящим личностям. Очевиден, т.обр., сугубый интеллектуализм Л. в понимании личности, к тому же он так и не смог найти выход из дуализма физической и этической детерминации индивида (особенно в поздних трудах, где Л. от рассуждений об идеальной личности обращается к анализу реального исторического процесса ее становления). Философия истории Л. представляет собой теорию прогресса. Исходя из того, что история есть в конечном счете история мысли, посредством которой культура перерабатывается в цивилизацию, Л. дает следующую итоговую "формулу прогресса": прогресс есть рост общественного сознания и сознания индивидов, насколько они не препятствуют развитию солидарности, и рост солидарности, насколько она не препятствует развитию сознания и опирается на него. Историческая эволюция выступает как смена (под воздействием критической мысли) форм солидарности вплоть до достижения сознательной солидарности, совпадающей с социалистическим переустройством общества. В политической проекции взгляды Л. характеризуются критикой революционного авантюризма. Другие сочинения Л.: "Очерки вопросов практической философии. I. Личность" (I860), "Три беседы о современном значении философии" (1861), "Опыт истории мысли. Т. 1. Вып. 1" (1875), "Очерк эволюции человеческой мысли" (1898), "Задачи понимания истории" (1898), "Важнейшие моменты в истории мысли" (1903), "Современное учение о нравственности и ее история" (1903-1904), "Этюды о западной литературе" (1923) и др.

Г.Я. Миненков

ЛАКАН (Lacan) Жак (1901-1981) - французский психоаналитик и философ. Как автор концепции "структурного психоанализа" Л. исходит из решительного разрыва с классической философией самосознания и классическим психоанализом в части его индивидуально-биологизированного понимания бессознательного. В целом "структурный психоанализ" может быть охарактеризован как "посткартезианская" и "постфрейдистская" философская антропология и философия культуры. В числе наиболее существенных философских влияний - неогегельянство (Ж.Ипполит), экзистенциализм (Хайдеггер), феноменология (Мерло-Понти). Структуралистская методология воспринята Л. из структурной лингвистики (Сос-сюр), русского формализма (Якобсон) и "структурной антропологии" Леви-Строса. Проект "возвращения к Фрейду", перепрочтения Фрейда сквозь призму структурализма и в рамках экзистенциально-феноменологической аналитики негативности определяет специфику лакановско-го психоанализа. Институциональным оформлением структурного психоанализа является "Парижская школа фрейдизма", возглавляемая Л. с 1964 по 1980. Основной текстологический корпус работ Л. составляют записи его 26 семинаров, регулярно проводившихся с 1953 по 1979. Значительную трудность представляет сам стиль изложения Л. своей концепции. Лакановский дискурс не является теоретическим в общепринятом смысле этого слова. Лакановские тексты, будучи ориентированы не на готовое систематическое знание, а на процессуальный тренинг психоаналитиков и культивирование определенной

"литературной квалификации" как основы аналитической практики, сопротивляются дефинитивной работе, систематизации и обобщению. Понятия Л. находятся в процессе постоянного переформулирования, взаимоподстановок и взаимоопределения, обладая главным образом операциональным значением в зависимости от конкретного контекста и решаемой проблемы. Л. предлагает скорее различные модусы проблематизации фундаментальных феноменов человеческого опыта и правила порождения аналитического дискурса по поводу конкретного "патологического" случая, нежели формулирует и решает психологические или метафизические проблемы. Задача структурного психоанализа в первом приближении может быть определена как выявление условий возможности и "грамматики" такого языка, который, обладая характеристиками универсальной системы, был бы, в то же самое время, "языком желания", укорененным в предельно уникальном и интимном (травматическом) опыте индивида. Несущей логической конструкцией всей лакановской концепции является триада "Реальное - Воображаемое - Символическое". Это "порядки" или измерения человеческого существования, в зависимости от координации которых складывается "судьба" субъекта. В зависимости от акцента на Воображаемом (1930-1940-е), Символическом (1950-1960-е) или Реальном (1970-е) в общей системе можно условно выделить соответствующие этапы эволюции лакановской концепции. Исходной для разработки системы этих порядков стала идея "стадии зеркала", формулировка которой относится к 1936, а первое развернутое изложение содержится в инициационной статье "Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я" (1949). Внешне стадия зеркала проявляется в овладении ребенком в возрасте 6-18 месяцев способностью узнавать свое отражение в зеркале. Смыслом этого события является прохождение человеческого субъекта через первичный механизм идентификации. На стадии зеркала начинается конституирование "онтологической структуры человеческого мира", вытекающей из специфического способа совпадения человеческого существа с самим собой. Природа первичного конституирования человеческого субъекта - в качестве Эго - заключается, по Л., в характерном для человека факте "преждевременности рождения". Очевидными свидетельствами в пользу этого факта, для Л., являются анатомическая незавершенность нервной системы младенца, связанное с этим отсуствие моторной координации и другие объективные показатели. Иными словами, ребенок на этой стадии является не столько особью, сколько полуавтономной частью материнского тела. Будучи не в состоянии укрыться под "сенью инстинкта", младенец вынужден строить свои отношения с реальностью особым, искусственным образом. Он является "фрагментарным телом" и сначала должен попросту овладеть им в качестве автономного единства: научиться отделять себя от окружения, ориентироваться и перемещаться во внешнем мире. Схватывание себя, частей своего тела как единого функционального целого впервые осуществляется ребенком посредством собственного зеркального образа. Ребенок ассимилирует свою форму или гештальт на расстоянии, помещая хаотический внутренний опыт в оболочку зрительного образа. С этого момента ребенок быстро прогрессирует в пользовании своим телом, становясь парадоксальным двойником собственного отражения, проецирующего на него целостность и автономию в визуальном регистре. Стадия зеркала описывает вхождение человеческого существа в порядок Воображаемого. Природа Воображаемого - компенсация изначальной нехватки Реального, проявляющейся в отсутствии "естественных" автономии и адаптационных возможностей младенца. Реальное в первом приближении может быть описано как регистр опыта, в котором отсутствует какое-либо различие или нехватка. В отличие от реальности, которая конституируется как результат прохождения субъектом порядков Воображаемого и Символического, Реальное есть

абсолютно исходный и как таковой невозможный для субъекта опыт. Это опыт органической полноты, которому можно сопоставить пребывание младенца в материнской утробе, слитность с телом матери, с материнской "Вещью". Лакановская философская антропология - гегелевско-фрейдовско-хайдеггеровская в своем пафосе - исходит из полагания травмы, некоторого неизбывного опыта "экзистенциальной негативности" в качестве фундаментального антропологического Начала. Феномен человека изначально возникает на месте разрыва с Реальным. У человека, по Л., связь с природой с самого начала "искажена наличием в недрах его организма" неких "трещины", "изначального раздора". Рождаясь в мир, человек не обретает новое единство с "телом" матери-Природы, но выбрасывается в иные, "неестественные" измерения существования, где способы компенсации изначальной нехватки Реального не устраняют или даже ослабляют травматизм человеческого существования, но возводят его в новое качество. Единицей плана Воображаемого является "образ", который возникает на стадии зеркала. Зеркальное отражение-двойник является лишь частным случаем - по существу, скорее теоретической метафорой - того, что Л. обозначает как воображаемый образ или "имаго" (imago). Имаго - это такой "образ", который является, во-первых, идеальным, то есть совершенным, завершенным, статуарным, целостным, простым и правильным. Во-вторых, иллюзорным - "воображаемым" (предшествующим действительному овладению телом). В-третьих, формативным, способным существенно влиять на образование формы личности и поведения (принятие на себя внешнего образа посредством визуального контакта описывается Л. посредством механизма "гомеоморфной идентификации"). В-четвертых, отчужденным, радикально внешним "зазеркальным" по отношению к индивиду. В совокупности этих свойств имаго запускает новую диалектику травмы. Человек оказывается расколот на: 1) "Я" (je), бесформенный, фрагментарный внутренний опыт, и 2) "мое Я" (Moi), внешнюю идеальную форму, в которую этот опыт облекается. Поскольку эта вторая форма, "мое Я" всегда находится на неустранимой дистанции ("там", в за-зеркалье), а условием целостной автономии, идентичности человека является совпадение этих двух составляющих "личности", постольку вместе с ассимиляцией "моего Я" личность интериоризирует и саму эту "зеркальную" дистанцию, вводя неустранимый раскол, самоотчуждение в имманентную "онтологическую структуру" личности. Функция "моего Я" (имаго) это драма, в ходе которой для индивида, попавшегося на "приманку пространственной идентификации", возникает ряд фантазмов, открывающийся расчлененным образом тела, а завершающийся формой его целостности, застывающей в "броню отчуждающей идентичности". Личность, индивид, обретший воображаемую идентификацию, и является, по Л., тем, что принято считать "Эго". Отсюда лакановская критика неофрейдистских (особенно американских) концепций усиления, консолидации, "социальной адаптации" автономного Эго: вместе с усилением Эго интенсифицируется и внутренний раскол, составляющий природу этого Эго как иллюзорного идеала, и, как следствие, депрессивность. Функцией "моего Я", функцией захвата "Я" со стороны имаго, задается особый статус объектов реальности и модус отношения к ним в порядке Воображаемого. Если в Реальном вообще не существует отдельных "объектов", а доминирующая модальность отношения к миру - биологическая потребность, то в Воображаемом господствует "запрос" на признание, направленный на других. В отличие от элементов "воображаемого" поведения у животных (во время, например, брачных ритуалов) и "дикарей", у современного человека, по Л., наблюдается "смещение воображаемой функции" с другого (другой особи) на самого себя (метафора зеркала). Другой, в рамках диалектики воображаемого отношения, становится материалом для построения нарциссической формы. "Своим Я", по мысли Л., мы пользуемся точно так же, как туземцы Бороро пользуются попугаем

(тотемом), только там, где Бороро говорят: "Я - попугай", мы говорим: "Я - это "я сам". В данном контексте наиболее аффективными проявлениями воображаемого отношения к миру являются агрессивность и любовь (с крайностями садизма и мазохизма), возникающие в меру, соответственно, недооценки или переоценки, ущербности или совершенства, нестабильности или устойчивости другого в моем мире как "лучшей половины" меня самого. Постольку, поскольку "Мое Я" находится на стороне "другого" - оно постоянно в опасности, вплоть до исчезновения. Через "мое Я" человеку открывается смерть, значение смерти, которое заключается в том, что "она существует". По краям воображаемого отношения размещается знание о собственной смерти - не о том, что особи одного с тобой вида умирают, но некое представление о собственном отсутствии, небытии. "Мое Я" оказывается такой матрицей стабильной, непротиворечивой целостности и самодостаточности, таким поставщиком единства, который делает стремление к нему иллюзорным и, в конечном счете, параноидальным. Так что лозунгом, вводящим в лакановскую концепцию, может быть предостережение: "Осторожно - образ!". В конечном счете диалектика воображаемого отношения складывается из взаимооборачивания процессов формирования Эго в зависимости от внешнего "захватывающего образа", имаго и нарциссического полагания других индивидов и объектов как "других" (по отношению к которым возможны аффекты Воображаемого) со стороны Эго ("эгоморфности" воображаемого мира). Воображаемая диалектика состоит в таком полагании индивидом другого, сам акт которого оказывается полаганием индивида в качестве другого, в парадоксальном единстве меня и другого, при котором "один вверяет себя другому, чтобы стать идентичным самому себе". При этом Эго и воображаемый объект оказываются в отношениях "взаимной утраты". Человек узнает в воображаемых объектах свое единство, но лишь вне себя самого. С другой стороны, когда человек усматривает единство в себе, внешний мир предстает для него в фрагиментаризированном и отчужденном виде. В результате этой двойственности все объекты воображаемого мира неизбежно выстраиваются вокруг "блуждающей тени "моего Я", а само "мое Я", обретя искомый объект, обращается в один неудовлетворенный "запрос". Из этой диалектики возникает лакановский "объект (малой) а" - связующее звено, находящееся на пересечении всех трех порядков (топологическая модель "узла Борромео" - сочленения трех колец, способом, при котором любые два кольца скрепляются посредством третьего). "Объект а" предстает как причина желания в Символическом и несимволизированный остаток Реального. В регистре Воображаемого "объект а" это другой (autre) в плане собственной нехватки как остаточный эрзац-другой. Генезис этого специфического объекта можно проследить на примере всех тех "пустышек" (сосок, погремушек и т.д.), которые предлагаются ребенку взамен матери - образцового другого с маленькой буквы - реального контакта, "слитности" с ней. В "запросе" - на отношение, на любовь - ребенок (человек) ставит на карту собственную идентичность, пытаясь схватить эти "объекты а" в качестве фактов признания себя со стороны жизненно необходимого другого. "Преждевременность рождения", по Лакану, это скорее "натуралистический" повод для введения темы травмы. Именно в напряжении между этим поводом и отчуждающей диалектикой Воображаемого, первым собственно человеческим травматическим опытом, возникает Эго. Вместе с порядком Символического привносится финальный травматизм, попытками вжиться в который определяется вся судьба становящегося субъекта. Специфически символическим способом отношения к миру становится желание, которое, являясь существенно сексуальным и бессознательным, рассматривается Л. как сердцевина человеческого существования. Желание, в отличие от потребности, не знает удовлетворения. Ключевым термином для Символического является запрет, травматическая негативность, "дыры",

выбиваемые им в существовании субъекта. Л. скорее метафорически трактует прохождение индивидом эдипова и кастрационного комплекса в качестве способа вступления в порядок Символического. Для него запрет на прямое обладание касается не исключительно реальной матери и исходит не от реального отца, но распространяется на весь класс воображаемых других, имаго, а инстанцией этого запрета становится "Имя Отца" или все то, что в культуре встает между субъектом и объектами желания (писаные и неписаные законы, нормы, правила, обычаи и т.д.). В порядке Символического достраивается до полной формы идентификационная матрица субъекта. После того, как субъективность в самом первом приближении "оседает" в собственном зрительном образе индивида, а затем объективируется в диалектике воображаемого отношения с другим, язык становится источником вторичной, символической идентификации. Подчеркивая радикальную внеположность инстанции символической идентификации чему-либо лежащему в плоскости Эго или встречаемых в опыте других, Л. говорит о Другом с большой буквы и в единственном числе как о предельном идентификационном "образе" (вполне безобразном и непредставимом). Другой - это сам язык, в "зеркале" которого (сравниваемым Л. со "стеной" или зеркалом с многослойной отражающей поверхностью) субъект распыляется, приближаясь к аннигиляции. Идентифицироваться с Другим, значит отказаться от любой жесткой воображаемой идентификации с конкретным имаго, ведущей к патологической стагнации психики и агрессивности. Вторичная идентификация есть сам процесс прикрепления к частным имаго и открепления от них, логика и порядок выбора воображаемых идентификаций, идентификационная динамика, определяемая совокупностью "всего сказанного" об индивиде в поле речевого отношения с другими. Символический субъект это не "монолитное" Эго-центричное ядро, но "луковица", состоящая из многих слоев прошлых воображаемых идентификаций с конститутивной пустотой между ними и в "центре". Парадоксальным объектом желания par exellence выступает "объект (малого) а", который репрезентируется во множестве эмпирических объектов желания, "частичных объектах" в качестве самой нехватки, то есть того, что делает их неполными, "дырчатыми". "Объект а" в порядке Символического делает "объектом" саму нехватку, следовательно сам непрерывный переход от одного объекта желания к другому. В этом переходе из малых "а" разворачивается Другой, (A)utre, на стороне которого и возможно полное "выражение" желания. Известный лакановский тезис "желание субъекта есть желание Другого" (и "другого" как не того, что налично) в этом контексте означает то, что причина неудовлетворенности любым объектом желания, логика перебора объектов желания, равно как и тот факт, что искомым, "идеальным" объектом желания оказывается сам этот перебор, - все это остается по ту сторону самосознания. Желание не имеет объекта, это чистая форма, отливающаяся по языковой модели, и как таковое оно является бессознательным - отсюда другой основополагающий лакановский тезис: "бессознательное структурируется как язык". Понятие языка является центральным как для определения сущности Символического, так и для всей концепции структурного психоанализа, постольку, поскольку именно Символическое оказывается силой, доминирующей и над Реальным, и над Воображаемым. В то же время "язык" выступает скорее как проблемный, полисемантичный теоретический конструкт, нежели понятие. В ранних работах Л. растворяет язык в общем представлении о символическом, а само "символическое" употребляет как прилагательное, отсылающее главным образом к формально-логической и алгебраической символике. В широком смысле символическими элементами в рамках такого понимания могут быть названы цифры, слова, иные конвенциональные знаки. С 1950-х слово приобретает "антропологические обертона", в частности под влиянием концепции французского

культурного антрополога М.Мосса о символическом характере социальных структур. С 1953 "символическое" становится существительным и приобретает терминологическую нагрузку. Моссовская концепция "дара" дополняется грамматикой символических обменов, предложенной Леви-Строссом. Символическая функция, таким образом, начинает означать определенные правила обмена некого избытка и одновременно нехватки ("дара"), нарушающей в своей циркуляции гомеостаз Реального и циркулирующей в том или ином относительно автономном социальном сообществе. Под влиянием структуралистской методологии Л. все более конкретизирует свои представления о символическом как о языке в его структуралистской трактовке. В этом контексте язык определяется как совокупность формальных элементов и правил их комбинации и обмена, как область "внеприродной комбинаторики", которой определяется сущность Символического. Формальные элементы трактуются в соссюрианском смысле как "означающие", или элементы, не имеющие позитивного существования, значение которых (совпадающее с негативным существованием) конституируется взаимными различиями. Как означающие "символы" артикулируют Реальное, вводя в него "чистые различия", и комбинируют артикулированные элементы. "Грамматика" этих комбинаций определяется не факторами психологического, утилитарного или волюнтаристкого плана, но чисто формальными закономерностями (симметрии, инверсии, правила трансформаций алгебраических групп). В этом отношении симптом может быть рассмотрен как группа трансформаций формальных элементов, его образующих. С другой стороны, специфика Символического раскрывается, по Л., во фрейдовском анализе "языка сновидения". Систематической реконструкцией фрейдовского анализа бессознательного, содержащегося в "Толковании сновидения", и выведением из него философско-антропологических следствий задаются параметры лакановского проекта "возвращения к Фрейду". "Язык" или "символика" сновидений, согласно духу и букве Фрейда, не носят характер фиксированного символизма, при котором за отдельные сновидные образы символизируют с известной долей подобия некое вытесненное содержание (трости, зонты, кинжалы - фаллос и т.п.). Символизм сновидений заключается в самих операциях перевода скрытого плана сновидения в явный - в том, что Фрейд называет "работой сновидения". Двумя основными приемами такой "работы" являются операции "сгущения" и "смещения", посредством которых скрытые мысли сновидения без всякой аналогии или подобия, без всякого волевого или сознательного участия Эго переводятся в явный план сновидения. Именно эти операции, а не "скрытые" мысли, носят бессознательный характер. Материалом для сновидных перекомбинаций являются не столько "представления" или "образы", сколько та лингвистическая материя, на которой они возникают, - "буквы", которые нужно понимать "буквально": так, например, сновидный образ "крыши" (toit; как некой "опасной почвы", на которой разворачивается сюжет сна) может возникнуть как визуализация сгущения слова "три" (trois), обозначающего любовный треугольник, и слова "ты" (toi) как "вершины" этого треугольника. Под влиянием работ Якобсона Л. приходит к выводу, что операции "сгущения" и "смещения", определяющие грамматику "языка" сновидений, в плане естественного языка функционируют в качестве фигур метафоры и метонимии. Таким образом, сила, структурирующая бессознательное, обнаруживается в естественном (поэтическом, сюрреалистическом) языке. Бессознательное не является языком, но "структурируется как" язык, что значит: желание реализуется в формальных разрывах, сдвигах и напластаваниях языка, а не в "означаемом" или "референте". Эдипов комплекс интерпретируется Л. как сюжет об обретении языка и бессознательного. Когда ребенку "запрещают" мать, то выбитая этим запретом пустота способна стать "трепещущей клеткой символизма", из которой вырастают

цепи означающих. Ребенок оказывается способен принять нехватку матери, подставив на ее место другой, третий, четвертый и т.д. объект (в качестве "объекта а"). Ребенок научается путешествовать в цепях субституций, строить метафорическо-метонимические сети эквивалентностей ("интенсификация" которых вплоть до разрыва оборачивается шизофреническими расстройствами). Этот способ принятия, сживания с нехваткой Реального, который, не уничтожая преимуществ Воображаемого, редуцирует его опасности, по форме и есть язык. Язык, природа которого заключается не в именовании вещей или передаче информации, но в обнаружении желания субъекта под "взглядом", на "сцене" Другого. "Другой" в данном случае может быть проинтерпретирован как инстанция Символического - культура, традиция, социум. Субъект символически вписывается в уже существующий порядок культуры, на предзаданное место (посредством имени, предшествующих употреблений слов, которыми ему суждено пользоваться, истории идей и т.д.). Субъект является переменной, передаточным звеном замкнутых "символических контуров" различного порядка (семейного, соседского, корпоративного, национального), в которых циркулируют соответствующие самовоспроизводящиеся дискурсы, средством, а не порождающим началом которых оказывается субъект ("субъект есть то, что одно означающее репрезентирует другому означающему"). В общем "феномен человека" в лакановской антропологии возникает на пересечении различных модусов опыта негативности.

Суть фрейдовского открытия, по Л., определяющая неклассический, посткартезианский пафос лакановского понимания человека в пространстве культуры, заключается в тезисах о радикальной децентрированности субъекта (смещенности по отношению к Эго, рассеянности в языке, о бытии Другим) и его опредмеченности в символе ("человек прорастает знаками в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает"). Лакановский теоретический дискурс оказался весьма продуктивен не столько как психоаналитическая концепция, сколько в качестве концептуального инструментария для анализа культуры. Помимо непосредственных учеников Л. - С.Леклера, М.Маннони, Ж.-Б.Понталиса и др. - понятия и методы лакановского психоанализа исследуются рядом лакановских обществ и школ, активно используются такими современными философами и теоретиками культуры, как Л.Малви, К.Силверман, Жижек и др.

А.А. Горных

ЛАКАТОС (Лакатош) (настоящая фамилия - Липшиц) (Lakatos) Имре (1922-1974) - венгерско-британский философ и методолог науки, ученик Поппера. Родом из Венгрии, участник антифашисткого сопротивления, после установления в Венгрии коммунистического режима некоторое время работал в Министерстве образования, был обвинен в "ревизионизме", арестован и более трех лет провел в лагере. В 1956 под угрозой очередного ареста эмигрировал в Австрию, затем переехал в Англию, где и прошла вся его философско-методологическая деятельность. Преподавал в Кембридже, с 1960 - в Лондонской Школе экономики. Основные работы: "Доказательства и опровержения" (1964), "Фальсификация и методология научно-исследовательских программ" (1970), "История науки и ее рациональные реконструкции" (1972), "Изменяющаяся логика научного открытия" (1973) и др. Деятельность и взгляды Л. необходимо понимать в контексте интеллектуальной ситуации, сложившейся в методологии науки, после того как программа Венского

кружка, не выдержав натиска критики, зашла в тупик. Обычно эту ситуацию обозначают термином "постпозитивизм". Новая ситуация характеризовалась сменой основных проблемных узлов, подходов и концепций. Проблема логического обоснования научного знания радикально трансформируется и в конечном счете "снимается" благодаря выдвижению на передний план фальсификационистской точки зрения, проблематики исторической динамики и механизмов развития науки. Л. включается в эту ситуацию на этапе, когда "критический рационализм" Поппера уже вытеснил неопозитивистов с ведущих позиций и в свою очередь сам выступил объектом проблематизации и критики. Критика, обозначившая слабые и уязвимые места в позиции попперианцев, потребовала не только пересмотра ряда исходных положений, но и выдвижения качественно новых идей в развитие подхода. Именно Л. принадлежит здесь наиболее значительная роль. Дискуссии между сторонниками Поппера, наиболее ярким представителем которых и был Л., и их оппонентами (Кун, Фейерабенд) стали центральным моментом в методологии науки на рубеже 1960-1970-х. Свою научную деятельность Л. начал как методолог математики. Широкую известность получила его книга "Доказательства и опровержения", в которой Лакатос предложил собственную модель формирования и развития понятий в "содержательной" математике XVII-XVIII вв. Как показал Л., в рассматриваемый период развитие математического знания определялось не столько формализованными процедурами дедуктивного построения теорий, сколько содержательным процессом "догадок и опровержений", в котором новые понятия оттачивались и уточнялись в столкновении с контрпримерами. Интересно, что сама книга написана не в форме исторического исследования, а в форме школьного диалога. Используя диалогический метод, Л. искусственно конструирует проблемную ситуацию, в которой происходит вычленение нового идеального содержания, фиксируемого впоследствии в понятии "эйлерового многогранника". Такой подход оказался вполне оправдан, поскольку сами факты логики науки, на основе которых могут формулироваться общие методологические положения, не являются чем-то непосредственно данным в историческом материале, а требуют специального конструирования или, в терминах самого Л., "рациональной реконструкции". Рациональная реконструкция у Л. изначально отлична от реальной истории и создается специально в целях рационального объяснения развития научного знания. "Доказательства и опровержения" остаются одним из наиболее ярких образцов подобной работы. Роль рациональных реконструкций в логике науки определяется прежде всего критическими процедурами: сами реконструкции конечно же могут быть подвергнуты критике за недостаток историзма и несоответствие реальной истории, но зато они дают возможность занять критическую точку зрения по отношению к самой истории - теперь и сама наука может критиковаться за недостаток рациональности и несоответствие собственным методологическим стандартам. Хотя "Доказательства и опровержения" были написаны целиком в русле попперовской концепции, сама идея рациональных реконструкций получила свое дальнейшее развитие именно в подходе Л. Эта идея призвана была примирить методологический фальсификационизм Поппера с требованиями исторического объяснения и соответствия реальной истории. Выход "Структур научных революций" Куна и вызванные этой работой дискуссии заставили Л. пересмотреть и уточнить ряд положений фальсификационизма. Новая позиция была обозначена Л. как "утонченный фальсификационизм". Новым здесь было то, что необходимость опровержения и отбрасывания теории на основании одних лишь отрицательных результатов эмпирических проверок отрицалась. Простое соотнесение теории и опыта признавалось недостаточным. Достаточным основанием становится наличие лучшей теории, способной не только объяснить полученные контрпримеры, но и предсказать новые факты. В отсутствие лучшей

перспективы теория не должна отбрасываться, тем более что в соответствии с тезисом Дюгема-Куайна всегда возможна такая коррекция контекстуального "фонового" знания, которая выводит из-под удара базовые положения теории. Таким образом для принятия обоснованного методологического решения необходимо сопоставление различных конкурирующих теорий, оценка их эвристического потенциала и перспектив развития. Ведущей становится идея, согласно которой движущим механизмом развития научного знания выступает конкуренция различных концептуальных точек зрения и их постоянный сдвиг под влиянием аномальных опытных фактов. Понятие "прогрессивного сдвига" фиксирует такую трансформацию теории - путем ее переинтерпретации или добавления вспомогательных гипотез - которая не только устраняет "аномалии", но и увеличивает эмпирическое содержание, часть которого находит опытное подкрепление. Если Поппер делал основной акцент на негативных процедурах опровержения и выбраковки ложных теорий, то Л. смещает акцент скорее на позитивные процедуры ассимиляции новых идей в рамках исходных гипотез, позволяющие наращивать объяснительный и прогностический потенциал теорий. Однако одного лишь уточнения позиций и смещения акцентов было недостаточно. Необходимо было выдвинуть концепцию соизмеримую с куновской концепцией "парадигм", но, в отличие от последней, позволяющую сохранить рациональную точку зрения на процесс развития науки. И Л. делает следующий шаг, вводя понятие "научно-исследовательской программы" и формулируя подход, названный им "методологией научно-исследовательских программ". По существу он отказывается от "научной теории" как базовой эпистемологической конструкции, констатируя ее дефициентность как относительно критериев "научности" (проблема "демаркации"), так и относительно проблемы развития знания. Основной единицей анализа становятся не отдельные теории, а ряды генетически связанных теорий, рациональное единство которых определено онтологическими и методологическими принципами, управляющими их развертыванием. Исследовательские программы складываются из таких принципов и правил. "Отрицательную эвристику" программы образуют, по Л., правила-запреты, указывающие на то, каких путей исследования следует избегать. "Положительную эвристику" - правила, определяющие выбор проблем, последовательность и пути их разрешения. Структурно-морфологически в "программе" выделяется "твердое ядро", содержащее основные метафизические постулаты (онтологический каркас программы), и динамичный "защитный пояс" теорий и вспомогательных конструкций. Отрицательная эвристика запрещает направлять правило "modus tollens" на утверждения, входящие в "ядро" программы. Этим обеспечивается устойчивость программы относительно множественных аномалий и контрпримеров. Подобная стратегия - действовать вопреки фактам и не обращать внимания на критику, оказывается особенно продуктивной на начальных этапах формирования программы, когда "защитный пояс" еще не выстроен. Защитный пояс развертывается в ходе реализации имманентных целей программы, диктуемых положительной эвристикой и в дальнейшем компенсирует аномалии и критику, направленную против "ядра". Прогресс программы определяется прежде всего ее способностью предвосхищать новые факты. Рост "защитного пояса" в этом случае образует "прогрессивный сдвиг". Если рост "защитного пояса" не приносит добавочного эмпирического содержания, а происходит только за счет компенсации аномалий, то можно говорить о регрессе программы. Если различные программы могут быть сопоставлены по своим объяснительным возможностям и прогностическому потенциалу, то можно говорить о конкуренции программ. Исследовательская программа объясняющая большее число аномалий, чем ее соперница, имеющая большее добавочное эмпирическое содержание, получившее к тому же хотя бы частичное подкрепление, вытесняет свою конкурентку. Последняя в

этом случае элиминируется вместе со своим "ядром". В отличие от куновских "парадигм", концепция "научно-исследовательских программ" Л. объясняет процесс развития научного знания исключительно с точки зрения внутренних интеллектуальных критериев, не прибегая к внешним социальным или психологическим аргументам. Это придает ей выраженный нормативный характер, но конечно делает дефициентной в отношении многих исторических фактов. Тем не менее Л. привел целый ряд удачных примеров из истории науки, допускающих рациональную реконструкцию в терминах "программ". Полная картина исторического развития науки естественно далека от рациональности, она складывается под воздействием как "внутренних", так и "внешних" факторов. Однако рациональная реконструкция оказывает обратное влияние на нас самих, она дает возможность занять нормативную и критическую позицию по отношению к истории науки, влияя тем самым на ее настоящее и будущее. По всей видимости, многие продукты научной деятельности, которые принято идентифицировать как "теории" или "концепции", могут быть адекватно поняты и оценены только как элементы более широких исследовательских программ. Наука в целом может быть рассмотрена как одна большая программа. Наиболее спорным моментом концепции Л. остался вопрос о принципиальной воможности рационального сопоставления конкурирующих программ на основе предложенных нормативных критериев и оправданности самих этих критериев.

А.Ю. Бабайцев

ЛАМАРК (Lamark), шевалье де (Жан Батист Пьер Ан-туан Моне) (1744-1829) - французский мыслитель и натуралист, профессор зоологии в Ботаническом саду в Париже (с 1793). Создатель первого целостного учения об эволюции органического мира, работал также в области геологии, метеорологии, физики, химии, автор термина "биология". Л. - один из главных предшественников Дарвина. Основные сочинения: "Философия зоологии" (1809), "Естественная история беспозвоночных. Тт. 1-7" (1815- 1822), "Аналитическая система положительных знаний человека" (1820) и др. Адъюнкт ботаники Парижской академии наук (с 1779), член академии (с 1783), хранитель гербария Королевского ботанического сада (с 1784), в течение 25 лет читал курс зоологии беспозвоночных в Музее естественной истории. Умер в бедности, место захоронения неизвестно. Л. на большом эмпирическом материале обосновал невозможность жестокого разграничения видов (друг от друга и разновидностей), что явилось впоследствии важнейшим аргументом, использованным Дарвином для обоснования теории эволюции; осуществил первое систематическое изложение трансформизма, выявил наличие в природе градаций, т.е. серии постепенно усложняющихся групп организмов, выдвинул положение о всеобщей распространенности явлений приспособленности организма к среде. Л. разработал новую картину биологической реальности путем "прививки", апплицирования на материал, ранее накопленный в биологии, принципов и образцов научного объяснения, транслируемых из механики. Природа, по Л., является ареной постоянного движения флюидов, среди которых электрический флюид и теплород являются главными "возбудителями жизни". Развитие жизни, по Л., выступает как нарастающее влияние движения флюидов, в результате чего происходит усложнение организмов. Постоянный обмен флюидами со средой вызывает мелкие изменения в каждом органе. В свою очередь такие изменения наследуются, что, согласно Л., может привести при длительном накоплении

изменений к довольно сильной перестройке органов и появлению новых видов. Факторами эволюции Л. считал также внутреннее "стремление организмов к совершенствованию" и развитие психики животных и человека. Л. подчеркивал, что приток флюидов из внешней среды составляет лишь начальное звено эволюции. Последующие звенья причинной цепи модифицируют действие начального звена и сами становятся факторами трансформаций. Картина биологической реальности Л. раскрывала единство всего живого, наличие общих механизмов взаимодействия в неорганической и живой природе (обмен флюидами) и делала излишней теологическую гипотезу о творении мира. Концепция Л. ориентировала на поликаузальное объяснение эволюционного процесса и одновременно сохраняла традиционно-механистические представления об исходных формах взаимодействия организмов с окружающей средой, благодаря чему она согласовывалась с механической картиной мира и соответствовала эталонам научного объяснения начала 19 в. Представления, развитые Л., оказали большое влияние не только на последующую историю биологии, но и на др. естественные науки.

Е.В. Петушкова

ЛАМБЕРТ (Lambert) Иоганн Генрих (1728-1777) - немецкий философ, математик, физик, астроном, логик, последователь Лейбница, один из родоначальников современной математической логики. В шестнадцатилетнем возрасте занял место школьного писаря, которое вскоре сменил на место секретаря у проф. Изелина из Базеля. Это дало возможность заняться собственным математическим образованием. Читал "О критериях человеческого рассудка" Вольфа, "О критериях истины" Мальбранша, "Опыт о человеческом разуме" Локка, изучал математику и естественные науки. Размышляя в духе рационализма над этими проблемами, Л. приходит к выводу, что совершенствование нравов невозможно без беспристрастного суда интеллекта. В 1748 по рекомендации проф. Изелина Л. становится домашним учителем в семье графа Салиса в Хюре, где продолжает свои занятия философией, математикой и естественными науками. В 1759 Л. едет в Аугсбург, где в 1760 издает физический трактат "Фотометрия". После переезда в Мюнхен избирается действительным членом местной академии наук. В изданных в 1761 "Космологических письмах" Л. предстает как типичный мыслитель школы Лейбница - Вольфа. В своей переписке с Кантом настаивал на необходимости дополнить рационализм Вольфа эмпиризмом Локка. В 1765 избирается действительным членом академии наук в Берлине. В 1766, опираясь на некоторые результаты Л.Эйлера, впервые показал, что число я, обозначающее отношение длины окружности к длине диаметра, выражается бесконечной непериодической дробью. С 1763 и до своей кончины в 1777 Л. жил в Берлине на положении академического пенсионера. Как философ Л. обладал ярко выраженным синтетическим складом мышления. В "Новом Органоне" (1764) он попытался систематизировать философию. Л. разделил ее на четыре совершенно различные, но все же взаимосвязанные части: 1) дианойлогия - учение о законах, по которым разум направляется в мышлении от истины к истине, о принципах человеческого понимания; 2) алефиология - учение о формировании элементарных понятий и законах построения сложных понятий из элементарных, что можно рассматривать как идею семиотики в значении общей теории знаков; 3) семиотика - учение об отношении мышления и мира вещей, т.е. о связях обозначающего и обозначаемого. Данный раздел философии в интерпретации Л. коррелирует с современной

логической семантикой; 4) феноменология - учение о являющемся, данности, которое должно указывать средства как избегать метафизически ограниченной сферы явлений и постигать истину. Л. называл данные четыре раздела философии инструментальными и утверждал разум в роли пользователя ими при реализации научно-исследовательских программ. Компетенция этих разделов распространяется на соответственно четыре интеррогативные сферы: 1) В состоянии ли человеческий разум идти по пути истины точно и уверенно, не отступая? 2) Может ли истина быть доступной и известной разуму? Не нужно ли самой истине выделяться, чтобы не быть спутанной с заблуждением, ибо само это истинное знание должно служить разуму критерием того, не ошибается ли он? 3) Не делает ли язык, в котором материализуется истина, непонятной и сомнительной саму истину вследствие недопонимания, неопределенности и их многообразия? 4) Не может ли разум, ослепленный видимостью на феноменальном уровне, заблуждаться на пути к истине? Л. был последователем Лейбница в экстраполяции алгебраических методов в область формальной логики. Л. была известна процедура структурирования логических выражений на конституен-ты (единицы) - элементарные составляющие. Он различал два вида символов: 1) для логических классов (или понятий); 2) для логических операций. Исчисление Л. основано на четырёх операциях: 1) комбинирование, или логическое сложение; 2) изоляция, или логическое вычитание; 3) определение, или логическое умножение; 4) абстрагирование, или логическое деление. Л. построил оригинальную обобщенную силлогистическую теорию. Квантифицируя предикат в посылках и заключении силлогизма, он предопределил ряд черт учения о дедукции в английской логике 19 в. Теория квантификации Л. фактически содержит в себе основные результаты квантификационного учения Гамильтона. Осознавая ограниченность силлогистической теории, не способной охватить все возможные виды научных умозаключений, Л. вводит в свою логическую систему понятие отношения, именуемое иногда "метафизическим признаком", и анализирует проблемы, связанные с ним. Л. специально выделяет группу особых отношений с предельным объемом (категорий) - причина, действие, средство, цель, основание, вид, род, и анализирует их методологическое значение. По своим результатам логическое исчисление Л., при всей сложности его интерпретации, стоит ближе к современной формальной логике, булевой логике, чем исчисление Лейбница.

С.В. Воробьева

ЛАМЕТРИ (Lammetrie) Жюльен Офре де (1709- 1751) - французский мыслитель, философ и врач. Подвергался преследованиям за атеистическо-материалистические взгляды во Франции и Голландии. Эмигрировал в Пруссию (1748) по приглашению Фридриха Великого, был избран членом Прусской академии наук. Умер во время испытания на себе нового метода лечения. Основные работы: "Естественная история души" (1745), "Человек-машина" (1747), "Человек-растение" (1748), "Система Эпикура" (1751), "Искусство наслаждения и школа сладострастия" (1751) и др. Сторонник радикального материализма и механицизма. Мир рассматривался Л. как совокупность проявлений протяженной, внутренне активной, ощущающей (впервые в философии просветительства материя наделялась качествами не только протяженности и движения, но и чувствительностью) материальной субстанции, видами которой выступают неорганическое, растительное и животное (включающее человека) царства. Между растениями и

животными, по Л., могут существовать промежуточные существа - зоофиты (как, впрочем, и между животными и людьми). Изображая картину эволюции природы, доказывая ее единство наряду с изменчивостью всего живого, опровергая преформизм, Л. писал: "Какое чудное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях". Человек ("чувствующая", самозаводящаяся машина) отличен от животного лишь большим количеством потребностей и, соответственно, ума, мерилом которого они являются: "Гордые и тщеславные существа, гораздо более отличающиеся от животных своей спесью, чем именем людей, в сущности являются животными и перпендикулярно ползающими машинами... Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от желтого - в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям". Согласно Л., человек - "просвещенная машина", "искусный часовой механизм"; человеческое тело - "живое олицетворение беспрерывного движения". Функционирование разума и чувств людей Л. явно редукционистски и не весьма удачно видел обусловленными механическим движением "животных-духов" от периферийных нервов к головному мозгу и обратно. Кто же построил эти чудесные машины? По убеждению Л., сама природа посредством принципа выживания наиболее приспособленных организмов. Процесс мышления Л. понимал как сравнение и комбинирование представлениями, возникающими па основе памяти и ощущений. Разделяя концепцию Локка, Л. сделал акцент на том, что в процессе познания значимы конституция человека, унаследованная телесная организация, жизненный опыт и привычки. Критику религии Л. сочетал с постулированием ее необходимости для народа. По Л., атеизм - вполне моральная система взглядов, путь к счастью - принятие атеизма. Телесные формы мимолетны, все исчезает и ничего не погибает: наслаждение настоящим вполне оправданно - подлинная мораль призвана быть жизнерадостной и сенсуалистической.

А.А. Грицанов

ЛАНДШАФТ - термин географической и искусствоведческой традиции, используемый постмодернистской философией (см. Постмодернизм, Метафизика, Деконструкция, Деррида, Делез) в контексте конституирования философской парадигмы многомерности структур бытия и человеческого мышления, а также задающий рамку знания для функционирования сопряженных словоформ, ангажированных в середине - второй половине 20 в. в качестве собственно философских понятий (плоскость, поверхность, глубина и т.д.). Конституирование и легитимация "Л." как определенной структурной позиции постижения мира выступило результатом осмысления как умозрительного, так и конкретного человеческого опыта, согласно которому стили и формы интеллектуального дискурса необходимо коррелируются с соответствующими телесными практиками (см. Тело), самоутверждающимися в границах экспрессивно-коммуникативной составляющей текста. (См. у Барта: "...стиль обладает лишь вертикальным измерением, он погружен в глухие тайники личностной памяти, сама его непроницаемость возникает из жизненного опыта тела... Вот почему стиль - это неизменная тайна, однако его безмолвствующая сторона вовсе не связана с подвижной, чреватой постоянными отсрочками природной речью... Тайна стиля - это

то, о чем помнит само тело писателя".) Текст при этом формирует собственное - текстовое пространство, ибо язык (по Гумбольдту, "сплетающийся из пространства") в значимой степени складывается как способ фиксации и воспроизведения именно пространственно-временных отношений. Такие мыслители, как Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, в существенно значимой степени задавшие архитектонику философской мысли 20 в., с особой тщательностью относились к определению "месторасположения" собственного взгляда на мир и сопряженных с ним ("месторасположением") пространственных образов. (Ср. у Новалиса: "Любой ландшафт - идеальное тело для выражения определенного строя мысли".) Структурированность Л. в качестве рамки, организующей постижение космоса, хаоса и осмоса, может видеться (В.Подорога) в нескольких измерениях: 1) Визуальный, "оптически достоверный" Л. ("физически, исторически и биологически локализуемый образ ландшафтного пространства") - как надъиндивидуальная "вселенная" творческой лаборатории тех или иных философов в определенный момент их профессиональной деятельности. 2) Вербальный Л. ("переживание конкретного ландшафта в словесных образах, его описание, интерпретация, введение в чуждый ему контекст", сопровождающиеся заменой "физики" образа его эстетизированной риторикой): "морские пейзажи" Кьеркегора, преимущественно подземные пространства стихий Ницше, "горное пространство" Хайдеггера - "складка" или "зона субъективации" Делёза - как предпочитаемые метафорические "сферы" или "уделы" (см. Плоскость) их философствования. 3) Телесный (все более незримый и безобразный) Л. ("психомоторные эффекты", побуждающие начальные движения письма и линию события, рождающую своим движением произведение) - как задающий особые "направления" мысли ("широта" - "линия Веры" Кьеркегора; "восхождение к глубинам" - "линия танцевальная, дионисическая" Ницше; "вздымание" - "линия Складки/Сгиба" Хайдеггера). 4) Л. - "ряд философского письма" - как особая форма объективации всех предыдущих измерений и задающий: коммуникативную направленность философствования; выбор доминирующей стилистической формы, образующей текст произведения и открывающей пространство для чтения (пунктуационное, "точечное" письмо Кьеркегора - афористическое письмо Ницше - этимологическое, "дефисное" письмо Хайдеггера). Формирование в 1980-1990-е ряда "метафизик Л." являет собой результат определенной переориентации философии на постижение топологических структур бытия, а также выступает отражением процесса значимого количественного разрастания и качественной иерархизации понятийных комплексов, характеризующих эти структуры. "Ландшафтно-реконструирующие" познавательные стратегии знаменуют существенный сдвиг в традиционных схемах иерархии существенных принципов понимания мира и построения его моделей. (См. Складка, Тело, Плоть, Плоть мира, Кожа, Плоскость, Differance, Касание, След.)

А.А. Грицанов

ЛАО-ЦЗЫ (6-5 вв. до н.э.) - полулегендарный основатель даосизма, одного из наиболее значительных течений в философской мысли Китая; традиция называет его автором "Дао дэ цзин" - "Книги о дао-пути и благой си-ле-дэ". В фокусе даосской мысли (как и конфуцианства) находится тема "дао-пути", которым следует идеальный человек, накапливая тем самым силу-добродетель "дэ", упорядочивающую Поднебесную (общество). Однако конфуцианскому культуроцентризму даосизм противопоставляет "следование естественности" ("цзы

жань"): если основной отличительной чертой "благородного мужа", рисуемого Конфуцием, выступает деятельная активность, организуемая церемониальными правилами "ли", то "совершенно-мудрый" у Л. исповедует принцип "недеяния" ("у вэй"), означающий отказ от всякого мобилизующего усилия, целенаправленного действия, нарушающего естественное течение дел. Соответственно, в отличие от преимущественно этико-политической трактовки "дао" у Конфуция, Л. вел речь о вселенском "дао" как общемировом естественном ритме событий. "Дао" - "глубочайшие врата рождения, корень Неба и Земли" - предшествует миру оформленных вещей ("ю") и относится Л. к непроявленному бытию ("у"). Не имеющее никакой внешней определенности, оно отождествляется с пустотой, но это именно рождающая пустота, неисчерпаемая потенция любой конкретной формы. Понимание неизначальности всякой определенности инициирует диалектические идеи спонтанного изменения ("все сущее изменяется само собой") и взаимоперехода противоположностей ("превращение в противоположность - движение дао"). Порождающее действие "дао" изображено в "Дао дэ цзин" в виде следующей последовательности: "дао" рождает одно (частицы-"ци" как общемировой субстрат), одно рождает два (полярные начала "инь" и "ян"), два рождают три (великую триаду Небо - Человек - Земля), а три рождают все вещи. "Дао" и "дэ" в концепции Л. неразрывно связаны: "дао" рождает вещи, "дэ" взращивает-совершенствует их. При этом в "Дао дэ цзин" различаются высшее и низшее "дэ". Последнее связывается с конфуцианской стратегией культуро-творческого усилия и совершения добрых дел на основе церемониальных предписаний "ли"; в противоположность этому "совершенномудрый", содержащий в себе высшее "дэ", естественностью и гармоничностью подобен новорожденному. Совершенномудрый, как и "дао", "действует недеянием", все создавая, ничего не присваивает и ни над чем не властвует. Только "добродетель-дэ", основанная на дао, обладает гармонизирующей силой: если отступление от "дао" ведет к смуте и гибели, то при сохранении "дао" Небо и Земля сливаются в гармонии, а народ и без приказов успокаивается, возвращаясь к простоте и естественности жизни. Совершенномудрый, делая свое сердце бесстрастным и сохраняя покой, уподобляется вечному "дао" вплоть до отождествления ("кто служит дао, тот тождествен дао"); с этим аспектом концепции "Дао дэ цзин" связаны более поздние даосские поиски практических средств достижения физического бессмертия.

В.Н. Фурс

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (1749-1827) - французский ученый, астроном, физик, математик, основоположник теории вероятности. Сын нормандского крестьянина. С 1785 - член Парижской академии наук, с 1790 - председатель Палаты мер и весов. Л. разработал (1796) гипотезу о происхождении Солнечной системы из "первичной" туманности, находившейся в медленном равномерном вращении и распространявшейся за пределы возникшей из нее позднее Солнечной системы. Обоснование космогонической гипотезы в трудах Л. сопровождалось перестройкой оснований науки: статичная ньютонианская картина мира заменялась эволюционной механической картиной мира ("Изложение системы мира", тт. 1-2, 1795-1796). Вводились новые вероятностно-статистические методы исследования эволюционных процессов и массовых событий ("Аналитическая теория вероятностей", 1812). Формировался новый категориальный аппарат для описания

смены состояний больших систем ("вероятность", "смена состояний", "детерминация" и т.д.) ("Опыт философии теории вероятностей", 1814). Перестраивая основания науки, Л. опирался на философские идеи Лейбница и французских материалистов 18 в., в частности, на концепцию Гольбаха о всеобщей причинной связи тел во Вселенной. В истории науки концепция причинного объяснения эволюции и изменения больших систем по жестким однолинейно направленным динамическим законам получила наименование лапласовского детерминизма. Историческое значение лапласовского детерминизма состояло в том, что он стал логическим средством научного объяснения эволюционных процессов и массовых событий в механической картине мира, заменив аналитическую поэлементную форму причинного объяснения синтетическим видением переплетающихся причинных рядов в универсуме. Лапласовский детерминизм стал нарицательным обозначением механистической методологии классической физики.

Е.В. Петушкова

ЛАПШИН Иван Иванович (1870-1952) - русский философ, психолог, ученик и последователь Введенского. Учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, по окончании которого был командирован за границу. Работал в Британском музее, специализировался по кантианству в английской философии, с 1897 - приват-доцент, с 1913 - экстраординарный профессор Петербургского университета, преподавал логику в Александровском лицее. В 1906, минуя степень магистра, защитил докторскую диссертацию ("Законы мышления и формы познания"). В 1922 выслан из России. Был профессором Русского юридического факультета в Праге. Главный труд - "Законы мышления и формы познания" (1906). Л. также автор работ: "Проблема "чужого я" в новейшей философии" (1910); "Гносеологические исследования. Вып. 1. Логика отношений и силлогизм" (1917); "Философия изобретения и изобретение в философии" (тт. 1-2, 1922); "Художественное творчество" (1922); "Философские взгляды Радищева" (1922); "Эстетика Достоевского" (1923); "Феноменология" (1937) и др. Обосновывая систему абсолютного имманентизма, Л. полностью отрекается от метафизики, стесняющей своими догматами свободу мысли. Обладая обширной эрудицией, Л. в своих работах систематично разобрал основные метафизические построения западной и российской философий, показав, что во всех них речь идет о "проблематических объектах мысли". Метафизический дуализм "вещей в себе" и "познающего субъекта" Л. называет "фальшивым", "фикцией" и т.п., за ним стоит "мышление в несобственном смысле слова". Гармония духа как цель критической философии недостижима на почве метафизики. Познаваемы только те предметы, которые обладают чувственным содержанием, будучи оформлены временем, пространством и другими категориями, т.е. даны в опыте. За "вещь в себе", считает Л., принимают неисчерпаемость явлений. Показать это и призвана философия, которая должна первоначально доказать изначальную слитость и взаимопроникновение форм познания и законов мышления. Законы познания - суть законы мира, "потому, что самый мир мне дан как представление и, следовательно, a priori подчинен логическим условиям представимости - категориям". В свою очередь, субъективность сводима к логическому единству сознания. Основной закон - закон противоречия, который (как и другие законы мышления) не обладает онтологическим статусом, не применим вне опыта, а следовательно, и к "вещам в

себе", о которых нельзя сказать, существуют они или нет. Л. вводит понятие сплошного опыта, в котором неразличимы ощущения, формы созерцания и категории. Только те или иные интенции сознания актуализируют определенные сегменты опыта, перадресовывая на них внимание. Ощущения, созерцание, опыт в целом даются нам через акты суждения, обусловлены ими в силу единства самосознания. С этих позиций Л. дана критика баденского неокантианства (Виндельбанда) за его попытку разделения законов природы и законов истории. Познание идет через постепенную выработку в сознательном понятии апостериорным путем априорных форм, которые, хотя и присущи человеческому сознанию извечно, раскрываются ему не сразу. В ходе познания будут вскрываться понятия, уже заданные самой структурой сознания (важно их "усмотреть"). Таким образом, законы мышления находятся "виртуально" в тесной связи с материалом чувственного познания. Отсюда определение Л. своей позиции как "виртуального априоризма" и тезис об оправданности для имманентизма эмпирического реализма. Метафизике в этих построениях нет места, и ее появление свидетельствует, согласно Л., о редукции философии к мифологии (в этом ключе Л. был проделан анализ гносеологического символизма, рассматривающего явление как символ "вещи в себе"). Однако в этом пункте размышлений для него встает проблема реальности "чужого я", так как чужая душа и "дана" и "не дана нам". Будучи имманентна нашему сознанию, она всегда и запредельна ему, что противоречит исходным принципам Л., - "чужое я" есть тогда лишь гипотетическая конструкция: мы постоянно переживаем иллюзию непосредственной данности "чужого я", в основе которой - склонность к "эстетической перевоплощаемости". Фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душевных состояний в "чужом я". Трансцендентное "чужое я" заменяется имманентным представлением о плюрализме сознаний. Во многом сложность этой проблемы для философии Л. объясняется невыраженностью у него традиционной для кантианства моральной проблематики (его интересы смещены в эстетическую сферу) и его активным неприятием того, что он называл "интеллектуальной трусостью". Под последней он имел в виду непоследовательность в мышлении, возникающую из-за боязни утратить такие ценности, как, например, вера в Бога, что вытекает из последовательного отрицания метафизики. Последние работы Л. (пражского периода) были посвящены главным образом вопросам творчества в области философии, науки и, в первую очередь, искусства, а также изучению русской и чешской культур (прежде всего музыки).

В.Л. Абушенко

ЛАРОШФУКО (La Rochefoucauld) Франсуа де, герцог (1613-1680) (до смерти отца носил титул принц де Марсийяк) - французский философ, мыслитель-моралист. Может считаться (несмотря на значимую конкуренцию) создателем афоризма как жанра современной европейской словесности. Основные сочинения: "Размышления, или Моральные изречения и максимы" (в 1664 - общее число максим - 188, в 1678 - 504; переведены на все культурные языки; первый рус. перевод - 1788); "Апология принца де Марсийяка" (1649); "Портрет Ларошфуко, написанный им самим" (1658); "Мемуары" (1662) и др. В своих истоках афоризмы Л. являли собой сюжеты салонного фольклора Парижа. Основной мыслью афоризмов Л. выступало его мнение, согласно которому основанием всех поступков людей выступает человеческий эгоизм ("все добродетели теряются в расчете, как реки в море"; "люди делают добро часто лишь для того, чтобы обрести возможность безнаказанно

творить зло"). Многие афоризмы и максимы Л. в соответствующей форме очерчивали исторические судьбы философии и философов, а также некоторые перспективные стратегии исследования и собственно философских проблем: "философия торжествует над бедствиями прошлого и будущего, тогда как бедствия настоящего торжествуют над философией"; "не так благотворна истина, как зловредна ее видимость"; "презрение философов к богатству было вызвано их сокровенным желанием отомстить несправедливой судьбе за то, что она не наградила их по достоинству жизненными благами; оно было тайным средством, спасающим от унижений бедности, и окольным путем к почету, обычно доставляемому богатством"; "как бы ни кичились люди величием своих деяний, последние часто бывают следствием не великих замыслов, а простой случайности"; "люди не могли бы жить в обществе, если бы не водили друг друга за нос" и др. Согласно Л.Н. Толстому, "собрание мыслей Ларошфуко была одна из тех книг, которые более всего содействовали образованию вкуса во французском народе и развитию в нем ясности ума и точности его выражений. Хотя во всей этой книге и есть только одна истина, - та, что самолюбие есть главный двигатель человеческих поступков, мысль эта представляется со столь разных сторон, что она всегда нова и поразительна. Книга эта была прочитана с жадностью. Она приучила людей не только думать, но и заключать свои мысли в живые, точные, сжатые и утонченные обороты. Со времени Возрождения никто, кроме Ларошфуко, не сделал этого". Одной из наиболее высокоэвристичных максим философского творчества Л. выступает его изречение, характеризующее основную часть спектра общественных отношений и процедур социальной мобильности в обществах авторитарного и тоталитарного типа: "короли чеканят людей как монету: они назначают им цену, какую заблагорассудится, и все вынуждены принимать этих людей не по их истинной стоимости, а по назначенному курсу".

А.А. Грицанов, А.М. Бобр

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906-25.12.1995; точные даты жизни указаны в связи с распространенностью ошибок в русскоязычной справочной литературе - С.В.) - французский философ-диалогист, этический феноменолог, культуролог, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916-1920 жил в Харькове, в 1920-1923 - во вновь образованном литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Э.Гуссерля, испытал также влияние Хайдеггера, Розенцвейга, Бубера. В 1928-1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера. Первая работа Л. "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля", опубликованная в 1930, стала первой фундаментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В 1936 была опубликована книга "О бегстве", пронизанная пафосом "предчувствия нацистского ужаса". В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издает соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе - "От существования к существующему" и "Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером". В 1948 выходит "Время и Другой" - изложение четырех лекций, прочитанных Л. в философском колледже Ж.Валя. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с

одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой - под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогики Розенцвейга. С 1957 Л. участвовал в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда. Широкую известность Л. обрел после выхода в 1961 книги "Тотальность и Бесконечное. Эссе на тему экстериорности" - монографии докторской диссертации. Немалый резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи "Мартин Бубер и теория познания" (1963), завершавшейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В ответ на комментарий Л. 11 марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М.Ф.Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник "Философские вопросы" (1964). В 1961 Л. стал профессором университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначения почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы "Гуманизм другого человека" (1973), "Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности" (1974), "Трудная свобода" (1976), "Потусторонность библейской строфы" (1982), "Этика и Бесконечное. Диалоги с Ф.Немо" (1982), "Диахрония и репрезентация" (1983), "Иначе, чем знать" (1988), "Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому" (1991) и др. В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Деррида сказал: "Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать "Прощай" Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово "Прощай", знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове "Прощай", и которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе...". В настоящее время создан международный научно-исследовательский центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра является оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре собраны публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр занимается распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Л., дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, предоставившие в его распоряжение 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Ричард А.Коэн. Финитарная программа Л. по преодолению модернистских установок, осуществленная средствами его этической феноменологии как философии диалога (диалогики), включает три основных пункта: 1) деструкцию разума - с его основной интенцией "я мыслю" и трансформациями данной интенции "я властвую", "я самовыражаюсь", "я потребляю", - с одновременным постулированием в качестве базисного отношения к Другому; 2) переосмысление принципа тотальности, непременным условием которого является разграничение

монологического и диалогического мышления; 3) поворот от принципа субъективности к принципу интерсубъективности и постулирование этического приоритета в решении проблем коммуникации. Основные жесты концептуального мышления Л. детерминированы спецификой его модели философии, в которой базисными являются категории трансцендентность и время , а не имманентность и "пространство". Центральной проблемой философии диалога Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции "Я-Другой" и утверждение статуса инаковости Другого. "Движение к смыслу" со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения созидает аргументативный контекст трансцендентальной философии интерсубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи - трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансцендентализм левинасовской диалогики редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участие, но где имплицитно содержится его основа. Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как завершенного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развитие культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключающего исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры "ego" и "Другого" как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве "действительно философского" этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что "логика чистого разума" и "физика природы" оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не "человек вообще", "человеческий род", должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира, способный к деонтическому мышлению. Критическая способность человека позволяет понять "неразумность" природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир - мир культуры, морального долженствования. Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, "рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации". Данная структура - это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования - преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что, собственно, и открывает перспективы "онтологизации" трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой "имеет значение другого", "обусловлен другим", "является значащим для другого", где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения "Я-Ты" и хайдеггеровское толкование "других-любых", вовлекающих в неподлинность. Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональнои модели сознания через диалогическую модель. В интенциональнои модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на

какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой "Ego cogito cogitatum". Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает пространство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В этих же рамках он рассматривает проблему интерсубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер "другого" Я, оказывается производным в отношении Я. Л. стремится отказаться от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает еще большая строгость. Если в понимании Гуссерля феномен - это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально не-предметно, более того, он не допускает никаких, даже самых отдаленных, корреляций с предметным миром. Аргументативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию "Я-Другой", "распредмечиваемую" посредством дихотомий "тотальное-бесконечное", "трансцендентальное-трансцендентное", "я-зык-речь", "означаемое-означающее", "диахрония- синхрония". Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие "тождество личности" ("Самость"). Феномен, репрезентуемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности "в бытии того же самого - в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира". Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания. Базовые понятия философской аргументации Л. - "тотальность" и "бесконечное" - являются дихотомическими, т.е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстериорного измерений. "Семантической областью" метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категориально определяемому как "отсутствующий": "Отсутствующий является истиной жизни". Метафизика присутствия специфицируется Л. обращенностью к "другому месту". Метафизически желаемое Другое не является качественно различимым, не становится атрибутивным модусом его существования, "не растворяется в тождественности субъекта" мыслящего, "о-бустраивающегося во времени", владеющего и т.д. "В этом опыте Другого, - утверждал Деррида, - логика непротиворечивости, все то, что Л. понимает под "формальной логикой", становится спорным". Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта "Я" в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстериорной сфер, т.е. "Самости" и "Другого", в асимметричность интерсубъектных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки "у себя", "для себя" он описывает категориями этического дискурса. При этом "этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность,

завязывается сам узел субъективности". В начале встречи "для меня маловажным представляется то, кем другой является по отношению ко мне - это его дело; для меня он прежде всего тот, за кого я несу ответственность". Взаимность, по убеждению Л., - исключительная прерогатива ближнего. При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а я в большей степени, чем другие, "моя ответственность всегда превышает ответственность других". Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-друго-го, императив которого заключается в беспредельной ответственности. "Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, - пишет Л. - Ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вожделения". Л. концептуализирует практические регулятивы диалога. "Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "я", направляется к другому человеку". Этический и акцентировано трансцендентный модус встречи не ограничивает ее повествованием собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение - переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод "семиотического освоения" коммуникативной реальности функционально опосредован ("означен") временем. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков, т.е. в языке) трансформирует знак в "след" этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим "происхождением", с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие ("отсутствие присутствия") и свое "принципиальное отличие" от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим "клишируется" традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, "логики тождества", поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте ipso facto (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого. Л. гипостазирует невидимое трансцендентное движение даже за "языковой вуалью" встречи. Задача конструирования ги-постазиса (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному "имеется" редуцируется Л. к обретению своего "лица" в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис "существовать". Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т.е. обращение с вопросом. Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия - ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность - как определитель силы суждения - указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа - при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет

трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих интерсубъективному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцендентности, оказывается способным к установлению коммуникации. В основание коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет философу конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно непроницаемую для рационалистических категорий метафизическую сферу - фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как "условии, возможности несправедливости и эгоизма", как "возможности принятия правил игры, но невыполнение их", Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры - метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится, тем самым, учителем, философом, пророком. Быть заложником - значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. "Быть собой как условие существования заложника" - это "иначе, чем просто быть", это "принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня". Объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтение другого, и правосудием, исходящим из категории "справедливость" и не предполагающим никаких предпочтений. Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге "трансцендентального Я", становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего. "Изгнанный из себя" и "загнанный в ответственность" детерминируется Благом, ценностью, которая никогда не опредмечивается и имя которой Бог. Парадокс постмодерна - отсутствие присутствующего и присутствие отсутствующего, проявляется в творчестве Л. в Бого-явленности человеческого лика. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности свойственен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого перманентно выступает феномен "сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение - будете ощущать". Это есть не что иное как приобщение к идее Бога, приобщение к идее "соборного" творчества, актуализирующего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межчеловеческих отношений. За пределами метафизической диалогики "каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно". Часто это ведет к непредвиденным последствиям. Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой об асимметричности отношений Я - Другой, философ не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что "человеческий Индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе", выражающуюся в "исключении свободы других", пренебрежении "новой взаимностью". Это означает "возможную

войну всех против всех". Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ, - не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логики человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма. Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогики Л. (как, например, в философии Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего, это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном "я", идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность "обращенности" Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможность конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса в контексте апофантического, т.е. с элементами пожелания, размышления. Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с сегодняшними проблемами гуманитарологии. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двусмысленность) - две реалии, которые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Колыма, Аушвиц. Исходя из таких экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение интерсубъективного Л. стремится возвратить в культуру в целом. В постмодернистском пространстве культуры 20 ст. актуализирован феномен "Другого" как радикально чужого, противопоставленного "своему". В диалогике Л. также обрисовывается одна из центральных контроверз в "диагнозе нашего времени" - контроверза "свой-чужой". Культурная традиция, признаваемая западным обществом "своей", морально предосудительна, поскольку за ее пределами остаются "чужие". Постмодернистское переживание Л. дихотомии "свой-чужой" редуцируется к необходимости табуировать понятие "чужой". Но понятия "свой" и "чужой" соотносительны как единичность и множественность, как свет и тьма, как одиночество и люди (можно ощутить себя одиноким лишь зная, что людей много). Утрата апперцепции (понятийного осознания) и перцепции (ощущения) статуса "чужой" упраздняет апперцепцию и перцепцию статуса "свой", что ведет к утверждению исходной основы всякой либеральности и любого гуманизма. Оппозицией "свой-чужой" Л. дополняет оппозицию "Я-Другой". Классический философский и культурологический дискурс базируется на платоновской диалектике собственного и собственного "иного", но не радикального чуждого. "Другое" идентифицируется не более чем мое собственное "и-ное", поддающееся снятию и тотализации со стороны разума. Элементы такой системы полностью взаимозаменимы, а сама система прозрачна и проницаема для разума. Онтологию, фундированную такой интерпретацией Другого, Л. называет "онтологией света-разума". Ее базис был инспирирован элейским пониманием бытия как тотальности, где множественность подчинена Единому. Отношение "Я-Другой" в рамках этой традиции осмысливается в категориях власти: господства и подчинения. Одной из возможных форм данности Другого как чужого является "ускользание". Именно в процессе "ускользания", согласно Л., Другое впервые актуализируется в модусе "чужого", "доступного недоступного", "присутствующего

отсутствующего". Актуализируя, на первый взгляд, противоречивые феномены "пребывание здесь и не здесь", "пребывание там и не там", "принадлежность миру там", "пребывание здесь и неданность остаться здесь", Левинас рассматривает оппозиции типа "локальное-глобальное" в современной культуре. Локальность замыкается на пребывание "здесь" и предполагает осознание данного положения. "Там и везде" генерирует идею глобального. Темпераментное разоблачение Л. европоцентризма, всех видов иерархизации (расовой, национальной, культурной и др.), признание первоначалом истории и культуры человеческого индивида свидетельствуют о его отказе от прежнего модернистского конфликтно-репрессивного типа решения проблемы "свой- чужой". В статье "Философское определение идеи культуры" Л. пишет о "конце европоцентризма" как, возможно, "последней мудрости Европы", заключающейся в отказе от "все-миссийства". Рассуждая о культуре как о "местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия", Л. противопоставляет подразумеваемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры - этическое измерение интерсубъективного. Только через нормы морали возможно любое значение, любое "означивание". "Смыслонаправленность" предшествует "знаковости культуры". Системы знаков есть лишь схемы конъюнктурных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны исключительно этические "первоисточники". Если воспринимающему сознанию дан только "след" знака, обозначающего предмет, а не непосредственное обозначение этого предмета, то, согласно Л., получить о нем четкое представление в принципе невозможно. Вся система языка в таком случае предстает как платоновская "тень тени", как система следов, т.е. вторичных знаков, опосредованных, в свою очередь, конвенциальными схемами конъюнктурных культурных кодов реципиента. Ассимиляция инокультурного опыта не может рассматриваться как единственное содержание исторического бытия. Л. считает порочной практику насильственного "овладения" культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности ("самоценности") без "означивания" метазнаков. Значение, то есть постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей "обнаженности", к тому, что предшествует культуре и истории - причастность к другому как "акт-существование в существующем", что Л. называет гипостазисом. Диалог между культурами осуществляется в форме "скольжения" между "своим" и "чужим", в процессе которого соприкосновение с "чужим" обеспечивает иннервацию генезиса "своего", своей собственной культуры. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной "конструкции" интерсубъектных отношений. Но идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимоисключающим направлениям: Я - Другой, тотальное - бесконечное, трансцендентальное - трансцендентное, образ мышления Гегеза - образ мышления Мессии, эгоизм - ответственность за другого, обычное желание - Метафизическое Желание, локальное - глобальное, здесь - там, свое - чужое и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастных к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, пространственных и временных модусов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов

межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные "гештальты" диалогического пространства - нарративные практики. Риторика манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентировано артикулируемыми в антиконвен-циально-плюралистическом контексте. Левинасовская постмодернистская реконструкция коммуникации, исчисляемая не параметрами "формулы" логосферы интерсубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в самореферентную систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотнесения и смыслополагания внутри себя. Для "обретения" человека необходимо прибегнуть к ценностям "трансцендентального", к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и "овеществлением" человека. Бесконечное в долженствовании является индикатором гуманизма. Опыт "Другого", включая опыт "чужого", в концепции диалога Левинаса представляет собой непреодолимое отсутствие. Возвращение опыта "Другого" в опыт самого себя есть постмодернистское генерирование ницшеанского "графика времени" Вечного Возвращения как высшей формы утверждения. Проповедь чуткости к другому превращается в культ "инаковости" как признание морального превосходства других (людей, традиций, культур и др.).

С.В. Воробьева

ЛЕВИ-СТРОСС (Levi-Strauss) Клод (р. в 1908) - французский этнолог и социолог, положивший начало структуралистским исследованиям в области культурологии. Профессор университета в Сан-Паулу (1935- 1938), советник по культуре французского посольства в США (1946-1947), зам. директора Антропологического музея в Париже (1949-1950), профессор Коллеж де Франс (с 1959). Член Французской академии (1973). Основные сочинения: "Структурная антропология" (1958), "Мифологии. Тт. 1-4" (1964-1971), "Структурная антропология - 2" (1973), "Структура мифов" (1970), "Колдун и его магия" (1974) и др. Согласно Л.-С, философия являет собой "временного заместителя науки", ибо последняя достаточно оперативно осуществляет экспансию в сферу традиционных философских проблем. Рассматривая философскую составляющую аутентичного структурализма в виде "кантианства без трансцендентального субъекта", Л.-С. предполагал, что именно такой подход делает осуществимым непосредственный доступ к реальности объективированного мышления. Неудовлетворенный субъективизмом господствовавшей в середине 20 в. во Франции экзистенциальной философии, Л.-С. обращается к этнографии и антропологии. Его интерес к изучению объективированных форм и внесознательных детерминант человеческой психики предопределили теоретические установки, с одной стороны, Маркса и Фрейда, с другой - Дюркгейма, американской (Боас, Кребер) и английской (Малиновский, Рэдклифф-Браун) школ антропологии. Непосредственный методологический импульс новаторские изыскания Л.-С. получили из структурной лингвистики (Якобсон и др.) - прежде всего в виде фонологического метода. Значение последнего Л.-С. видел в: 1) переходе от изучения сознательных явлений к исследованию бессознательного их базиса; 2) отказе рассматривать члены отношения в качестве автономных независимых сущностей и преимущественном анализе отношений между ними; 3) введении понятия системы; 4) выявлении -

впервые - социальной наукой "необходимых" отношений. Преодолевая узкоэмпирический подход, Л.-С. делает два базисных допущения: о существовании "другого плана" действительности, лежащего в основании наблюдаемой в опыте реальности, и типологического сходства феноменов культуры и явлений языка. Специфика складывающейся на этой основе концепции универсальной структуры заключается в понимании бессознательного как формальной матрицы (по типу двоичного кода), элиминирующей содержательные моменты его классической психоаналитической версии, а также в предположении всеобщности такой пустотной формы для организации различных уровней социальной жизни. Общество, в соответствии с этим, рассматривается с позиций семиотики и теории информации, как полиморфная система коммуникаций (противоположных полов, имуществ, лингвистических знаков), имеющих инвариантом фундаментальное означаемое в форме бинарных оппозиций. Задачей структурного анализа, таким образом, является считка разнообразных символических культурных форм (искусство, религия и т.д.) как кодов этого архетипического языка. Проблематика кодирования столкнулась с новым подходом Л.-С. к оценке первобытного мышления. В отличие от "теории пре-логизма" Леви-Брюля, выделявшего коллективные формы мышления архаических народов в качестве "дологического мышления", Л.-С. полагает, что "человек всегда мыслил одинаково хорошо". В результате применения особых процедур поиска и моделирования единиц мифа ("мифем") Л.-С. делается вывод о присутствии в нем позитивной логики в форме структуры мифов, функционирующей в режиме медиации (опосредования) основных жизненных противоречий. Разрыв между мыслью о предметах и самими предметами, по Л.-С, заполняется магическим мышлением, что обеспечивает слитность чувственного и рационального в опыте первобытного коллектива. Поэтому сам факт звучания слова воспринимается "в качестве немедленно предлагаемой ценности", благодаря чему сама речь на равных правах включается в обменные процессы первобытного коллектива, организма, выступая специфической естественной идеологией. Современные же рациональные идеологии выполняют функции поставщиков чувства безопасности и гармонии для социальных групп гораздо менее эффективно. В итоге у Л.-С. складывается идеал своеобразного первобытного "сверхрационализма". Несмотря на исключительное воздействие на интеллектуальную ситуацию во Франции и за ее пределами, а также большой вклад во многие конкретно-научные области знания, работы Л.-С. получали очень неоднозначную оценку. (Так, по мысли Рикёра, структурализм Л.-С. - это "кантианство без трансцендентального субъекта".) Подвергались обширной и аргументированной критике его попытки возвести выявляемые структуры человеческого интеллекта в ранг универсального объяснительного принципа, компьютерная утопия исчисления социальных закономерностей, ограниченность исследований закрытыми и внеисторичными системами устойчивого значения.

А.А. Горных

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович (1908- 1983) - русский философ, публицист, писатель. После революции вместе с родителями оказался в Эстонии. Окончил Карлов университет в Праге, где учился под руководством Н.О. Лосского. С 1941 - доктор философии (диссертация: "Свобода как условие возможности объективного познания"). Во время войны вступил в ряды Национально-трудового союза, одним из идеологов которого и стал ("солидаризм"). После войны, покинув Прагу, оказался

в числе перемещенных лиц в Германии, где в 1947 в издательстве "Посев" вышла его работа "Основы органического мировоззрения". С 1949 - в США, где работал преподавателем русского языка, а затем (1955) - редактором на радиостанции "Свобода". В 1958 издательством "Посев" выпущена его книга "Трагедия свободы". С 1965 по 1974 (до пенсии) преподавал в университете Джорджтауна. В 1968 вышли его "Очерки истории русской философской и общественной мысли". Печатался в изданиях "Мосты", "Новое русское слово", "Грани" и др. Наибольшее влияние на творчество Л. оказали идеи персонализма и интуитивизма (Н.О. Лосский, Франк), а также морально-социальная теория солидаризма. Л. онтологизировал и социологизировал категорию "солидарность" в ее приложении как к личности, так и к социальному бытию, которое рассматривал как особую область бытия, не редуцируемую к биоорганике и (или) к психике. Считал, что оно конституируется в межиндивидуальном и межгрупповом взаимодействии людей, наряду с психическим бытием. Психическое и социальное взаимно координируются друг с другом, возникают на биоорганическом базисе, но оба подчинены высшему - духовному - бытию. Многофакторность социальной жизни должна быть понята из нее самой, т.е. из социальных актов (действий). Центральная ее проблема - взаимоотношения личности и общества, а в них - условия и возможности человеческой свободы (что предполагает также отношения человека и Бога). Свободу Л. рассматривает как условие солидарности, которую он считает первичным фактором развития (борющиеся включаются в объемлющее их единство, приобретение борьбой самостоятельного значения редуцирует общественную жизнь к низшим его проявлениям). Но свобода - это и проблема для самой себя. Л. последовательно анализирует "составляющие" свободы: свободу действия (техническая проблема), свободу выбора (можно выбрать и рабство), свободу хотения (предполагает выход в метафизику). Еще более подробно и критически Л. рассматривает различные концепции детерминизма, показывая их несостоятельность: материалистического (ведет к признанию пассивности психики), психологического (где как центральную рассматривает проблему соотношения мотивов и воли), теологического (порождает неразрешимые антиномии), логического (ведущего свое начало от Лейбница и проанализированного Шестовым - его тезис о познании сердцем, а не только разумом). Различные виды ограничений нельзя не признавать (свобода есть условие самой себя, но и одновременно несвободы). Так, отрицание Бога ведет, показывает Л., либо к онтологизации атеизма (Бакунин), либо к обожествлению человека (Н. Гартман). Детерминизм присутствует в бытии, его нельзя лишь редуцировать к какому-либо конечному основанию и универсализировать, так как основным (объемлющим) атрибутом социального бытия и личности является свобода. Свобода - внутренняя природа "я", его сущность. Сознание "я" есть самосознание свободы. Она есть "такое отношение субъекта к его актам, при котором акты эти определяются в качестве решающей причины самим субъектом". Субъект суть арбитр, дающий согласие на акт и определяющий его целенаправленность. Таким образом, свобода не может быть определена негативно как отсутствие детерминизма, тогда она будет атрибутом или Бога, или небытия, признание чего равно неприемлемо. Ее следует локализовывать между сущим и небытием в возможностях бытия. Сам субъект есть индивидуализированная сфера бесконечных возможностей. Свобода предшествует бытию, которое свободно лишь в той мере, в какой оно может быть иным. Частное бытие детерминировано предшествующим развитием событий и мировым целым, но оно же и полагается в будущем как одна из возможных реализаций. В связи с этим Л. дает развернутый критический анализ "патологий свободы": ее искажение страхом (фобиями) у Фрейда и "идолократию свободы" в экзистенциализме Сартра, Хайдеггера, Ясперса и Бердяева. Свобода суть "шанс и риск творческого пути человека". Только через

творчество (полагание "нового") и служение высшим ценностям свобода исполняет себя и предохраняет от рабства, прикрывающегося масками свободы, выступает как необходимое условие критического отношения к суждению, помимо которого истина является недостижимой. Творчество же связано с воображением, направленным не на "ставшее" бытие (как память), не на "становящееся" бытие (как восприятие), а на потенции бытия - на мир сущего (не на вещи, а на образы вещей). Воображение вещей уже есть начало их воплощения в бытии (по крайней мере - личностном). Далее, рассмотрев проблематику гносеологии свободы, Л. переходит к ее онтологии как к процессу "овозможивания" свободы к бытию, а не от бытия. Реализация свободы через воображение связана с целесообразностью, способной блокировать (как высшее) причинность (как низшее). Целесообразность подразделяется им на два вида: трансцендентную (как следование замыслу Творца) и имманентную (как целенаправленность, проявляющуюся в самоактуализации тел). Причинность ограничивается субстанциальностью субъекта. При этом Л. блокирует понимание субстанциальности как субстрата изменений и говорит о субстанциальности как реакции субъекта на воздействия согласно его собственной природе, как творческом источнике собственных изменений. Главное условие свободы - потенциальная бесконечность перспектив. Субъект (деятель) всегда сверхбытийственен, он не сводится к данности, и, следовательно, его свобода не ограничена лишь выбором из наличного. Возможность реализуется только в одеянии должного. Это единственный путь преодоления действительности. Возможность умирает реализуясь (воплощаясь в действительность) и не реализуясь (обезреализовывание возможности). Поэтому свобода есть всегда самоопределение воли, т.е. самозаконность (случайность есть вторжение из иного ряда законности). Она необъективируема, неотделима от "я". Сознание имманентно "я" (сознание "я" есть самосознание свободы и основа самопознания). "Я" дано само себе, "для себя", а не "от себя" (очередной блок, ставимый Л. на пути несвободы). Предел самосознанию и самопознанию человека кладется лишь осознанием своей зависимости от Абсолюта. К последнему мы движемся по пути свободы, реализуя установку "для себя", следуя "влечению души", постигая собственное "я" в особой мистической (согласно Н.О. Лосскому) интуиции, онтологизируя смыслы в будущем посредством творческого воображения. Так онтологически, как ранее гносеологически, Л. утверждает тезис о предшествовании свободы бытию. Соответственно основным принципам своей философии Л. строит и концепцию личности. Структура личности интегрирует в себе подсознание, сознание "я", сознание "мы" и сверхсознание (категории добра и совести). В своей реконструкции истории русской философии Л. видит основную идею последней в разработке проблемы добра и считает это "залогом оправдания и возрождения русской культуры".

В.Л. Абушенко

ЛЕВКИПП (5 в. до н.э.) - древнегреческий философ (из Милета или Абдер или Элеи). О жизни Л. практически ничего неизвестно. Еще Эпикур (по Диогену Лаэртскому) утверждал, что Л. - вымышленная личность. В 19-20 вв. эту мысль разделяли немецкий филолог Э. Роде, Наторп и др. Эта гипотеза неприемлема для большинства исследователей. Л. - современник и предполагаемый учитель Демокрита. Считается создателем античной атомистики. Упоминаются его сочинения "Большой диакосмос" и "О разуме". Согласно Аристотелю, Л. стремился

сблизить и примирить утверждения элеатов о невозможности движения материальных тел с чувственным опытом. Допускал существование небытия, т.е. пустоты. Атомизм Л. был настолько созвучен учению Демокрита, что уже в античности их взгляды излагались в общем сочинении. Л. полагал, что множества атомов порождают вихри и затем - миры. Более крупные атомы собираются в середине космоса и формируют плоскую землю. Этот процесс - равно как и образование небесных светил из воспламенившихся атомов - закономерен и необходим.

А.А. Грицанов

ЛЕГО (лат. lego - собирать, конструировать) - игровой феномен (а именно - тип детского конструктора), выражающий переориентацию современной культуры с презумпции конструирования как воспроизведения канона на презумпцию конструирования как свободного варьирования предметности. Для западной культуры классического типа было характерно понимание игры как ролевой или как игры по правилам (см. Игра), а детского конструктора - как средства обучения канону (конструкторы типа Меккано, мозаики-паззлы, наборы технических модулей и т.п.), - в данном случае складывание картинки из кубиков, несущих ее фрагменты на своих плоскостях, или моделирование из технических деталей изображенных на схеме-инструкции автомобиля или аэроплана, семантически являются деятельностью по алгоритму, а сам процесс конструирования гештальтно воспроизводит классическое понимание ремесленного производства как процесса воплощения в материале образца, аналогичного абсолютному образцу - идее, эйдосу предмета - в классическом платонизме (см. Гилеморфизм, Эйдос, Платон). В отличие от этого, современная культура характеризуется видением производства как квазидеятельности по созданию гиперреальности (см. Симуляция, Гиперреальность): постмодерн ориентирован не на произведение в традиционном его понимании, а на конструкцию как свободное и подвижное соединение разнородных элементов в единое целое, причем в принципиально произвольном порядке (см. Конструкция, Интертекстуальность), - символом культуры постмодерна становится коллаж, понятый в предельно широком значении этого термина (см. Коллаж). В свою очередь, акценты в восприятии феномена игры современная культура расставляет таким образом, что на передний план выдвигается не игра по правилам (game), но свободная игра-play, правила которой конституируются в процессе разворачивания последней. Соответственно этому, конструирование как феномен детской игры осмысливается современной культурой как свободное моделирование предметности - вне нормативных канонов и жестких правил: free style как базовый стиль Л. не только позволяет, но и предполагает произвольное варьирование элементов, исключая инструкцию как таковую, - последняя обретает специфический статус инициирующего призыва к вольному фантазированию, предлагая картинки слонов с открывающимися в боку дверцами или человечков с растущими на головах цветущими кустами, которые воспринимаются не как образцы для подражания, но именно как констатация отмены канона и разрешение свободного творчества. Конструкции, составленные ребенком, каждый раз получаются разными, хотя создаются из одних и тех же блоков, - данная фигура гештальтно изоморфна такой фигуре постмодернистского философствования, как интерпретация смыслогенеза, предполагающая безгранично релятивные варианты семантико-аксиологической центрации текста (как вербального, так и

невербального) в условиях отказа от идеи референции: смысл конституируется не в процессе понимания (см. Понимание, Герменевтика), но в процессе его конструирования (см. Означивание, Деконструкция, Пустой знак, Интертекстуальность). Вместе с тем, наряду с базовым free style, Л. предлагает и тематические серии (мир средневекового рыцарства, мир вестерна, мир пиратов, первобытный мир туземцев, мир современного города, космические миры и многие другие), что в сочетании с презумпцией free style предполагает возможность конструирования как конституирования новых миров (см. Возможные миры) хаос деталей, исходно принадлежащих к различным и, более того, разнородным сериям, может быть организован в семантически принципиально новое игровое пространство, организованное по правилам, принимаемым в режиме ad-hoc гипотезы и не являющимися каноническими, ибо с тем же успехом игровому пространству могут быть заданы и совершенно иные правила и характеристики (по принципу, аналогичному античному принципу исономии: не более так, чем иначе - см. Античная философия). В этом отношении Л. моделирует творчество не только как продуктивную деятельность без алгоритма, но и более фундаментально - как конституирование из хаоса все новых и новых вариантов космического устройства игрового пространства: мировое древо каждый раз вырастает заново, задавая принципиально новые версии мироустройства (см. Космос, Хаос). Ребенок обучается не канону, но, напротив, презумпции относительности последнего и способам вариативного конституирования различных канонов. В этом отношении Л. как феномен современной культуры выражает такие фундаментальные презумпции постмодерна, как презумпция "заката метанарраций" (см. Закат метанарраций) и презумпция принципиальной плюральности картины мира (см. Постмодернистская чувствительность), и может быть рассмотрен как вызванная постмодернистским поворотом современной культуры трансформация процесса социализации (см. Социализация).

В.А. Можейко

ЛЕ ГОФФ (Le Goff) Жак (р. в 1924) - французский историк-мидиевист, со второй половины 1980-х - глава школы "Анналов". Основные сочинения: "Купцы и банкиры средневековья" (1956), "Средневековые интеллектуалы" (1957), "Цивилизация средневекового Запада" (1965), "За новое изучение средневековья" (1977), "Рождение чистилища" (1981), "Средневековый мир воображения" (1985), "История и память" (1986), "Кошелек и жизнь: экономика и религия в средневековье" (1986), "Аппетит к истории" (1987), "Человек Средневековья" (коллективный труд, под ред. Л., 1987) и др. Профессор Школы высших исследований в области социальных наук (Париж), ее президент (1972-1977, третий после Февра и Броделя). Член редакционной коллегии "Анналов" (с 1969). Разделяя базовые эпистемологические ценности школы "Анналов", Л. в своем творчестве уделил особое внимание изучению истории ментальностей. По Л., ментальности - это не четко сформулированные и не вполне (иногда совсем не) осознаваемые стереотипные процедуры мышления, а также лишенные логики умственные образы, которые присущи конкретной эпохе или определенной социальной группе. Ментальности как способы ориентации в социальном и природном мире выступают своебычными автоматизмами. Согласно Л., данные совокупности шаблонов и ценностей, как правило, не артикулируются проводниками официальной морали и идеологии - они имплицитно обусловливают поведение людей, не будучи конституированы в

системный нравственный или мировоззренческий кодекс. (Культура тем самым трактуется Л. не как система духовных достижений индивидуального творчества, а как способ духовного существования людей, как система мировосприятия и совокупность картин мира, явно или латентно присутствующие в сознании индивидов и продуцирующие программы и модели поведения последних.) С точки зрения Л., эти традиционно консервативные и (по сути своей) внеличные установки сознания имеют тем более принудительный характер, поскольку не осознаются индивидами. Реконструкция эволюции ментальностей являет собой в таком контексте историю различных "замедлений в истории". Социальная история идей в ракурсе схемы Л. - высокопротиворечивый процесс: с одной стороны, будучи выработаны интеллектуальной элитой, они, внедряясь в массы и взаимодействуя с ментальными установками среды, существенно трансформируются - иногда до неузнаваемости. С другой стороны, по наблюдениям Л., культурные традиции народа и фольклорное творчество в исторической ретроспективе блокируются "ученой культурой" и письменной традицией, что существенно осложняет процедуры адекватной реконструкции народной культуры ушедших эпох. В целом, по схеме Л., историческая реальность "представляет собой единство материальных условий и мира воображения, в которых живут члены всякого общества: земля и небо, лес, поляна, сухопутные и морские дороги, множественность социальных времен, грезы о конце света и о потустороннем существовании...". Концепция тотальной истории в качестве собственного предметного поля должна, с точки зрения Л., включать в себя "не только то, что другие традиции мысли именуют культурой и цивилизацией", она подразумевает также изучение "материальной культуры - техники, экономики, повседневной жизни... равно как и интеллектуальной и художественной культуры, не устанавливая между ними ни отношений детерминизма, ни даже иерархии". В особенности важно,- утверждает Л. - избегать понятий "базиса" и "надстройки", которые "насилуют постижение исторических структур и их взаимодействие". Отказывая моделям жесткого экономического детерминизма в праве на истинность, Л. выражает явное предпочтение полифакторным подходам исторического объяснения, преодолевая пагубный волюнтаристский потенциал человекоцентрированных методологических схем: "Я неизменно предпочитал человеческие существа абстракциям, но историк не в состоянии их понять иначе, чем в недрах исторических систем, в которых они жили. Вся история заключается в этом взаимодействии структур с людьми во времени". Так, в частности, Л. осуществляет анализ эволюции феномена социального времени в средние века. Эмоционально подавляющий человека догмат о Вечности вкупе с доминированием естественно-природных ритмов сельскохозяйственной деятельности продуцировали безразличие средневековых людей ко времени повседневности. Диктуя все основные ритмы последнего (включая санкционирование периодов для сексуальных контактов между индивидами), церковь использовала контроль над времясчислением в качестве инструмента социального контроля. В этом же контексте осуществлялось осуждение ростовщичества как сферы извлечения дохода: полагание времени достоянием Бога не допускало таких деяний. Тем самым монополия на времясчисление обусловливала возможность контроля как производственной, так и семейной жизни верующих. Напротив, ереси, проповедовавшие скорое второе пришествие Иисуса Христа, по Л., "торопили время", "вырывая" его у церкви, и таким образом выступали разновидностью социальной борьбы в обществе. Неудивительно поэтому, согласно Л., что обитатели городов, купцы и предприниматели в качестве одного из ведущих репертуаров пафосного провозглашения собственной автономии считали легитимацию собственного времени в противовес времени церкви: башенные механические часы на рубеже 13-14 вв. стали атрибутами городов Европы. Историческая концепция Л.

не только сыграла заметную роль в модернизации "Анналов" Школы в конце 20 ст., но и (наряду с более "экономически мотивированной" моделью понимания и реконструкции истории, принадлежащей Броделю) выступила удачной альтернативой одномерным объяснениям истории ортодоксального марксистского толка.

А.А. Грицанов

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646- 1716) - немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед. Основные философские сочинения: "Рассуждения о метафизике" (1685), "Новая система природы" (1695), "Новые опыты о человеческом разуме" (1704), "Теодицея" (1710), "Монадология" (1714). Л. завершает развитие рационалистически ориентированной философии 17 в. Отстаивая собственную позицию в споре об источниках познания (полемика рационалистов и эмпиристов), о категории субстанции (монизм Спинозы или дуализм Декарта), Л. предлагает оригинальную, синтетическую философскую систему. Утверждая суверенитет метафизики по отношению к теологии и математике (их различают метод и предмет), Л. тем не менее требует от суждений философов строгости и обоснованности научных выводов естествознания. Принято выделять две составляющие программы Л.: рационалистический метод и учение о Боге и субстанции. Если Декарт формулирует основное положение рационалистического метода - возможность установить ясные, несомненные, интуитивные утверждения, то Л. исследует их логическую природу. Первичные истины выражают аналитические суждения, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта. Иначе, они отвечают требованиям законов логики: закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего. В качестве априорных принципов метода Л. выдвигает положения о непротиворечивости всякого возможного бытия и о возможности бесчисленного множества непротиворечивых миров. Возможное - это то, что логически непротиворечиво, тождественно-истинные утверждения; это область вечных истин или истин разума, логических сущностей; возможное противополагается действительному, случайному в сфере индивидуального чувственного опыта. Л., однако, критикует окказионализм Мальбранша. По Л., закон достаточного основания (согласно которому существование и изменение всякой вещи, истинность или ложность утверждения могут иметь место только на определенном основании), а также принцип каузальности в естествознании и принцип предустановленной гармонии в онтологии позволяют сделать опыт источником необходимых положений - законов (так как случайное, фактическое с точки зрения относительной истины, логически необходимо с точки зрения абсолютной - "бесконечного интеллекта", гносеологического и онтологического основания). Два других методологических постулата утверждают, что существование данного мира имеет достаточное основание и таковым выступает оптимальность, полнота, совершенство его устройства. Сущность мира исчерпывается принципом предустановленной гармонии - в нем нет случайных элементов и присутствует всеобщая их взаимосвязь и согласованность. Иначе, предустановленная гармония обозначает соответствие истин разума истинам факта. Совершенство, разумность выражаются в ряде законов, которым подчиняется мир и познание. Л. утверждает всеобщий характер различения и принцип тождественности неразличимых, принцип дискретности и непрерывности, принцип минимума и максимума. Субстанциальное единство мира

на уровне истин разума, т.е. порядок и полнота иерархии идеального мира, обозначается категорией Бога. В понимании Л., Бог - актуальная бесконечность человеческого духа, полная реализация чистого познания, которое не осуществимо для индивида. Учением, дополняющим положения метафизики божественного, выступает монадология - плюралистическая онтологическая концепция, описывающая разнообразие действительного мира. Монады - простые, неделимые, непространственные субстанции. Они выступают в качестве исходного начала всего сущего; обладают способностью беспрерывного действия. Они не могут изменяться, вступая во взаимодействие, но имеют внутренний импульс к действию, подобно живым организмам. Единство и согласованность монад обеспечены предустановленной гармонией. Монады проявляют себя в перцепции - смене восприятий - и аппетиции - стремлении монады к новым восприятиям. Л. различает три вида монад: простые, отличающиеся смутными представлениями; души, обладающие ощущением и сложными представлениями; духи или разумные существа. Бог - творческая монада, обладающая свойством актуального абсолютного мышления. Материя - сложная субстанция, в основе которой лежит простая - монада, поэтому Л. относит материю к миру явлений. Мыслитель различает первую и вторую материи. Одна характеризуется простыми качествами - протяженность, непроницаемость, масса, другая - обладает силой, производной от первичной силы простой субстанции. Л. отрицает абсолютный характер пространства и времени, а следовательно, и пустое пространство. Они являются атрибутами мира явлений. Л. настаивает на различении монадологии и атомизма. Прототипом монады выступает биологическая клетка, а не точка геометрического пространства. В контексте принципиального для 17 в. противостояния эмпиризма и рационализма Л. полагает, что врожденные идеи и принципы могут существовать и существуют в потенциальном, неосознанном виде (врождены привычки, "природная логика", способности и склонности, "преформация"). Внешнее воздействие на душу - монаду инспирирует выявление изначальных потенций разума. Далее, к аргументам против концепции "пустого" сознания - tabula rasa Л. добавляет факты рефлексии (некоторые продукты деятельности разума могут существовать независимо от чувственности), подвижности внимания и существования психически бессознательного в виде бесконечно малых перцепций. Излагая свой взгляд на проблему первичных качеств (простых идей), Л. утверждает, что идеи первичных качеств формируются в нашем сознании при непрерывном участии деятельности разума, тогда как в рефлексии, наоборот, процесс образования простых идей не обходится без соучастия чувственности. Л. затрагивает роль языка в познании. Толкуя его как один из главных инструментов мышления, он полагает, что развитие языка не происходило исключительно дедуктивно, - сначала возникли слова-универсалии, а затем слова, имеющие частные значения, - но и индуктивно, то есть в обратном направлении. В теории науки Л. указывает на ошибочность отрицания роли аксиоматик в ней. Он отстаивает значимость соблюдения законов формальной логики в естественно-научном исследовании. Истину Л. понимал как соответствие между идеями и как соответствие простых идей адекватно воспринимаемым фактам. Он ввел различение истин на истины разума и истины факта: первые отличает необходимость, вторые - случайность. Как следствие, Л. первым обратил внимание на необходимость разработки теории вероятностей и теории игр, комбинаторику. Значительны достижения Л. и в логике. Он стремился синтезировать логику и математику в единую дисциплину, реализуя две идеи. Во-первых, идею истолкования мышления как оперирования знаками, которое должно приобрести вид исчисления - точного описания элементов мышления, позволяющее сконструировать упорядоченную его аксиоматику. Во-вторых, идею всестороннего применения логических исчислений. Л. является автором современной

формулировки закона тождества, закона достаточного основания, оригинальной логической символики. Введенные Л. философские постулаты: а) непрерывность разнообразных форм и состояний мира ввиду его завершенности и его завершенности ввиду его непрерывности; б) существование универсума в виде неразрывной лестницы, благодаря чему все живые существа призваны постоянно трансформироваться из одной формы в другую; в) существование предустановленной гармонии, позволяющей всем фрагментам сущего вступать между собой в телесные и внетелесные гармонии, резонансы, лады, а также обретать единые тональности - сыграли значимую роль в эволюции западноевропейского интеллектуализма. Распространению идей Л. в Германии способствовал его ученик Вольф. Многие идеи были восприняты немецкой трансцендентально-критической философией и персонализмом, а также оказали существенное содержательное влияние на формирование философской парадигмы современного постмодернизма. (См. также Монада, Складка.)

М.В. Подручный

ЛЕНИН (Ульянов) Владимир Ильич (1870-1924) - теоретик большевизма, создатель большевистской партии и организатор Октябрьского большевистского (1917) переворота в России. Юрист. В 1891 сдал экстерном экзамены за юридический факультет Петербургского университета. Как профессиональный политик и мыслитель, спорадически касавшийся собственно философских проблем, Л. являет собой представителя того направления общественной мысли России, которое связывало как постановку философских проблем, так и процедуры их разрешения с задачами российского освободительного движения. Философским изысканиям изначально придавался прагматический социальный характер. Являясь безусловным сторонником идей революционизма и позитивности социального насилия, Л. как марксист, в первую очередь, выступал теоретиком и приверженцем учения о классовой борьбе и диктатуре пролетариата. При этом особый акцент Л. делал на признании гражданской войны в качестве необходимого и неизбежного этапа разрешения классовых противоречий в обществе. По сути, классовая борьба трактовалась Л. лишь как эмбриональная стадия гражданской войны. Круг философских интересов Л. был сосредоточен на проблемах философии истории, рассматриваемых с ортодоксальных марксистских позиций. В тех случаях, когда в сфере внимания Л. оказывались гносеологические вопросы, он придавал им статус интеллектуального орудия во внутрипартийной (или даже внутрифракционной) борьбе. Последняя, как правило, характеризовалась Л. как форма разрешения антагонистического классового противоречия. Гносеология для Л. являлась по сути чисто "партийной" дисциплиной: "Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически, т.е. выкидываю большей частью боженьку, абсолют, чистую идею". Хотя необходимо отдать должное тому факту, что Л. одним из первых обратил внимание на революционные процессы, происходившие в естествознании рубежа 19-20 вв.: "кризис физики", "неисчерпаемость электрона" ("Материализм и эмпириокритицизм", 1909). Выступая последовательным сторонником целостного, тотального мировоззрения и миропонимания (в том числе и профессиональных), Л. считал, что любая философская школа, допускающая позитивный характер существования религии, в принципе, не является научной ("О значении воинствующего материализма", 1922). Будучи приверженцем функционирования большевистской партии на харизматически-вождистских принципах при соблюдении

жесткого кадрового отбора, Л. трансформировал учение Маркса о диктатуре пролетариата в идею диктатуры партии - организации революционеров-профессионалов - от имени пролетариата. Апологетика этого тезиса достигала у Л. степени социального расизма. Осознав в процессе катастрофического провала преобразований в русле "военного коммунизма" полную непригодность классического марксизма в деле создания реально функционирующей экономической системы социалистического типа, Л. отметил: "В работах Маркса вряд ли вообще можно найти хотя бы одно слово об экономике социализма - за исключением таких бесполезных лозунгов, как "каждый - по способности, каждому - по потребностям!". В ходе разработки сценариев реализации большевистских программ в рамках экономической и политической практики Л. выступал приверженцем волюнтаристских, насильственных методов управления обществом, сочетавших открытый вооруженный и идеологический террор с культивированием и эксплуатацией массового энтузиазма населения при помощи популистских методов. По меткому выражению Бердяева, "Л. не верил в человека. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека". В контексте историко-философского процесса приходится однозначно констатировать, что как интеллектуальная, так и практическая деятельность Л. в России объективно привела к формированию догматизированной, жестко ограниченной рамками ортодоксально трактуемого марксизма философской традиции, постепенно эволюционировавшей в разновидность насаждаемой тоталитарным режимом ангажированной социальной мифологии. (См. Ленинизм, Марксизм-ленинизм.)

А.А. Грицанов

ЛЕНИНИЗМ - идейное течение социологии, политологии и общественной практики 20 в., характерное для официальных идеологических систем государств социалистического типа, а также для оппозиционно-радикальных движений, ориентированных на силовые процедуры захвата политической власти. Смысловым ядром Л. выступают сценарии и репертуары установления контроля над ключевыми структурами государственной организации общества в момент наиболее значимого противоборства разно-векторных политических сил (см., например, работы Ленина "Марксизм и восстание", "Советы постороннего" и т.п.). В философской ипостаси Л. сводит глубину теоретических дискуссий к чисто политическим измерениям данных вопросов. Так, полемика Ленина против Богданова в главе 6 книги "Материализм и эмпириокритицизм" являет собой типичный случай Л. Гносеологический анализ Богдановым соотношения и субординации элементов системы "общественное бытие - общественное сознание" ("может ли быть общественное бытие без и вне общественного сознания" - по Богданову) Ленин свел к чисто идеологическому ракурсу проблемы, обвиняя Богданова в идеализме, несовместимом с материализмом диалектического толка, с социал-демократизмом и с преданностью идеалам освобождения России.

А.А. Грицанов

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (1729-1781) - немецкий философ-просветитель, писатель, критик, основатель национального немецкого театра. Общим направлением эстетики Л., статус которой в культуре Германии аналогичен высокому статусу эстетики Дидро во французской культуре, стало требование реализма, отказ от подражания чужим образцам, отражение жизни своей страны. Но самым важным в интеллектуальной реформе Л. явилось его новое понимание литературы и искусства вообще. В своей знаменитой "Гамбургской драматургии" (1767- 1768) Л. обосновал право третьего сословия быть предметом художественного изображения. Такими стали его драмы: "Сарра Сампсон", "Эмилия Галотти", "Линна фон Барнхельм". Вершиной драматического творчества Л. стала драма "Натан мудрый", главным героем которой явился даже не немец, а еврей, отрицающий все положительные религии и проповедующий свободу совести и братской любви к людям. Театр был главной сферой деятельности Л., но и в других областях искусства он стал подлинным реформатором. В своем эстетическом трактате "Лаокоон, или о границах живописи и поэзии" Л. выступил ярким противником классицизма и феодально-придворной поэзии, сторонником реалистического изображения действительности. Л. не изложил своих философских взглядов в целостном и систематическом виде, уделяя главное внимание все же сфере искусства: его художественные произведения и литературная критика позволяли ему высказывать свои довольно радикальные взгляды. Судя по сохранившимся фрагментам, философское мировоззрение Л. представляло собой соединение философии Лейбница со взглядами Спинозы. Л. считал, что "предопределенная" гармония Лейбница есть не что иное, как искаженное учение Спинозы о единстве души и тела, которые суть одно и то же, но представляющееся то в качестве мышления, то в качестве протяженности. В найденном после его смерти фрагменте под названием "О действительности вещей вне Бога" Л. говорит, что между Богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в нем самом. Хотя Л. и иронизировал над лейбницевской гармонией, он принял из его системы принцип развития, подчеркивая действенное начало и непрерывное движение в природе. Все в мире, по Л., находится в движении, в движении к совершенству. Л. стал основателем пантеизма в Германии. Он говорил о единстве окружающего мира, о том, что природа и дух - проявления одной и той же субстанции; закономерности мира вытекают из него самого; мир несотворим и неуничтожим. Однако известен этот спинозизм Л. стал лишь после его смерти благодаря Якоби, опубликовавшему в 1785 в "Письмах Мендельсону об учении Спинозы" свою беседу с Л., в которой последний признает себя спинозистом и говорит, что для него нет лучше философии, нежели философия Спинозы. Мендельсон не поверил Якоби, завязалась переписка, она была опубликована, вызвала многочисленные отклики, ибо Спиноза в Германии был тогда запрещен. О Спинозе заговорили открыто, возник так называемый "спор о пантеизме", вылившийся в дискуссию по главным философским вопросам. После спора Л. стал знаменит. Проблема совершенствования человека и человечества стала основополагающей идеей полемики Л. с пастором Геце, а также трактата "Воспитание человеческого рода" (1780), ставшего своего рода духовным завещанием Л. По словам Чернышевского, "если был в Германии, от Спинозы до Канта, человек не менее их одаренный природою для философии, то это, без сомнения, был Л. - крупнейший представитель радикального крыла немецкого Просвещения".

Т.Г. Румянцева

ЛИБИДО (лат. libido - желание, влечение, стремление) - понятие, употребляемое для обозначения полового влечения, полового инстинкта, энергии сексуального влечения и др. 1) Половое влечение. В развитии и функционировании Л. человека обычно выделяются пять стадий: а) понятийная, когда у детей формируются общие первоначальные представления о двуполости людей, собственной половой принадлежности и возникают элементы сексуального поведения; б) романтическая (платоническая), когда появляются эротические чувства и первые идеализируемые объекты влюбленности; в) эротическая, когда проявляется определенный интерес к ухаживанию, ласкам, прикосновениям и сексуальной разрядке; г) собственно сексуальная, когда проявляются стремление к половой близости и способность к переживанию оргазма, и д) зрелая, когда проявления полового влечения характеризуются наличием совокупности физиологических, эмоциональных, рациональных и ценностных компонентов, селективностью, относительно полноценной реализацией и определенным контролем половой активности и полового поведения в связи с обстоятельствами места и времени. 2) Половой инстинкт, половое стремление, сексуальное желание. В этих значениях понятие Л. было введено в научный оборот в конце 19 в. немецким психиатром А. Моллем и др. 3) Энергия сексуального влечения, детерминирующая психическую жизнь и поведение человека в норме и патологии; движущая сила сексуальной жизни и всего связанного с любовью, проявляющаяся в непосредственных и символических формах; сексуальная энергия и движущая сила психики и жизни вообще. В основном в этих значениях понятие Л. употреблялось в классическом психоанализе Фрейда, благодаря которому оно вошло в лексикон современной науки и язык обыденной жизни. Согласно концепции Л. у Фрейда, являющейся одним из краеугольных оснований психоанализа, Л., как энергия (энергетическая основа) эроса, присутствует во всех субстанциях организма и психики человека, но наиболее определенно проявляется в его гениталиях и эрогенных зонах. Основными формами существования Л., как сексуальной энергетической и динамической силы, по Фрейду, являются противоположные по направленности Объект-Л. (объектное Л.), т.е. Л., ориентированное на какой-либо внешний объект и "привязанное" к нему, и Субъект-Л. (Л.-Я, Эго-Л., Я-Л., нарциссическое Л.), ориентированное на собственное "Я" и "привязанное" к нему. Выступая как доминирующий мотив сексуальных ориентаций и всего поведения, Л. может преобразовываться из одной формы в другую, хотя в сексуальной жизни человека одна из данных форм, как правило, преобладает. Трансформация и переориентация Л. как количественно измеряемой энергии осуществляются, по Фрейду, вследствие действия различных "защитных механизмов", главным образом вытеснения и сублимации, обеспечивающих чрезвычайно широкий диапазон проявлений Л.: от элементарных физиологических актов до творчества. 4) В аналитической психологии Юнга понятие Л. употреблялось преимущественно для обозначения психической энергии вообще (т.е. энергии психики как таковой). В современной научной и популярной литературе понятие Л. употребляется в различных значениях, смысл которых, за исключением специально оговариваемых случаев, определяется по контексту.

В.И. Овчаренко

ЛИДЕРСТВО - понятие для обозначения существенного параметра процесса структурации социальной группы или общественного класса. Л. выступает как один из базовых механизмов дифференциации социальной деятельности и предполагает достижение особого (лидирующего) положения определенным лицом (индивидуальное Л.) или определенной частью группы (групповое Л.) по отношению к остальным членам группы (класса). В контексте отношений власти (см. Власть) Л. подразумевает продолжительное, а не спорадическое осуществление власти, как правило, сопряженное с личностными характеристиками субъекта-лидера. Феномен Л. в истории философии рассматривался, как правило, в аспекте политического или духовно-религиозного Л. По мысли Платона, у идеального правителя власть соединяется "с разумением и рассудительностью". Для Конфуция благородный правитель "в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желании не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток". Перспективная типология Л. была предложена Лао-цзы, по мнению которого лучший вождь - тот, которого "народ не замечает", на втором месте - тот, которого "народ обожает", на третьем месте - тот, которого "народ боится" и на последнем - тот, кого "ненавидят". Макиавелли рисовал образ государя, для которого его личная власть - не благо само по себе, а средство достижения определенной политической цели (например, объединение и усиление государства). Правитель, согласно Макиавелли, должен учитывать главные стимулы человеческой активности (стремление к имущественным благам) и - "благодаря умению отгадывать сокровенные желания человеческой души" - господствовать над людьми. В соответствии с философией истории Гегеля, в деяниях великих лидеров "субстанционально содержится" историческая необходимость; они - "доверенные лица мирового духа". По Ницше стремление к Л. - естественное стремление человека, помехой которому видится мораль, это "оружие слабых", истинный лидер вправе ее третировать, чтобы она "не висела у него гирей на ногах" (см. Сверхчеловек). У Фрейда "вытесненное" может сублимироваться в стремление к Л. Согласно схеме Фрейда, человеческие массы нуждаются в лидере, аналогичном авторитарному отцу в семействе, "в отцеподобии" - тайна Л. По Адлеру, стремление к Л. - компенсация "чувства неполноценности" личности. Многие современные исследователи Л. опираются на идею харизматического Л., возникающего, по идее М.Вебера, на изломах истории. Термин "харизма" применяется к лидеру, который наделен исключительными способностями. Если рационально-легальное Л. предельно безлично, то харизматическое Л. носит, как правило, акцентированно личностный характер. Как правило, принято выделять авторитарный и демократический стили Л. В первом случае - социально-пространственная позиция лидера - вне группы; на нем центрирована вся групповая информация; авторитарный лидер располагает монополией на власть, лично определяет цели группы и средства их достижения, его главные аргументы - требовательность, страх, угроза наказания. Демократический стиль Л. не унижает ведомых, а, напротив, пробуждает в них чувство собственного достоинства, индуцирует активность "снизу - вверх". Социально-пространственное положение такого лидера - внутри группы, он делегирует ответственность, распределяя ее среди членов группы. Согласно известной модели, когда член группы А стремится изменить поведение В, - это попытка Л.; когда В изменяет свое поведение под влиянием А - это успешное Л.; когда изменение поведения В приносит удовлетворение ему самому - это эффективное Л.

Е.Н. Вежновец

ЛИНГВИСТИКА (языкознание, языковедение) - наука о языке, о его строении, функционировании и развитии: "проявление упорядочивающей, систематизирующей деятельности человеческого ума в применении к явлениям языка и составляет языковедение" (И.А.Бодуэн де Куртенэ). Л. выделилась из философии в начале 19 в., когда у нее появились собственные методы исследования, и первый среди них - сравнительно-исторический метод, объясняющий сходство языков общностью их предыдущего развития (Ф.Бопп, Р.Раск, Я.Гримм и др.). В современном мире языкознание подразделяется на частное (изучающее структуру, функционирование и развитие какого-либо конкретного языка) и общее (изучающее язык как общечеловеческий феномен). По другому основанию Л. делится на диахроническую Л. (изучение языка в историческом развитии, в эволюции) и синхроническую Л. (изучение языка на определенном хронологическом срезе). Третья представленная в сегодняшней Л. оппозиция - это противопоставление языкознания описательного (отражающего реальное функционирование языка) и нормативного (предписывающего употребление одних языковых фактов и не рекомендующего употребление других). Четвертое деление Л. - на внутреннюю (исследующую собственные законы устройства и функционирования языка) и внешнюю (исследующую взаимодействие языка с иными общественными и природными феноменами). К области внешней Л. относятся, в частности, бурно развивающиеся в последнее время психолингвистика, социолингвистика, нейролингвистика, лингвокультурология и др. В состав Л. входит ряд частных наук: фонетика и фонология, изучающие звуковой строй языка; семасиология, изучающая значение языковых единиц; лексикология и лексикография, занимающиеся словом и его представлением в словаре; этимология, исследующая происхождение слов и их частей; грамматика, традиционно распадающаяся на морфологию (науку о строении слов) и синтаксис (науку о строении предложения), и др. Философские аспекты языка изучались еще в древней Индии (Яска, Панини, Бхартхари), Китае (Сюй Шень), античной Греции и Риме (Демокрит, Платон, Аристотель, Донат и др. - см. Язык). В рамках новейшей европейской традиции основателем философского подхода к языку считается В.Гумбольдт. Гумбольдтовское понятие "народного духа", а также присущий ему психологизм в трактовке духовной и культурной жизни общества легли в основу таких современных научных течений, как этнопсихология и лингвистическое неогумбольдтианство. К числу наиболее важных философских проблем современной Л. относятся, в частности: 1) проблема формирования (становления) языка - как в плане филогенеза (возникновения человеческого средства общения, в связи с глобальной проблемой происхождения человечества, определения его прародины, особенностей древнейшего этапа развития, общих законов эволюции и т.п.), так и в плане онтогенеза (языкового развития личности, особенностей языка ребенка, социальной значимости обучения языку и т.п.); 2) гносеологические и когнитивные аспекты использования языка, а именно: свойства языка как знаковой системы, соотношение языкового знака с денотатом (обозначаемым), тождество знака самому себе (что приобретает особую актуальность в связи с явлениями полисемии и омонимии в языке), функция знака как инструмента познания (на фоне общей философской проблемы познаваемости/непознаваемости мира), определение истинностного значения высказывания и т.п. (см. Знак, Семиотика, Познание); 3) комплекс проблем "язык и общество": социальные функции языка (в том числе коммуникативная, регулятивная, этническая и др.), соотношение категорий языка и национально-культурного менталитета, классификация речевых актов, жанров и стилей речи (в связи с коммуникативными интенциями и ролевой структурой общения), структура и

место текстов в рамках различных цивилизаций и т.п. (см. Дискурс, Коммуникация, Автокоммуникация). Многие современные концепции Л. послужили фактическим основанием для оригинальных философских теорий, либо восходят своими корнями к конкретным философским учениям (см. Язык). Так, теория лингвистической относительности, разработанная американскими лингвистами Э.Сепиром и Б.Л.Уорфом, трактует язык как своеобразную рамку, через которую человек воспринимает действительность. Основой для такого сравнения послужили прежде всего наблюдения над структурой языков американских индейцев, коренным образом отличающихся от языков европейского стандарта. (Эти различия, касающиеся, в частности, особенностей счета, периодизации времени, лексических классификаций и т.д., находят, по свидетельству ученых, отражение и в особенностях поведения аборигенов.) Окончательный вывод из данных посылок имеет глобальный характер: язык оказывает непосредственное влияние на деятельность человека. Гипотеза Сепира - У орфа и сегодня продолжает вызывать активные дискуссии среди языковедов (см. Лингвистической относительности концепция). В то же время гиперболизация или абсолютизация роли языка в процессе познания свойственна различным ответвлениям логического позитивизма и аналитической философии (см. Аналитическая философия). Широкую известность получил постулат Витгенштейна: "Границы моего языка означают границы моего мира" (см. Витгенштейн). В этом пункте с позитивистами смыкаются представители экзистенциализма и иррационализма (см. Экзистенциализм, Иррационализм, Хайдеггер, Гадамер). Многие философы видят в тексте и отношениях между его единицами своего рода образец, модель для систематизации мира культуры в его развитии: "Язык заставляет выстроиться в линейный порядок представленные вразброс элементы" (Фуко). Сходные предпосылки определяют теоретические положения еще одного "лингвистического" ответвления в современной философии - общей семантики (получившей наибольшую распространенность в США). Здесь обращается особое внимание на конвенциональный характер языкового знака. С.Хаякава, один из наиболее ярких представителей данного направления, утверждает: общественная жизнь - это сеть взаимных соглашений, и ее протекание зависит от успешности кооперации посредством языка. При этом определяющим критерием в классификации реалий является не объективная истина, а общественная целесообразность и языковой опыт: "Мы бессознательно вкладываем в мир структуру нашего собственного языка" (А.Кожибский). Языкознание 20 в. развивалось под сильнейшим влиянием идей структурализма (см. Структурализм, Постструктурализм). Значительную роль в этом сыграл "Курс общей лингвистики" Соссюра. Принципы структурализма, получившие дальнейшее развитие в лингвистических трудах Н.С.Трубецкого, Якобсона, Л.Ельмслева, Р.Барта, Хомского и др., в частности, таковы: "свойства отдельного знака выводятся из свойств целой системы"; "отличия знака от других знаков и есть все то, что его составляет"; "состояние системы (синхрония) принципиально противопоставлено ее развитию (диахронии)" и т.д. В Л. конца 20 в. структурализм принимает формы порождающей (генеративной) грамматики и логической семантики, его принципы используются также в функциональной грамматике, структурной типологии языков, Л. универсалий. В целом современная ситуация в гуманитарных науках характеризуется теснейшим сращением, взаимопроникновением отдельных дисциплин. Многие лингвистические концепты, - например, "слово", "имя", "высказывание", "дискурс", - становятся ключевыми для разнообразных философских, психологических, теологических построений. Так, по словам Джемса, "имя вещи в большей мере характеризует говорящего субъекта, чем саму вещь". Для Рассела имя - лишь определенная или же неоднозначная "дескрипция объекта". Витгенштейн писал: "Имя не разлагается далее никаким определением; оно -

первичный знак". Лосев характеризовал имя как "орудие общения с предметами и арену интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью". Реализацией философских концепций в современной Л. можно считать исследование лингвистических аспектов теории возможных миров (см. Возможные миры, Хинтикка), создание теории речевых актов, выделение прагматических пресуппозиций и постулатов речевого общения (Остин, Дж.Р.Серль, П.Грайс и др.), разработку нечетко-множественной и вероятностной моделей языка (Л.Заде, В.В.Налимов и др.), логико-философское обоснование природы языковых категорий (Ю.С.Степанов, Н.Д.Арутюнова и др.), исследования в области семантических примитивов, универсального семантического кода, международных (вспомогательных) языков (А.Вежбицка, В.В.Мартынов) и т.д. К числу общепризнанных достижений языкознания новейшего времени, имеющих общеметодологическое значение, относятся основы генеалогической и типологической классификации языков (И.А.Бодуэн де Куртенэ, Дж.Гринберг, А.Исаченко, Б.А.Успенский, В.М.Иллич-Свитыч), представление об уровневой структуре языка, дополненное принципом изоморфизма уровней (Якобсон, Э.Бенвенист, В.А.Звегинцев, В.М.Солнцев), разграничение языка, речи и речевой деятельности (восходящее к Соссюру), понимание принципиальной многофункциональности языка (К.Бюлер, Якобсон), учение о двух сторонах языкового знака и о соотношении основных компонентов его плана содержания (Моррис, С.Карцевский, Г.Клаус и др.), учение об оппозициях и их типах (Н.С.Трубецкой, Якобсон, Е.Курилович, А.Мартине), применение к языковому материалу теории поля (Й.Трир, Г.Ипсен, В.Порциг, А.В.Бондарко) и др. Верификация данных теоретических положений происходит при решении разнообразных прикладных задач Л., в том числе при разработке программ автоматического анализа/синтеза речи и машинного перевода, лингвистического обеспечения компьютерных операций, новых моделей обучения языку и т.п. Показательным для современного этапа развития гуманитарных наук является также представленное в литературе стремление объединить все "лингвистические" ответвления философских исследований под общим именем философской герменевтики (см. Герменевтика) и философии языка. (См. также Текст, Интертекстуальность, Постмодернизм, Язык, Метаязык.)

Б.Ю. Норман

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ - термин, описывающий ситуацию, сложившуюся в философии в первой трети - середине 20 в. и обозначающий момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе картезианского cogito. Л.П., или языковая революция, нашел выражение в лингвистической философии Витгенштейна ("Логико-философский трактат"), феноменологии Э.Гуссерля ("Логические исследования"), фундаментальной онтологии Хайдеггера, неопозитивизме. (Уже в "Логико-философском трактате" Витгенштейна подчеркивалось: "Границы моего мира суть границы моего языка".) Основными чертами Л.П. являются отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное

онтологическое основание мышления и деятельности, релятивизм и историцизм. Первая волна Л.П. приходится на 1920-е и представляет собой разнообразные попытки прояснения и реформирования языка в соответствии с законами логики, которая трактуется как единая структура действительности. Гуссерль, Витгенштейн, Хайдеггер рассматривают обыденный язык как источник заблуждений и философских проблем, как нечто не подлинное и противопоставляют ему язык, упорядоченный в соответствии с законами логики, верифицированный в соответствии с фактами, или язык, как язык искусства. Первоначально Л.П. осуществлялся в границах синтактико-семантического подхода, ориентировавшегося на анализ ассерторических предложений, абстрагируясь от рассмотрения прагматических аспектов языкового значения, связанных с реальным использованием языка. В рамках логического позитивизма осуществлялась явная абсолютизация репрезентативной функции языка, имплицировавшая анализ воплощенного в языке знания по образу и подобию отношения субъекта (депсихологизирован-ного сознания) к внешнему миру. Подобный подход может быть описан как метафизика языка, т.к. он сохраняет основные установки эпохи Нового Времени, которая со времен Декарта выдвигала разнообразные проекты улучшения языка. Вторая волна Л.П. приходится на 1940-1950-е, когда проекты улучшения языка заменяются исследованием и описанием различных типов языка в его обыденном функционировании. Структурализм, герменевтика, лингвистическая философия акцентируют свое внимание на контекстах и предпосылках высказываний, на объективированных структурах языка вне связи с субъектом. Идея единого совершенного языка заменяется понятиями различия, многозначности, историчности оснований языка, описанием его политических и социальных функций. Поздний Витгенштейн, а также Селларс и Куайн разработали прагматическую концепцию значения, в соответствии с которой коммуникативной функции языка придавалось главное значение, функция же репрезентации понималась лишь как производная от нее. Квази-субъектом познания выступала в таком контексте надындивидуальная языковая игра, производящая "картину мира" - эпистемическую очевидность, предпосылочную и первичную по отношению ко всем рациональным представлениям индивидуального сознания.

А.В. Филиппович

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ КОНЦЕПЦИЯ (в узком смысле концепция Э.Сепира - Б.Ли Уорфа) - теория зависимости стиля мышления и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики последнего. Сыграла значительную роль в становлении современной философии языка, предельно актуализировавшись в философии постмодерна. Философские идеи, отводящие языку детерминирующую роль в отношении специфики форм духовной деятельности, были высказаны еще в рамках предромантической философии 18 в.: язык как перманентная процессуальность духовного творчества (Гумбольдт), строй языка как форма развития человеческого духа (Гердер). На базе этого был эксплицитно сформулирован тезис о том, что "язык народа есть его дух, а дух народа есть его язык", и в этом смысле "каждый язык есть своего рода мировоззрение" (Гумбольдт). Близкие идеи были высказаны также и в классическом языкознании: "в лингвистике предмет вовсе не предопределяет точек зрения; напротив - можно сказать, что здесь точка зрения создает самый предмет"

(Соссюр); младограмматиками был сформулирован радикальный тезис о том, что "на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов" (Г. Пауль). В системном виде Л.О.К. была конституирована в рамках американской школы этнолингвистики, идеи которой, будучи основанными на компаративной традиции и, в частности, на сравнительно-исторической парадигме в языкознании, во многом были инициированы практикой изучения языка и культуры североамериканских индейцев (прежде всего, языка индейцев племени такелма из штата Орегон и др.). На основе подхода к языку как к одному из компонентов культуры Сепиром была зафиксирована прямая связь и типологическая гомогенность языковой и соответствующей ей (с точки зрения носителя языка) социокультурной среды. На этом фундаменте Сепир высказал мысль о том, что "...реальный мир" в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы". Последующая аппликация этой идеи Ли Уорфом на проблему детерминации нормативных структур культуры, определяющих базовые для культуры поведенческие программы, придала гипотезе Сепира характер универсальной социально-психологической объяснительной парадигмы. Язык выступает в ее рамках как медиатор между индивидуальным мышлением и социальной процессуальностью, задающий не только мыслительные гештальты и генеральные горизонты мироинтерпретации, но и нормативные структуры поведения. Таким образом, типология общественной жизни может и должна быть объяснена, исходя из вариативности культур, выражающих себя на различных языках. В этой связи в рамках Л.О.К. оформляется гипотетическая модель развития мировой культуры, базирующаяся на том допущении, что в основу ее развития могла бы быть положена не индо-европейская языковая матрица и соответствующий ей европейский рационально-логический дедуктивизм и линейная концепция необратимого времени, а радикально иной языковой материал: предполагается, что это привело бы к формированию мировой культуры принципиально иного типа (ср. с неокантианской трактовкой языка как фундаментальной смыслополагающей "символической системы культуры" у Кассирера, в узловых пунктах своего содержания изоморфной концепции Л.О.К.). Идеи Л.О.К. были развиты в структурно-функциональном направлении современной лингвистики, в рамках которого язык рассматривается в качестве детерминанты способов организации коллективного и индивидуального опыта, понятого не только в когнитивном, но - прежде всего - в коммуникативном плане: "каждому языку соответствует своя особая организация данных опыта. Изучить чужой язык не значит привесить новые ярлычки к знакомым объектам. Овладеть языком - значит научиться по-иному анализировать то, что составляет предмет языковой коммуникации" (А.Мартине). В неогумбольдтианстве также культивировалась идея об определяющей роли языковых факторов в процессе формирования смысловой картины мира у носителя языка - как индивида, так и языкового коллектива (структуры родного языка как априорные формы организации индивидуального опыта в "содержательной грамматике" Л.Вайсгербера, критериальность "внутренних форм" языка в "типологии семантических полей" В.Порцига и И.Трира). Лежащая в основе Л.О.К. презумпция смысло-образующего потенциала языковых феноменов сыграла значительную роль в становлении современной парадигмы в философии языка, рассматривающей языковую форму самовыражения человека как фундаментальную ("сущность человека покоится в языке", по Хайдеггеру); идеи Л.О.К. были адаптированы и содержательно продвинуты в современной философской герменевтике (в качестве извечной загадки, "которую язык задает человеческому мышлению", Гадамер фиксирует факт "мировидения, содержащегося в языках"); в контексте философии постмодерна оформляются комплексные трактовки мира как "текста" (Деррида), "словаря" или "энциклопедии"

(Эко), "космической библиотеки" (В.Лейч); в структурном психоанализе бессознательное артикулируется в качестве текста, и векторы "означающих", т.е. материальных структур языка, очерчивают горизонт индивидуальной судьбы (Лакан); теория языковых игр фундирована "трансцендентально-герменевтическим" истолкованием языка как условия возможности коммуникативного взаимопонимания (Апель).

М.А. Можейко

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (р. в 1924) - французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики", создатель концепции "нарратологии", обосновывающей ситуацию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 - профессор университета Сент-Дени, соучредитель (вместе с Деррида) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и "философия власти" Фуко. Основные сочинения: "Феноменология" (1954), "Отклонение исходя из Маркса и Фрейда" (1968), "Либидинальная экономия" (1974), "Состояние постмодерна" (1979), "Спор" (1983), "Склеп интеллигенции" (1984) и др. Отражая в одной из своих ранних работ ("Феноменология") главные тенденции этого философского течения в 1950-х, Л. зафиксировал перемещение интересов его представителей от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможных компромиссов с марксизмом. Так, классическая установка феноменологов - сделать "я воспринимаю" основанием "я мыслю" (здесь cogito являет собой аналог "я оцениваю" предикативного высказывания) - была ориентирована на фундацию предикативной деятельности деятельностью "до-предикативной". Но поскольку реальным измерением данной процедуры выступало описание в дискурсе предшествующего дискурсу, постольку до-предикативное не могло быть восстановлено таким, каким оно существовало до того, как было озвучено и эксплицировано. По мысли Л., отношение "я воспринимаю" к миру видимому суть то, что именуется у Гуссерля "жизненным миром": "ввиду того, что этот исходный жизненный мир является до-предикативным, любое предсказание, любой дискурс, конечно же, его подразумевают, но им его и недостает, и о нем, собственно говоря, нечего сказать. [...] Гуссерлианское описание [...] есть борьба языка против него самого для достижения изначального. [...] В этой борьбе поражение философа, логоса, не вызывает сомнений, поскольку изначальное, будучи описанным, не является более изначальным как описанным". При этом резюмируя споры о природе "вечных истин", осуществляемые в рамках феноменологической парадигмы, Л. отмечал: "... не существует абсолютной истины, этого постулата, объединяющего догматизм и скептицизм; истина определяется в процессе становления как ревизия, коррекция и преодоление самой себя, и этот диалектический процесс всегда протекает в лоне живого настоящего". Факт истинности по сути становится уделом истории. Собственную концепцию "нерепрезентативной эстетики" Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердившихся в искусствоведении после эстетической системы Гегеля. "Событие" (см. Событие, Событийность), по Л., в принципе неопределимо и "несхватываемо": любое изображение всего только указывает на принципиально непредставимое. При этом, согласно Л., "событийность" (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: "распря",

"несогласие" в этом контексте очевидно приоритетны перед "согласием". Тем самым Л. стремился разрешить наиблагороднейшую задачу: "спасти честь мышления после Освенцима". По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или "метанаррациям". Ход рассуждений Л. в данном контексте был таким. Ницше диагностировал приход нового нигилизма, подразумевающего в данном конкретном случае следующее: революционеры воображают, будто бы их оппозиция существующему социальному порядку фундирована истиной. Данная истина, выступающая в облике "революционной теории", постулирует, что современный способ производства и обусловленная им надстройка обречены вследствие имманентного противоречия, что будущее наличного настоящего идет к катастрофе (всемирная война, планетарное утверждение фашизма). Избежать этого можно якобы только в том случае, если человечество сумеет посредством радикально-силового решения найти путь к иному способу производства. И тут революционер, по мысли Л. ("Либидинальная экономия"), осознает следующее. Он полагал себя вещающим от имени истины и выражающим нравственный идеал. Революционные ожидания не сбылись. Как следствие - крах революционных ценностей, определяемых ныне как ценности религиозные (поиск спасения людей путем отмщения всем виновным) и клерикальные (просвещенный интеллектуал выступает ныне в ипостаси доброго пастыря масс). Социализм, по Л., оказывается несомненно менее революционен нежели капиталистическая реальность, причинами тому - религиозность социализма и - напротив - циничность вкупе с абсолютным неверием мира капитала. Таким образом, согласно Л., истина революционной теории - не более чем идеал, она являет собой лишь выражение желания истины. "Революционная истина" обусловлена той же верой в истину, что и религия. Согласно Л., капитализм нет надобности упрекать в цинизме и безверии: поскольку капитализм ликвидирует все, что человечество почитало святым, постольку эту тенденцию нужно сделать "еще более ликвидирующей". Согласно Л., "конец истории" в этом контексте необходимо понимать как выход человечества из исторического времени с целью очутиться во "времени мифов". Потому философия и должна снять былую маску критики, которую она носила при господстве единственной истины (например, монотеизма), ей теперь пригодится маска политеистического типа. Л. пишет ("Либидинальная экономия"): "Значит, после этого вы отвергаете спинозистскую или ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действие и противодействие? - Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. [...] Мы говорим не как освободители желания". Согласно Л., мир не может пониматься иначе как в конечном счете выдуманное повествование. В лоне истории, исторического времени мир являл собой истину, открытую единственному логосу. Пришло время совершить обратный переход: в этом главный смысл идеи Л. о "закате метанарраций" (см. Закат метанарраций). Как же возможен скачок от logos к muthos? Только демонстрацией того, что сам логос был мифом. Философия жестко разделяла дискурс теоретический и нарративный: в первом содержится утверждение того, что есть всегда и везде. Во втором все сомневаются, он гласит: "некогда...". Всеобщее и особенное противоположены. Это необходимо преодолеть. Л. пишет: "теории сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность". Л. фундирует данный тезис "логикой случая" древнегреческих софистов. Указанная логика сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного

события; тем не менее она не становилась в итоге ни более истинной истиной, ни более универсальной логикой. Придание любому дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: "...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано". Нарративное повествование никогда не ссылается на стерильный факт, на безмолвное событие, его основа - история, грохот многочисленных слов; оно никогда не заканчивается: повествующий обращается к слушателю, который сам некогда станет повествующим, само же повествование обратится в пересказываемое. Не более и не менее этого. В работе "Состояние постмодерна" Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основной формой "употребления" знания являются "нарративы" - повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделяет "легитимирующие" макронарративы, цель которых - обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присущего им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронаррациями существуют также и "языческие" микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи), и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является мета-наррацией и создает "социальную мифологию", которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как "послесовременного" ("постмодерна") заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в. Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. "Проект современности", таким образом, ориентирован на автономию морального закона и с необходимостью обращается к метафизике Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных "языковых игр", полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей ("денотативные", означивающие игры) и стратегий ("прескриптивные", действующие языковые игры). Задачей социальной политики становится не насильственная унификация множественности в единое "коллективное тело" социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных "языковых игр". (Тем не менее Л. составил, видимо, первый список языковых монстров 20 в.: "рабочий-стахановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский - член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм".) В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения "синхронии" и "диахронии". С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с минимальных нарративных единиц - слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются "режимы" предложений и "жанры" дискурса как методологические процедуры и "правила пользования" языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, "проигравшим" всегда неизбежно оказывается референт,

потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее "баланса сил": производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию "центра" в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смешения в распределении полномочий и ускользания из-под контроля в сферу "языковых игр". Современная ситуация представлена Л. как онтологическая экстраполяция "языковой игры", в которой преобладание "проскрипции" приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести "разоблачение" практики центрирования власти до утопического предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики. (См. также Закат метанарраций, Метанаррация, Нарратив, Постмодернистская чувствительность, Modern.)

А.А. Грицанов

ЛИЦО - философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело", "плоть", "кожа" и др. Л. являет собой уникальное в своей универсальности означающее, маркирующее весь феномен телесности: оно - знак, который не нуждается ни в каком теле и самодостаточен. (Ср. у Гвардини: возможность существования "человека без личности, но с Л."; у Флоренского: "Л. - предмет истории".) В истории философии и культуры, а также в искусстве - феномен "множественности" Л., никогда не совпадающего с собой, общепризнан: так, согласно М.Прусту, "...мы стареем не от того, что действительно состарились, а от того, что более не в силах удерживать дистанции жизни, которыми мы защищаемся от взглядов других - образ лица, приносимый во взгляде другого, не должен стать нашим лицом". Диапазон возможных символов и смыслов, закодированных в "выражении Л." как означающего, безгранично широк: от посмертной маски, символизирующей ситуацию наличия у человека единственного Л. (исчезновение дистанции между Л. и его выражением или образом - одна из ипостасей смерти индивида) до феномена беспредельной "многоликости" образа Л. (Ср. у В.Подороги: "То, что не может быть стерто, изменено, трансформировано - не является Л... Л., выбеленное до пятна, - лик".) Вуалирование, заштриховыва-ние телесности (либо отказ от таковой процедуры) суть основа для формирования как архаических, так и "цивилизационных" трактовок Л. В тех культурах, где нагота не фетишизируется как объективная "антропо-истина", тело не противопоставляется Л. (Л. рассматривается как только и обладающее богатством выражения исключительно в условиях цивилизации.) В архаичных культурах тело наделяется способностью взгляда, оно (как и Л.) "глядит" и, следовательно, располагается вне смысло-символического поля непристойности. В такой системе нравственно-эстетических и философских координат тело "само есть Л.", и оно тоже нас рассматривает. (Известный пример: на вопрос, заданный индейцу только открытой европейцами Америки о его наготе, тот ответил, что у него - все есть Л.) В тотальной культуре господства видимостей Л. и тело неразличимы. Тело в культурах такого типа в принципе не может быть "увидено" нагим, как у нас не может быть "увидено" таковым Л. [Ср. у Гегеля:

"Подобно тому, как на поверхности человеческого тела, в противоположность телу животного, везде раскрывается присутствие и биение сердца, так и об искусстве можно утверждать, что оно выявляет дух и превращает любой образ во всех точках его (тела) видимой поверхности в глаз, образующий вместилище души". По Гегелю, никогда не бывает просто наготы; никогда не бывает нагого тела, которое было бы только нагим; соответственно, никогда не бывает - просто тела.] В тотальных же культурах репрессивного смысла Л. и тело теряют первозданное единство, они жестко различимы: тело (в отличие от Л., выступающего некой символической занавесью) пугающе зримо, оно - метка монструозного желания. В порнографии Л. стирается полностью: актеры порнофильмов не имеют Л. Напротив, становление техники владения и игры Л. конституировало важнейший элемент развития европейской культуры, искусства, философии и антропологии. В работе Ш.Лебрена "Об общем и частном выражении" (1698) предполагается, что "производство выражения страсти в организме" должно осуществляться за счет "внутреннего движения крови и духов, которые устремляются в некую часть тела, как будто напрягая, натягивая, надувая ее изнутри"; "растущая степень страсти" находит свое воплощение в "акцентировке черт, их усилении - их раздувании и деформации телесного чехла". "Крайними масками", по Лебрену, выступают состояния, когда тело или Л. напряжены до пароксизма (как "телесные тупики") и вселяют ужас возможностью еще большей своей деформации - вплоть до "разрыва телесных покровов". Страсть у Лебрена обнаруживает себя в неожиданном обездвиживании и проявляет себя как "маска, охватывающая все тело, мгновенная и всеохватывающая маска, которой ничто не может избежать и чья экспрессивная неподвижность стремится наложить на лицо знаки смерти... как - посмертная и смертоносная маска". В контексте мысли Сартра о том, что "плоть" - это не "тело", а "клеевая прослойка" между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится "взглядом", когда желает "плоти" Другого, возникновение "маски" может интерпретироваться как рельефное самообозначение окостеневших структур Л. посредством его пластичной плоти (процедура "взаимоналожения" двух тел или "прорыва" одного тела "изнутри" иного). Такое рельефное "проступание" полагается постмодернизмом как адекватный образ классической модели генерации смысла, вздымающегося из глубины на поверхность: затвердение (кристаллизация) в финале отображает актуализацию смысла в фиксирующих его структурах (например, в текстах). Понятие "Л.", таким образом, может репрезентировать в философии постмодерна также и классическую семантическую модель: "глубина перестает существовать, растекаясь по поверхности... теперь все поднимается на поверхность... неограниченное поднимается. Становление-безумным, становление-неограниченным - это отныне не грохочущая глубина, оно поднимается на поверхность вещей и становится бесстрастным" (Делез). (См. Тело, Плоть, Касание.)

А.А. Грицанов

"ЛОГИКА ПЕР-НОЭЛЯ" ("логика Деда Мороза") - понятие, введенное Бодрийяром ("Система вещей", 1968) для обозначения суггестивного приема, фундирующего феномен рекламы в контексте характеризующей современную культуру симуляции. Согласно Бодрийяру, в условиях всеобщей симуляции (см. Симулякр) отсутствие тех или иных реалий, выступающих для человека в качестве ценности, замещается символизирующей ("кодирующей") их вещью (ср. с идеей Э.Дихтера о "вещи" как

средстве разрешения любых - социологически или психологически артикулированных - конфликтов). По мнению Бодрийяра, сложившаяся ситуация (в режиме автокатализа) усугубляет сама себя: "в... вещах обозначается идея отношения, она в них "потребляется", а тем самым и отменяется как реально переживаемое отношение" (классическим примером Бодрийяр считает меблировку семейной квартиры в условиях, когда формально наличная семья на уровне подлинности отношений уже не является таковой: посредством вещей псевдо-супруги "потребляют" супружеские отношения, тем самым вынося таковым окончательный приговор). В этом контексте реклама, будучи эксплицитно анонсом вещи, имплицитно анонсирует определенный тип социальных отношений (желаемых или предпочтительных - в диапазоне от защищенности до престижа). Именно эти отношения (соответствующие им состояния) и выступают, по Бодрийяру, подлинным предметом желания у потребителя товара. И наряду с навязанными со стороны официальных аксиологических шкал в ряду этих желаний могут иметь место и преформированные социальной мифологией исконно присущие человеку желания, в том числе - желание чьей-то заботы в свой адрес, причем чем более значим (социально силен) субъект этой заботы, тем более желанной она оказывается. Апеллируя именно к этим вожделениям, реклама фактически дает возможность увидеть, "что именно мы потребляем через вещи" (Бодрийяр). Не делая эти вожделения до конца эксплицитными, реклама, тем не менее, как бы легитимирует их, словно говоря "не бойтесь желать!" (Бодрийяр). Подобным образом ориентированная реклама оказывается - при всей своей массовидности и массовости - предельно интимизированной по механизму восприятия (ср. у Д.Рисмена: "наибольшим спросом пользуется ныне не сырье и не машины, а личность"). В этих условиях реальным товаром становится именно возможность удовлетворения указанных вожделений, а отнюдь не анонсируемое рекламой непосредственное удовлетворение потребностей с помощью рекламируемой вещи. В этом отношении реклама - "это мир... чистой коннотации" (Бодрийяр), в силу чего сама реклама как предметный или процессуальный феномен, вызывающий эти коннотации, может, по мнению Бодрийяра, сама "становиться предметом потребления". Таким образом, логика рекламы - это. по определению Бодрийяра, "Л.П.-Н.", ибо "это не логика тезиса и доказательства, но логика легенды и вовлеченности в нее. Мы в нее не верим, и однако она нам дорога". (Типичным примером может служить рекламный слоган "Tefal - ты всегда думаешь о нас".) Бодрийяр выделяет, по меньшей мере, две ситуации, где действует аналогичный суггестивный механизм. Первая - это ситуация детской веры в рождественские подарки Деда Мороза, которая, соответственно, и дала название "Л.П.-Н.". По Бодрийяру, вера ребенка в Пер-Ноэля - "это рационализирующая выдумка, позволяющая ребенку во втором детстве сохранить волшебную связь с родительскими (а именно материнскими) дарами, которая была у него в первом детстве. Эта волшебная связь, фактически уже оставшаяся в прошлом, интериоризируется в веровании, которое служит ее идеальным продолжением. В этом вымысле нет ничего надуманного, он основан на обоюдном интересе обеих сторон поддерживать подобные отношения. Дед Мороз здесь не важен, и ребенок верит в него именно потому, что по сути он уже не важен. Через посредство этой фигуры, этой выдумки, этого алиби... он усваивает игру в чудесную родительскую заботу и старание родителей способствовать сказке. Подарки Деда Мороза лишь скрепляют собой это соглашение". Вторая, приводимая Бодрийяром ситуация, где работает аналогичный тип суггестивности, - исцеление психосоматических больных после приема так называемого "плацебо", т.е. биологически нейтрального вещества. Эффект достигается в данном случае благодаря совпадению ожиданий больного и предлагаемого (обеспеченного) ему комплекса "вера в медицину + присутствие

врача" (Бодрийяр), что, по Бодрийяру, фактически символизирует и замещает для человека с психической травмой фигуру родителей. Однако, в условиях всеобщей симуляции "Л.П.-Н." становится тотально довлеющим типом рационалыюсти массового сознания, культивирующим универсальный инфантилизм и патерналистские установки. Именно в силу этого обстоятельства Бодрийяр формулирует свой тезис оценки всевозрастающего распространения сферы действия "Л.П.-Н." посредством образа "личность в беде".

М.А. Можейко, В.А. Можейко

ЛОГОМАХИЯ - методологическая стратегия философии постмодернизма, фундированная радикальным отказом от логоцентризма (см. Логоцентризм) и ориентирующая на десакрализующее переосмысление феномена логоса в игровом контексте. Общая парадигмальная установка постмодернистской философии на тотальную логотомию (см. Логотомия) может быть функционально дифференцирована на собственно "иссечение логоса", понятое как содержательный процесс, и "дезавуирование логоса" - как процесс аксиологический. Последнее и реализует себя в контексте предложенной Деррида стратегии Л., основанной на игровом отношении к логосу, размывающем самые основоположения классического европейского рационализма (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). На смену традиционной "непротиворечивой логике философов" постмодернизм, по оценке Деррида, выдвигает принципиально игровую квази-логическую систему отсчета, в рамках которой то, что в классической традиции воспринималось в качестве "прочного и устойчивого логоса", на самом деле носит принципиально алогичный характер, "скрывает игру" в самих своих основаниях. В смысловом горизонте концепции "заката мета-нарраций" (Лиотар) дискурс легитимации, задающий феномен лингвистической нормы, сменяется дискурсивным плюрализмом, открывающим возможности для конституирования релятивных и вариативных языковых стратегий (см. Закат метанарраций), - базовая для постмодернизма идея пародии (см. Пастиш) "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма" (Джеймисон). Таким образом, программа Л. заставляет философию, в целом, переосмыслить феномены логоса (см. Логос), истины (см. Истина), рациональности (см. Рационализм) и языка (см. Язык) в игровом ключе: постмодернизм конституирует игровую стратегию дискурсивных практик (см. Дискурс); придает универсальный и базисный статус языковым играм, фактически постулируя их как единственную и исчерпывающую форму языкового процесса (см. Языковые игры); формулирует идею "игр истины" ("что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать" - у Фуко). (См. также Логоцентризм, Логотомия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм.)

М.А. Можейко

ЛОГОС (греч. logos) - философский термин, фиксирующий единство понятия, слова и смысла, причем слово понимается в данном случае не столько в фонетическом, сколько в семантическом плане, а понятие - как выраженное вербально. В значении данного термина имеется также не столь явно выраженный, но важный оттенок рефлексивности: "отдавать себе отчет". Исходная семантика понятия "Л." была существенно модифицирована и обогащена в ходе развития историко-философской традиции. В силу богатства своего содержания понятие "Л." прочно вошло в категориальный аппарат философии различных направлений и использовалось в разнообразных контекстах (Фихте, Гегель, Флоренский, Эрн и др.). Р.Бартом развита идея "логосферы" как вербально-дискурсивной сферы культуры, фиксирующей в языковом строе специфику ментальной и коммуникативной парадигм той или иной традиции, конституирующихся в зависимости от различного статуса по отношению к власти (энкратические и акратические языки). Феномен Л. в рационалистическом своем истолковании фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности. Именно поэтому концепт "Л." становится первым адресатом постмодернистской критики классического типа философствования и стиля мышления в целом. Феномен Л. в культуре постмодерна десакрализуется (см. Логомахия) и становится объектом решительной негации (см. Логотомия). Выступая с позиций нелинейного рассмотрения своего предмета (см. Нелинейных динамик теория), постмодернизм решительно порывает с презумпцией "линеарности" (Деррида), неизменно сопрягая последнюю с идеей Л. В этом контексте постмодернизм ставит целью "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от Логоса и связанного с ним понятия "истины" или первичного означаемого" (Деррида). В этом отношении, по самооценке постмодернизма, "перенесение внимания на полисемию или на политематизацию представляет, наверное, прогресс по сравнению с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к главному означающему текста или к его основному референту" (Деррида). Фактически выступая с программой создания методологии нелинейных динамик, постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопрягаемой с ней идеи единозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии Л.

М.А. Можейко

ЛОГОТОМИЯ - одна из парадигмально значимых методологических презумпций философии постмодернизма, фиксирующая отказ от характерной для классической культуры установки на усмотрение глубинного смысла и имманентной логики в бытии и сущности как любого феномена, так и мира в целом (см. Логос). Подобную установку постмодернизм интерпретирует как присущий классической метафизике (см.) логоцентризм (см. Логоцентризм) и усматривает ее корни в фундаментальной для культуры западного образца презумпции Автора как внешней причины любого явления, вносящей - посредством процедуры целеполагания - смысл и логику в процесс его бытия (см. Автор). В противоположность этому культура постмодерна, по оценке современной философии, ориентирована на новое понимание детерминизма (см. Неодетерминизм), а именно - на отказ от презумпции внешней причины (см. "Смерть Бога") и рассмотрение бытия как хаотичного (см. Постмодернистская чувствительность) и находящегося в процессе

самоорганизации, не предполагающем внешнего причиняющего воздействия как несущего в себе (в виде рефлексивно осознаваемой цели либо в виде объективных факторов будущих вариантов конфигурирования той или иной предметности) "логику" процесса (см. Событийность, Номадология, Генеалогия, Шизоанализ, Машины желания). Таким образом, постмодернистская парадигма в философии, фундированная стратегией радикальной Л. как "деконструкции Логоса" (Деррида), принципиально альтернативна парадигме модернистской, фундированной глубинным идеалом "логократии", восходящим к платоновской модели миро- и социоустройства (немецкий экспрессионизм, например). Программная установка Л. формулируется Деррида следующим образом: "прослеживать и консолидировать то, что в научной практике всегда уже начинало выходить за логоцентристское закрытие". Подобный негативизм связан с тем, что в европейской традиции логоцентризм неразрывно сопряжен с основоположениями метафизики (см. Метафизика), линейной детерминационной схемы и вытекающими отсюда идеями стабильности структуры, наличия центра, факта языковой референции и определенности текстовой семантики. Однако именно против этого блока культурных смыслов (см. Ацентризм, Бинаризм, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Неодетерминизм) и нацелено острие постмодернистской критики. По оценке последней, процедуры Л. по отношению к культуре логоцентристского типа должны быть реализованы, по меньшей мере, по двум фундаментальным для этой культуры векторам: вектор метафизического истолкования бытия (т.е. негация логоцентристской картины реальности) и вектор герменевтического истолкования познания (т.е. негация логоцентристской когнитивной программы). Так, применительно к онтологии (см. Онтология, Метафизика), Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Соответственно этому, гносеологическая стратегия постмодернизма не может быть конституирована как герменевтическая процедура дешифровки скрытого смысла феноменологического ряда бытия, и любая форма дискурса в этом контексте артикулируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае - как некую практику, которую мы им навязываем" (Фуко). Однако в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает ни чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р.Барт, "нет больше логической ячейки языка - фразы". Классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории подвергается критике со стороны Деррида, который эксплицитно провозглашает "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия "истины", или первичного означаемого". С учетом контекста историко-философской традиции Дж.Р.Серль интерпретирует процедуру деконструкции (см. Деконструкция) как конституирующую "некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций". По оценке Дж.Д.Аткинса, язык "никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться "нейтральным вместилищем смысла". - Таким образом, постмодернистская программа Л. реализует себя в максимально полном объеме. В данной своей парадигмальной фигуре философия постмодернизма выражает глубинные интенции современной культуры на переориентацию с исследования систем кибернетического порядка - к исследованию систем анти-кибернетических, т.е. не реализующих в своей эволюции глобального "плана", исходящего от структурного, семантического или

аксиологического "центра" системы (см. Синергетика). Важнейшим аспектом современного понимания детерминизма в качестве нелинейного (см. Неодетерминизм) выступает отказ от идеи принудительной каузальности, - собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных - см. Ацентризм) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. Согласно синергетическому видению мира, "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, - это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения" (Г.Николис и Пригожин). В современном естествознании "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", - иными словами, "организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А.Баблоянц). (См. также Логомахия, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Метафизика.)

М.А. Можейко

ЛОГОФИЛИЯ - понятие, введенное философией постмодернизма для обозначения специфики социокультурного статуса дискурса (см. Дискурс) в западной традиции и фиксирующее аксиологическую приоритетность феноменов рациональности, дискурсивности и логоса в контексте европейской культуры. В понятии "Л.", таким образом, отражается культурная парадигма "видимого глубокого почтения" (Фуко) к дискурсу со стороны классического стиля мышления западного образца. Типологической характеристикой культуры западного типа выступает в этом контексте ее логоцентризм (см. Логос, Логоцентризм), рационализм и метафизическая ориентация (см. Метафизика). Фактически логос и дискурс связываются западным типом рациональности в единый и неразрывный комплекс (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм), фундирующий собой систему оснований классической европейской культуры (см. Универсалии). Вместе с тем, применительно к европейской (и вообще - западной) традиции можно говорить об амбивалентности восприятия культурой самого феномена дискурса. С одной стороны, акцентированный западный рационализм обеспечивает дискурсу очевидно почетное место в системе ценностей культуры западного типа: по оценке Фуко, "казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?..". Однако на деле за фасадом Л. европейской культуры может быть обнаружено далеко не однозначное к нему отношение. Прежде всего, по мнению Фуко, за декларируемой и внешне демонстрируемой Л. европейской классики скрывается "своего рода страх" перед дискурсом, то есть реальная "логофобия" (см. Логофобия), вызванная имманентным противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса (см. Дискурсивность).

М.А. Можейко

ЛОГОФОБИЯ - понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен неприятия классической европейской культурой той особенности дискурса (см. Дискурс), которая связана с безграничностью его креативного потенциала по отношению к производству смысла. Это неприятие вызвано той особенностью процессуальности дискурса, что эта процессуальность практически не знает границ (см. Дискурсивность), - в то время как презумпция ограничивающего упорядочивания выступает одной из фундаментальных в контексте европейской классики. По оценке Фуко, страх перед дискурсом есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала дискурса, страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом (см. Хаос, Метафизика) и не регламентируемым универсальной необходимостью (см. Неодетерминизм), - фактически "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса" (см. Хюбрис). Не обладая в своем тезаурусе достаточными методологическими средствами для овладения этой стихией дискурса (ибо нелинейные процессы неизбежно воспринимаются как стихийные через призму линейного способа мышления), классическая культура, по мнению Фуко, если не рефлексивно осмысливает, то, по крайней мере, имплицитно чувствует свою уязвимость и беспомощность "перед лицом... грандиозного, неконтролируемого и необузданного бурления дискурса". Именно это обстоятельство вызывает сколь глубокую, столь же и тайную Л. европейской классики по отношению к дискурсу, т.е. характеризующий западный тип ментальности фундаментальный "страх... перед лицом внезапного /в случайности флуктуации - М.М./ появления... высказываний, перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного". Феномен Л., характерный для культуры западного образца, порожден, таким образом, глубинным противоречием между имманентной рациональностью и дискурсивностью европейской культурной традиции, с одной стороны, и невозможностью описания в рамках ее классического канона тех свойств дискурса, которые не укладываются в пространство линейной логики. Указанное противоречие делает европейскую классику беззащитной перед лицом своих собственных мировоззренческих оснований, в силу чего за маской "логофилии" (см. Логофилия) европейской классики реально "прячется... страх" перед семантической безграничностью дискурсивной среды (Фуко). Именно этот страх за неприкосновенность собственных рационально организованных оснований (и рефлексивно осмысленных как линейно организованные) лежит в основе интенций европейской классики на ограничение дискурсивной сферы: "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса" (Фуко). Таким образом, именно Л. классической культуры западного типа лежит в основе ее стремления тщательно регламентировать дискурсивные практики, взять под контроль и, в конечном итоге, ограничить дискурсивную сферу (см. Порядок дискурса).

М.А. Можейко

ЛОГОЦЕНТРИЗМ - понятие, введенное постмодернистской философией (в контексте парадигмы "постмодернистской чувствительности" - см. Постмодернистская чувствительность) для характеристики классической культурной традиции, установки которой критически оцениваются в качестве имплицитно фундированных идеей всепроникающего Логоса, что влечет за собой неадекватное, с точки зрения постмодернизма, осмысление бытия в качестве имеющего имманентную "логику" и подчиненного линейному детерминизму. Феномен логоса в рационалистическом своем истолковании, по оценке постмодернистской философии, фактически стал символом культуры западного типа, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, выражающиеся в акцентировании активизма властного, формального, мужского начала, т.е. фактически фигуры внешнего причинения (критика "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма" у Деррида - см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Именно в этом своем качестве понятие логоса как краеугольный камень культуры западного образца подвергается рефлексивному осмыслению в философии постмодернизма: семантико-аксиологическая доминанта европейского рационализма фиксируется Деррида как "империализм Логоса", базовая структура европейского менталитета оценена Кристевой через "Л. европейского предложения", налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления и др. Кроме того, согласно позиции Л.Сиксус, "логоцентризм подчиняет мысль - все концепции, коды и ценности - бинарной системе". Вся западная культурная традиция рассматривается постмодернизмом как тотально логоцентристская, т.е. основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма. (Фуко, правда, усматривает также за видимой и культивируемой "логофилией" западной культуры скрытый страх перед непредсказуемыми возможностями дискурса, его потенциальной неограниченной креативностью, т.е. латентную "логофобию" - "своего рода смутный страх перед лицом... внезапного проявления... неудержимого, прерывного... а также беспорядочного".) При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказываются характерны, по оценке Фуко, как минимум, две "темы": в онтологическом аспекте - "тема универсальной медиации", в гносеологическом - "тема изначального опыта". Первая из названных "тем" аксиоматически полагает в качестве наличного "смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей". Подобная посылка инспирирует такое построение философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира". На этой основе формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?" (Фуко). Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно, и прежде всего - в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма (разворачивания исходно наличной имманентной "логики" процесса). Согласно Лиотару, линейный "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: ...последняя определяется соотношением "на входе" / "на выходе"... что позволяет достаточно точно предсказать "выход". В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма (см. Неодетерминизм). Процессуальное бытие моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное - вне того, что Т.Д'ан называет "однолинейным функционализмом". Обрисованная позиция постмодернистской философии влечет

за собой и радикальную критику классической картины мира как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии (см. Рационализм). Попытка преодоления Л. осуществляется постмодернистской философией по обеим названным "темам". Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, что он узнает? Что за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Критике подвергается и классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории (см. Постистория). Соответственно, стратегией гносеологических практик оказывается для философии эпохи постмодерна: "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир - не сообщник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам". Любая форма дискурса в этом контексте выступает "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае - как некая практика, которую мы им навязываем". В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается дискурс, понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание философия постмодернизма уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Однако, в условиях отказа от референциальной концепции знака вербальная сфера также предстает ни чем иным, как спонтанной игрой означающего, находящегося, в свою очередь, в процессе имманентной самоорганизации. Начертанный на знаменах постмодернизма отказ от логоцентристской парадигмы проявляет себя и в данной области: как констатирует Р.Барт, "нет больше логической ячейки языка - фразы". Деррида эксплицитно провозглашает "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия "истины", или первичного означаемого". С учетом контекста историко-философской традиции Дж.Р.Серль интерпретирует процедуру деконструкции как конституирующую "некое множество текстуальных значений, направленных по преимуществу на подрыв логоцентристских тенденций". На этой основе феномен Л. дасакрализуется в культуре постмодерна (см. Логотомия) и оценивается как подлежащий логомахии (см. Логомахия). Постмодернизм осуществляет радикальный отказ от идеи линейности и традиционно сопряженной с ней идеи однозначной, прозрачной в смысловом отношении и предсказуемой рациональности, выраженной в понятии логоса: как пишет Деррида, "что до линеарности, то я ее всегда ассоциировал с логоцентризмом". Фундированная философией постмодернизма концепция трансгрессии, предполагающая выход за пределы регулируемой логосом сферы традиционно понятой рациональности ("...по ту сторону знания, власти, сексуальности" у Фуко) также ориентирует на "демонтаж Л.", который, однако, при своей семантически исчерпывающей тотальности мыслится постмодернизмом (в силу того, что затрагивает самые основоположения западной культуры) как "дело деликатное" (Деррида). (См. также Логотомия, Логомахия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Центризм.)

М.А. Можейко

ЛОКК (Locke) Джон (1632-1704) - английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма. Работы Л. относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма, занимал некоторое время высокие административные должности. В процессе этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Вскоре после "славной революции" 1688 Л. возвращается в Англию и выпускает один за другим свои философские и политические труды, написанные им ранее. Важнейший из них - "Опыт о человеческом разуме" (1690), написанию которого он посвятил в общей сложности около 20 лет. Почти одновременно были опубликованы "Письма о веротерпимости", "Трактаты о государственном правлении" и др. К названным примыкают следующие значительные произведения: "О пользовании разумом" (1706), "Исследования мнения отца Мальбранша о видении всех вещей и Боге" (1694). В своем основном труде Л. развил теорию познания, базирующуюся на принципах эмпиризма и сенсуализма, осложненных влиянием номинализма Гоббса и рационализмом Декарта. Исходный пункт учения Л. о познании и его концепции человека - отрицание теории врожденных идей, включая идею Бога. Все знание приобретается нами из опыта, который понимается философом как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социального взаимодействия. Опыт по своей структуре состоит из идей, которыми Л. обозначает ощущения и чувственные образы памяти. Эти составляющие - т.наз. "простые идеи", которые входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Л. называет рефлексией, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Приобретенные из опыта идеи - еще не само знание, а только материал для него. Чтобы стать знанием, все это должно быть переработано деятельностью рассудка (абстракции). Посредством данной деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Процесс познания, по Л., и характеризуется как восхождение от простых идей к сложным. Простые идеи внешнего опыта делятся на две группы, различные по их содержанию, - идеи первичных и идеи вторичных качеств. Только идеи первичных качеств, с т.зр. Л., дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяют нам, самое большее, различать в настоящем вещи по их номинальным сущностям. Познание истинно лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью. Реальная сущность вещей, с его т.зр., остается неизвестной, а ум имеет дело с номинальными сущностями. Однако Л. нельзя считать агностиком. По Л., наша задача - знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание вполне обеспечено нашими способностями. Он обратил также внимание на активность субъекта в познавательном процессе. Познание делится, по Л., на интуитивное (высшее), демонстративное и сенситивное, последнее при этом оценивается им как наименее достоверное (низшее), что вносит в концепцию Л. рационалистический элемент. В основе социальной философии Л. лежит учение, во многом предвосхищающее просветительские идеи о "естественном праве" и "общественном договоре", согласующееся с его теорией познания. Политическая теория, изложенная им в "Двух трактатах о государственном правлении" (1690), направлена против патриархального абсолютизма и рассматривает социально-политический процесс как развитие человеческого общежития от естественного состояния до гражданского самоуправления. В изначальном естественном

состоянии люди взаимно доброжелательны, свободны и равны между собой и перед Богом. Следование разумным естественным законам позволяет достичь согласия при сохранении индивидуальной свободы. Данная концепция подводит Л. к созданию теории разделения властей, где власть делится на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) федеральную. Отсюда вытекает, что основной целью правительства является защита естественного права граждан на жизнь, свободу и собственность. Правительство не имеет права действовать произвольным образом, оно само обязано подчиняться законам, по сути дела, не им первоначально сформулированным. Народ остается при этом безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Однако сопротивление также ограничивается разумными пределами и заканчивается с установлением прочного политического баланса. Л. развивает идею буржуазного конституционного правления. Конституционная парламентская монархия, с его т.зр., выступает как наиболее оптимальная форма такого баланса. Он отрицал абсолютный политический приоритет королевской власти. Л. не создал последовательного этического учения. Его этика имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На этой основе он развивает концепцию буржуазного здравого смысла. Морально благим он именует то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию человека, т.е. то, что полезно. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, т.е. вредно. Всеобщий закон нравственности, считал Л., должен иметь основание в Божественном откровении. Представление о Боге у каждого сугубо индивидуально и уникально. Отсюда следует, что невозможно установить единых норм морали и требовать единообразия в решении вопросов совести и вероисповедания. Поэтому веротерпимость - одно из условий законного правления. Защите религиозной свободы Л. посвятил четыре письма "о веротерпимости". Философия Л. была вершиной в развитии британского материализма нового времени. Его идеи положили начало эмпиризму как одному из направлений французского материализма и ассоцианизму в психологии; использовались в теориях Беркли и Юма. В различной степени, и подчас очень противоречиво, теория познания Л. оказала влияние на деиста А. Коллинза, моралистов Д. Шэфтсбери и Б. Мандевиля, естествоиспытателя Д. Гартли. Этические и политические взгляды Л. во многом были восприняты Толандом, Монтескье. Его политическая философия нашла отражение в политических декларациях французской и американской буржуазных революций.

И.Н. Андреева

ЛОПАТИН Лев Михайлович (1855-1920) - русский философ и психолог. Друг детства В.С. Соловьева. В 1875-1879 учился на историко-филологическом факультете Московского университета. Там же в 1885 стал приват-доцентом, а в 1892 - профессором. Параллельно преподавал философию на Высших женских курсах и в гимназиях. Совместно с Гротом реформировал Московское психологическое общество (с 1899 - его бессменный председатель до закрытия общества в 1918), был соредактором Грота (с 1894), В.П. Преображенского и С.Н. Трубецкого (с 1896) в основанном в 1889 журнале "Вопросы философии и психологии", с 1905 - единственный его редактор, вплоть до закрытия журнала в 1918. Сам Л. после революции вынужден был уйти из университета. Умер от истощения. Основные работы: "Вопрос о свободе воли" (1889); "Положительные

задачи философии", первый том которой ("Область умозрительных вопросов", 1886) составила его магистерская, а второй ("Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности", 1891) - докторская диссертации; "Вопрос о реальном единстве сознания" (1899); "Критика эмпиристических начал нравственности" (1890); "Николай Яковлевич Грот" (1900); "История древней философии" (1901); "Психология" (1902); "Метод самонаблюдения в психологии" (1902); "Научное мировоззрение и философия" (1903); "Князь Сергей Николаевич Трубецкой" (1906); "Настоящее и будущее философии" (1910); "Философские характеристики и речи" (1911); "Спиритуализм как моническая система философии" (1912); "Лекции по истории новой философии" (вып. 1, 1914); "Неотложные задачи современной мысли" (1917); "Странное завершение забытого спора" (1917) и др. В творчестве Л. можно обнаружить влияние идей Соловьева, Лейбница, Лотце, Шопенгауэра, сам же он по праву считается одним из основоположников персоналистской традиции в русской философии. Сам Л. определял свою философию как "систему конкретного спиритуализма", или "монический спиритуализм". Осознание состояния современной философии как кризисного, в силу ее догматизации, нерефлексивности, утраты способности к постановке и решению подлинных онтологических проблем, ее замыкания в геоцентризме (когда все цели и смыслы усматриваются в земном существовании), привело Л. к убеждению о неизбежности (необходимости и возможности) метафизики как основанного на чистом разуме учения о существующем. Необходимо знание действительных вещей в их началах и конечном назначении, которое может дать только умозрительная философия. Передача функций последней науке и ввергла саму философию в кризис, а науку гипостазировала до уровня абсолютного знания, игнорирующего и не способного справиться с онтологической проблематикой, внося в нее дуалистические представления. Исходный же пункт подлинно философской онтологии - признание внутренней однородности мира и единства его происхождения, а ее основная задача - показать, как из единого возможно "живое многообразие сущего" (вечное единое раскрывается в вечном многом). "Философия утверждает реальность безусловного; но она утверждает также и реальность конечного мира. Отказавшись от какой-нибудь из этих истин, она одинаково уничтожает действительность...". Адекватным этой задаче может быть лишь "признание истинно сущего за дух", т.е. спиритуалистический монизм. Без признания такой субстанциальной основы мир раскладывается на кратковременные миры, не связанные друг с другом (все, что происходит во времени, - психическая жизнь, - носит характер "непрерывного исчезновения"). "Вся действительность - и в нас, и вне нас - в своем внутреннем существе духовна, во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы...". Духовность действительности просто закрыта формами чувственного восприятия, настоящая реальность открывается во внутреннем "Я". "Я" остается идентичным самому себе, ибо оно относится к сверхвременной субстанции, не исчезающей, а переходящей из одного явления мира в другое (т.е. имеет "трансцендентные основы"), и являет собой первичную непроизводную данность познающего духа. Таким образом, мир есть совокупность сверхвременных активных монад (единств субстанции и творческой силы (воли), придающей всему определенность и сознательность), абсолютной причиной которых является Бог. Признание реальности, деятельности и сознательности нашего "Я" требует признания существования и "чужого сознания", а в конечном итоге - внутренней духовности всего мира, имманентности его субъективной жизни. В действительно едином мире "основное для нас должно быть основным и во всех других формах творения". Тезис о замкнутости монад на самих себя Лейбница и положение об их взаимодействии в персонализме Козлова Л. переинтерпретирует в духе Введенского в идею осознания "чужой одушевленности", взаимного отражения

состояний в различных сознаниях. Поскольку же всякая духовная жизнь "насквозь качественна", мы можем адекватно понимать лишь те явления, которые были испытаны нами. В силу этого человек в большинстве случаев созерцает не объективную действительность, а лишь ее подобие. Мы можем понимать друг друга лишь постольку, поскольку нас объединяет общее субстанциальное начало - дух, присутствующий во всех формах жизни, и телеологические действования в творческом самоопределении, оформляющие в совокупности и реальность в целом. Вся соотнесенность и иерархизированность духовных субстанций (монад) содержит в себе имманентную устремленность к идеалу, как "внутреннему оправданию бытия", выступающему по отношению к нему как абсолютная норма - гарант нравственного миропорядка и основа свободных нравственных исканий личности. Л. снимает антитезу имманентного и трансцендентного, утверждая тезис о том, что все реально ровно настолько, насколько оно духовно. Подлинное действование, следовательно, не может быть механистичным, т.е. порождающим "моральную невменяемость индивида", другим источником которой является абсолютный произвол. Человек ответственен, что требует творческих осмысленных проявлений душевной жизни. Отсюда учение Л. о первичной "творческой причинности" (деятельность всегда предполагает деятеля, последняя основа бытия - духовные сущности, так как остальное нам непосредственно не дано). Сознанию индивида не противостоит ничего внешнего, он вынужден лишь соотноситься с не тождественными ему такими же изначально свободными духовными субстанциями. Поэтому ориентация естествознания на познание объектов есть квази-деятельность, так как исследователь всегда имеет дело лишь со своим объективированным и отчужденным от творческой деятельности самоопределения сознанием. Цель познания - другие духовные субстанции и собственное взаимоотношение с ними. В силу своей сложности последнее никогда до конца не постижимо. Мы, следовательно, можем стремиться к истине, асимптотически приближаться к ней на основе собственного морального усовершенствования. Отсюда интерес Л. к методу интроспекции. По Л., наш внутренний опыт, данный в интроспекции, есть точка, в которой подлинная действительность раскрывается для нашего прямого усмотрения. Волевой импульс ("творческое стремление") "темен", иррационален, но он направлен не против законов разума и осуществляется не вне их, а сообразно с ними. Задача философии как раз и заключается в рациональном развертывании этого мистического предугадывания истины. Истинное знание может быть только рациональным, но вера всегда опосредует отношения опыта и знания, всегда присутствует во всех умственных актах. Как полагал Л., абсолютное знание (истина) всегда есть понятие религиозное, и человек, вдохновленный идеей познания, находится на пути к Богу. Свободная творческая деятельность предшествует в бытии всякой необходимости. Тезис свободы воли обосновывается в этике Л. через тезис о нравственной разумности мировой жизни, субстанциональное обоснование природы человеческого духа. Эстетически окрашенное духовное творчество, "задаваемое" моральной установкой, устремленностью к нравственному идеалу, предопределяет смысл человеческого бытия - выполнение того, что нельзя выполнить, достижение того, чего нельзя достичь. Когда же мы попадаем в очередной тупик на пути познания и действования, из него есть только один выход: "принципиальное сомнение, которое уже спасло философию в эпоху Декарта".

В.Л. Абушенко

ЛОСЕВ Алексей Федорович (1893-1988) - русский философ 20 в. Учился на историко-филологическом факультете Московского университета. В 1920-е активно входит в философскую жизнь послереволюционной России, продолжая традиции русской религиозной философии, но уже с учетом открытий и достижений философии и науки 20 в. Миросозерцание Л. формируется на основе глубокого овладения философским учением Платона, сквозь призму которого он воспринимал и интерпретировал самые различные проявления духовной культуры. Результатом явился выход в конце 1920-х цикла философских сочинений Л. (8 книг), центральное место среди которых занимают "Философия имени" и "Диалектика мифа". Итогом публикации стала разносная критика Л., его арест и "трудовое перевоспитание" на Беломорканале. После освобождения в 1933 Л. в течение почти 20 лет занимался исключительно педагогической деятельностью в области классической филологии и не имел возможности публиковаться. Новый этап в его жизни начался с конца 1950-х. Итогом стала публикация ок. 400 научных работ, выдающееся место среди которых занимает фундаментальная 8-томная "История античной эстетики". В поздних работах Л. предпринимает попытку сблизить свое философское учение с марксизмом, однако органического синтеза в итоге не получилось. Л. фактически перестал "существовать" как оригинальный мыслитель ("Я только подошел к большим философским работам, по отношению к которым все, что я написал, только предисловие"). Правда, публикация в последние годы рукописей Л. позволяет сделать вывод, что философ продолжал развивать свою систему. Соответственно, актуальной становится задача адекватной интерпретации его творчества как целостности, включая и "марксистский" этап. Философский поиск Л. был изначально ориентирован на создание оригинальной системы диалектико-феноменологической философии, имеющей в своей основе новые концепции имени, символа и мифа, генетически связанные с имеславием и доктриной православного энергетизма, понимаемой в духе исихазма. Именно в символически интерпретированном энергетизме Л. видел единственно возможный путь разрешения предельно значимой для религиозного философствования антиномии дуализма и монизма. Для решения поставленных задач Л. разрабатывает собственный метод (которому он останется верен на протяжении всего своего творчества) - метод логико-смыслового конструирования философского предмета на основе синтеза феноменологии и диалектики. Результатом применения данного метода является "платоновско-гуссерлианский эйдос" - совершенное единство умственного и чувственного содержания, что есть не что иное, как символ: необходимым продолжением эйдологии оказывается симвология ("символ... есть эйдос, воспроизводимый на ином"). Лосевская трактовка символа открывает широкие пути для конкретных приложений: феноменологическая компонента метода дает возможность зафиксировать живое своеобразие каждого конкретного рода символов; диалектическая компонента обеспечивает эффективный и единообразный их анализ в рамках целостной философской системы. В итоге обнаруживается грандиозный замысел Л. - создание качественно нового типа философии как всеохватного символистского синтеза, в котором вместо традиционного членения (онтология, гносеология и т.д.) философия организуется по видам символов и сферам их применения. В духе имеславия такая система строится Л. на основании тщательного анализа природы "имени" или "слова". Понятое онтологически имя является особым местом встречи смысла человеческой мысли и имманентного смысла предметного бытия, что в законченном выражении делает имя "идеей", улавливающей и очерчивающей "эйдос", существо исследуемого предмета (символа, энергии). Наибольшую глубину и полноту имя обретает, охватывая сокровенный слой бытия и раскрываясь как миф, который есть

не вымысел, но последняя полнота реальности, "непосредственно ощущаемая действительность", уже не эйдос, а "само бытие" в его самораскрытии. При этом миф всегда личностен, тогда как символ может быть только лишь статуарен: "тождество символа и мифа... есть личность", точнее, "миф не есть сам личность, но лик ее", т.е. "личность есть миф не потому, что она - личность, но потому, что она осмыслена и оформлена с точки зрения мифического сознания". Результатом является оригинальная трактовка Л. истории. Исторический процесс имеет три слоя, высший из которых - самосознание истории, выражаемое в речи, слове; тем самым история становится ликом личности, т.е. мифом. В итоге "миф не есть историческое событие как таковое, но... всегда есть слово... миф есть в словах данная личностная история". Данная концепция дополняется Л. оригинальной интерпретацией понятия "чудо", что приводит к итоговой формуле лосевской философии: "...миф есть в словах данная чудесная личностная история". Очевидно движение символистского синтеза Л. к православно-персоналистскому синтезу, осуществить который до конца философу не было суждено. Основные сочинения: "Эрос у Платона" (1916); "Античный космос и современная наука" (1927); "Музыка как предмет логики" (1927); "Диалектика художественной формы" (1927); "Диалектика числа у Платона" (1928); "Критика платонизма у Аристотеля" (1929); "Очерки античного символизма и мифологии" (т. 1, 1930); "Диалектика мифа" (1930); "Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии" (1953); "Античная мифология в ее историческом развитии" (1957); "История античной эстетики" (т. 1-6, 1963-1980; "История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития". Кн. 1-2, 1992- 1994); "Античность как тип культуры" (1988); "Дерзание духа" (1989); "Владимир Соловьев и его время" (1990); "Жизнь. Повести. Рассказы. Письма" (1993) и др.

Г.Я. Миненков

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (1903-1958) - русский философ и богослов. Сын Н.О. Лосского. Учился в Петроградском (с 1920) и Пражском университетах, Сорбонне (закончил в 1927 и получил ученую степень по медиевистике). В 1922 в составе семьи отца выслан из Советской России (на знаменитом "философском пароходе"). С 1924 - в Париже. В юрисдикционных конфликтах русской эмиграции остался верен Московской патриархии. В 1939 получил французское гражданство. "Очерк мистического богословия Восточной Церкви" Л. (1944) признан классическим трудом, излагающим основные идеи восточно-христианской патристики и богословия в целом. Публикуемые Л. в течение жизни статьи по философской и богословской проблематике были собраны в посмертно изданных сборниках и курсах лекций "Боговидение" (1962), "Догматическое богословие" (1964-1965), "По образу и подобию Божиго" (1967). Согласно концепции Л., специфика восточно-христианского мистического богословия может быть выражена понятием "обожения". В отличие от классической восточной мистики, растворяющей самотождественность личности в Абсолюте (мокша в буддизме и индуизме, феномен "таухид" в суфизме и т.п.), и от классической западной мистики, сохраняющей дистанцию между человеком и Богом в акте откровения (принципиальная несочетаемость нетварного с тварным в католичестве), православная мистика есть "мистика обожения". Человек, по Л., соединяясь с Богом, не растворяется в Абсолюте, но сохраняет свою личность в преображенном виде, становится "богом по благодати". Однако Бог не сводится к своим "энергиям", т.е. к дарованной в откровении благодати, - он свободен по отношению к ним и потому

личен. По оценке Л., православное богословие фундировано специфичной по отношению к католической теологии трактовкой Троицы: если для Запада характерна интенция "рассмотрения Сущности раньше Лиц", с чем связаны "мистика безличного божества" (например, у Экхарта) и "безличная объектная теология" (в схоластике), то в православном богословии, по Л., Троица предстает как "изначальный факт абсолютной реальности", в рамках которой ипостаси, не имея "своего" ("личные признаки Лиц" есть лишь условные знаки их различия), тем не менее являются абсолютно уникальными. Творение мира, по Л., есть свободное, не вызванное никакой необходимостью действие воли Бога (ср. креационный волюнтаризм Иоанна Дунса Скота): "Ничто, из которого мир", есть указание на небожественность мира, его принципиальную новизну по отношению к Богу. Бог, по Л., творит личные существа, наделенные свободой воли. В этом есть риск, ибо свобода включает в себя возможность отказа от Творца. Но "тот, кто не идет на риск, не любит; ... личная любовь есть любовь к иному, чем ты сам". В этом контексте Бог сознательно ставит себя в положение бессилия перед созданной им свободой: он подобен "нищему, просящему подаяния любви у дверей души и никогда не дерзающему их взломать". Применительно к онтологии, по Л., понятия типа "чистая природа" есть "метафизические фикции", ибо фиксируют незавершенное (необоженное) состояние бытия. По Л., каждая вещь обладает "логосом" (идеей) как "модусом причастия Божественным энергиям" (ср. платоновский мир идей и Софию в русской софиологии). Божественное целеполагание мира предполагает глобальный космический процесс его обожения: "мир должен стать вместилищем нетварной благодати". В общем контексте концепции Л. зло мыслится принципиально не онтологически - как личностная позиция "бунта против Бога" и стремления к иллюзорным целям, а грехопадение - как катастрофическая мутация человека и космоса. Смертность, по Л., "отрезвляет человека": смерть есть "помеха беспечному пребыванию в противоприродном положении". Нереализованность миссии Адама в обожении мира задает миссию Христа, который "принимает на себя миссию Адама". Согласно Л., в особой трактовке христологии также может быть усмотрена специфика православной традиции: если религии Востока ориентированы на презумпцию иллюзорности мирового бытия, а гуманистическая культура Запада рефлексивно замыкает "человеческое" на самом себе, то православная христология сохраняет ценность "человеческого", обогащая его "нетварным". Образ Божий в человеке есть "личность как свобода" (ср.: Христос как "свободный человек, воодушевляющий других быть свободными" (Ван Бурен) в протестантской этике). Человек открыт Божественному, Бог - встречно - открыт "человеческому", что позволяет Л. определить свою антропологию как "открытую" (ср. с принципом "открытой антропологии" К. Ранера). Путь обожения для личности лежит, по Л., через аскетику как "борьбу за любовь" в качестве финальной цели человечества - восстановления и превосхождения исходного "райского единства". В этой связи человеческая любовь определяется Л. как "страстное стремление любящих к Абсолютному", которое в "самой фатальности своего поражения таит щемящую тоску по раю". Любовь задает отношение между Я и Другими, семантически изоморфное отношению Ликов Троицы ("личность совершается в отдаче себя"), - однако, восстановление человеческой природы через отказ от себя в отношениях любви предполагает дальнейшее вертикальное восхождение, обеспечивающее достижение человеком полноты совершенства личности во взаимопроникновении человеческой и Божественной природы. По Л., "Церковь есть среда, в которой осуществляется соединение человека с Богом" как свободное сотрудничество (синергия) Божественного воления и воли человека - "благодати Духа и человеческой свободы" (ср. с противопоставлением воли и благодати в Западной теологии). Л. является одним из наиболее известных на

Западе представителей православного богословия (наряду с И. Мейендорфом и Флоровским). По оценке Жильсона, "тайна Л." состояла в том, "чтобы быть среди нас самим воплощением христианского духа". Объективно творчество Л. в контексте западной культурной традиции может быть рассмотрено как феномен продуктивного диалога в контексте "Восток - Запад". Несмотря на то, что исходно произведения Л. были адресованы западному читателю, сегодня они становятся значимым явлением восточнославянской философской культуры.

В.А. Бодяко, М.А. Можейко

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (1870-1965) - русский философ. Окончил Петербургский университет, где впоследствии стал профессором. Доктор философии (1907). В 1922 выслан из России. Профессор в Праге, Братиславе (с 1942), с 1946 живет в США (профессор Русской духовной академии в Нью-Йорке в 1947-1950). С 1955 - во Франции. Основные сочинения: "Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма" (1903), "Обоснование интуитивизма" (1906), "Введение в философию, ч. I" (1911), "Интуитивная философия Бергсона" (1914), "Материя в системе органического мировоззрения" (1916), "Мир как органическое целое" (1917), "Основные вопросы гносеологии" (1919), "Конкретный и отвлеченный идеал-реализм" (1922), "Современный витализм" (1922), "Логика" (1923), "О единстве церкви. Проблемы русского религиозного сознания" (1924), "Свобода воли" (1927), "Русская философия в XX веке" (1931), "Ценность и бытие" (1931), "Типы мировоззрений. Введение в метафизику" (1931), "Диалектический материализм в СССР" (1934), "Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция" (1938), "Условия абсолютного добра (основы этики)" (1949), "История русской философии" (1951), "Достоевский и его христианское миропонимание" (1953), "Общедоступное введение в философию" (1956), "Характер русского народа" (1957) и др. Начав работу в рамках чистой гносеологии (в контексте лейбницеанства), Л. в конечном счете вошел в русло русской религиозно-философской традиции, где ощущал себя наиболее близким к метафизике В. Соловьева. Свою философскую систему Л. называет идеал-реализмом. Признавая в духе Лейбница принципиальный плюрализм бытия и одновременно стремясь обосновать его единство, Л. кладет в основу своей метафизики принцип имманентности всего всему, снимающий, по его мнению, противоположность номинализма и реализма. Л. различает в составе мира реальное и идеальное бытие. Реальное бытие включает все явления, данные в форме времени или пространства. Идеальное бытие находится выше реального бытия и придает ему единство и осмысленность; оно включает отвлеченно-идеальное бытие (совокупность идеальных форм) и более высокое конкретно-идеальное бытие. Последнее есть субстанция или субстанциональный деятель - центральное понятие философии Л. Будучи неповторимыми и незаменимыми индивидуумами (действительными или потенциальными личностями), бесконечно богатыми по содержанию, субстанциональные деятели являются сверхвременными и сверхпространственными носителями реальных процессов, их активной причиной. Сотворенные Абсолютом, деятели в своей жизни проявляют собственное творчество, переводя на основе совместной (соборной) деятельности и взаимопроникновения друг в друга (в этом их отличие от монад Лейбница) отвлеченное единосущие идеальных форм в конкретное единосущие (консубстанциальность) бесконечно многообразного мира. Следовательно,

различие между психическим и физическим носит относительный характер, ибо всякий субстанциональный деятель изначально является носителем духовных основ своего бытия и деятельности и потому даже самые простейшие процессы в силу их телеологичности психо-материальны (психоидны). Это позволяет выявить в духе иерархического персонализма целостность эволюции мира, состоящей в том, что достигший высшей ступени развития деятель объединяет подчиненных ему деятелей в своем теле так, что возводит их низшие процессы на более высокую ступень. Каждый деятель вечен, и его опыт сохраняется даже при разрушении определенного тела. Основой единства системы мира является Бог как металогическое бытие, свободный от мира сверхкосмический принцип, всеобщая норма творчества деятелей. Онтологический имманентизм является основой гносеологии Л., названной им интуитивизмом (мистическим эмпиризмом), посредством которого устраняется разобщенность субъекта и объекта. Интуитивизм означает, что объекты знания даны сознанию не в виде копий, а непосредственно в подлиннике, т.е. имманентны процессу знания (хотя и могут быть трансцендентными по отношению к Я), и потому объект познается именно так, как он есть. Возможность познания дана, т.обр., гносеологической координацией, снимающей причинную теорию восприятия; координация есть такая связь субстанциональных деятелей, когда переживания одного деятеля существуют не только для него, но и для всех других деятелей всего мира. При этом только интенциональные познавательные акты субъекта есть его индивидуальные переживания, предмет же, данный в сознании, может принадлежать к любой области бытия; знание есть не копия, не символ, но сама действительность, сама жизнь. Онтологические и гносеологические построения Л. являются основой его практической философии - "христианской теономной этики любви", включающей и историософскую концепцию. Л. разработал онтологическую теорию ценностей. Ценность, по Л., есть органическое единство существования и смысла, определяющее наше отношение к абсолютной полноте жизни. Вершиной аксиологической пирамиды является абсолютная положительная ценность, имеющая характер безусловного добра в любом отношении и для любого субъекта и выступающая на двух уровнях: Бог как всеобъемлющая и первичная самоценность, абсолютная полнота бытия; тварная личность и необходимые аспекты полноты бытия (любовь, красота, истина и т.п.) как частичные абсолютные ценности. Субстанциональный деятель в своем выборе ценностей свободен, сам детерминирует события. Л. различает формальную и материальную свободу. В первом случае речь идет об абсолютной свободе выбора направления действий, во втором - о бесконечной творческой силе для осуществления абсолютных ценностей. Направление социальной эволюции определяется свободным нравственным выбором личности между душевно-материальным царством (царством вражды) и проникнутым любовью Царством Духа (Царством Божиим). В Царстве Божием преодолевается онтологическая пропасть между Богом и миром, деятели освобождаются от материальности, приобретают духоносное (преображенное) тело, совершенную свободу действий, достигается взаимопроникновение индивидуального и вселенского бытия в форме конкретного единосущия субстанциональных деятелей.

Г.Я. Миненков

ЛОТМАН Юрий Михайлович (1922-1993) - русский культуролог, семиотик, филолог. С 1939 - студент филологического факультета Ленинградского университета; с 1940 - в Советской армии, участник войны. В 1950- 1954 работал в Тартусском учительском институте, с 1954 - в Тартусском университете (в 1960-1977 - зав. кафедрой русской литературы). С 1951 - кандидат, с 1961 - доктор филологических наук. Член-корреспондент Британской, академик Норвежской, Шведской, Эстонской (1990) академий. Был вице-президентом Всемирной ассоциации семиотики. Лауреат Пушкинской премии РАН. Организатор серии "Труды по знаковым системам" в "Учебных записках Тартусского университета", руководитель регулярных "летних школ" (по вторичным моделирующим системам). Один из фигурантов "Тартусско-Московской школы семиотики" (глава тартусской школы). Основные работы: "Лекции по структурной поэтике" (1964) "Структура художественного текста" (1970); "Анализ поэтического текста" (1972); "Статьи по типологии культуры" (Вып. 1-2, 1970-1973); "Семиотика кино и проблемы киноэстетики" (1973); "Сотворение Карамзина" (1987); "Культура и взрыв" (1992) и др. С начала 1960-х Л. разрабатывает структурно-семиотический подход к изучению художественных произведений (опираясь на традиции русской "формальной школы", особенно Ю.Н. Тынянова, и учитывая опыт развития семиотического структурализма). За исходную точку любой семиотической системы Л. принят не отдельный знак (слово), но отношение минимально двух знаков, что позволило иначе взглянуть на фундаментальные основы семиозиса. Объектом анализа оказывается не единичная модель, а семиотическое пространство ("семиосфера"), внутри которого реализуются коммуникационные процессы и вырабатывается новая информация. Семиосфера строится как концентрическая система, в центре которой находятся наиболее очевидные и последовательные структуры, представляющие мир упорядоченным и наделенным высшим смыслом. Ядерная структура ("мифообразующий механизм") репрезентирует семиотическую систему с реализованными структурами всех уровней. Движение к периферии повышает степень неопределенности и дезинтеграции, свойственные внешнему по отношению к семиосфере миру, и подчеркивает значимость одного из главных понятий - границы. Граница семиосферы понимается Л. как сумма билингвинальных переводчиков-фильтров, обозначающих также тип социальных ролей и обеспечивающих семиотизацию поступающего извне и превращению его в сообщение. Ситуация, при которой пространство реальности не охватывается ни одним языком в отдельности, но только их совокупностью, есть не недостаток, а условие существования языка и культуры,

т.к. диктует необходимость другого - человека, языка, культуры. Граница имеет и другую функцию - места ускоренных семиотических процессов, которые затем устремляются в ядерные структуры, чтобы вытеснить их. Введение противоположных и взаимно альтернативных структурных принципов придает динамизм семиотическому механизму культуры. Моделирование неопределенности связано с типологическим описанием различных культур и набором допустимых перекодировок, с теоретической проблемой переводимости-непереводимости. Заложенные в культуре альтернативные коды превращают семиотическое пространство в диалогическое: все уровни семиоферы, как бы вложенные друг в друга, являются одновременно и участниками диалога (частью семиосферы) и пространством диалога (целым семиосферы). Семиотика культуры не ограничивается представлением культуры в качестве знаковой системы, - само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры. Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая, а если она уже имела знаковый (или квазизнаковый) характер, то становится знаком знака (вторичной моделирующей

системой). В социальном отношении культура понимается как сумма ненаследственной информации или сверхиндивидуальный интеллект, восполняющий недостатки индивидуального сознания. Л. сопоставляет функционально и структурно близкие "интеллектуальные объекты" - естественное сознание человека как синтез деятельности двух полушарий и культуру как идею би- и полиполярной структуры и делает вывод о изоморфизме процессов порождения языка, культуры и текста. Основная функция культуры заключается в структурной организации мира - создании вокруг человека социальной сферы, которая делает возможной общественную жизнь. Для нормального функционирования культура, как многофакторный семиотический механизм, должна понимать себя целостной и упорядоченной. Требование целостности (наличия единого принципа конструирования) реализуется в автодескриптивных образованиях метакультурного уровня, которые можно представить как совокупность текстов или грамматик ("культура текстов" и "культура грамматик"). Понятие текста дано не как метафизическая, отдельная от истории "реальность", а как определенное, исторически данное субъектно-объектное отношение. От понимания текста как манифестации языка Л. приходит к понятию текста, порождающего свой язык. Таким образом, в программу изучения культуры, по Л., входит различение субтекстовых (общеязыковых) значений, текстовых значений и функций текста в системе культуры. Культура есть сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию "текстов в тексте" и образующий их сложные переплетения. (См. также Автокоммуникация.)

Д.М. Булынко, С.А. Радионова

ЛОТЦЕ (Lotze) Рудольф Герман (1817-1881) - немецкий философ, врач, психолог, естествоиспытатель. Родился в Баутцене - той самой местности, откуда происходили Лессинг и Фихте. В Лейпцигском университете изучал медицину, физику и философию. Философия не была, впрочем, первой его специальностью, в университете он готовился к званию врача. Но, как говорил сам Л., "склонность к искусству и любовь к изящному" увлекли его занятиями философией. Л. с таким успехом занялся ею, что получил приглашение читать лекции на обоих факультетах: медицинском и философском (1842). В 1844 Л. был приглашен в Геттинген, где занял кафедру философии, сменив Гербарта. За год до смерти был приглашен в Берлин, где вскоре и умер от болезни. Л. вел тихую жизнь, посвященную науке, размышлениям и академическому преподаванию. От строго научных трудов Л. отдыхал в занятиях искусством и литературой. Так он перевел в стихах "Антигону" Софокла на латинский язык. Основные сочинения Л.: "Метафизика" (1841), "Общая патология и терапия как естественные науки" (1842), "Логика" (1843), "Общая физиология телесной жизни" (1851), "Медицинская психология, или психология души" (1852), "Микрокосм" (1856-1864, в 3-х томах), "История эстетики в Германии" (1868), "Система философии" (1874-1879, в двух частях: 1. Логика. 2. Метафизика). Кроме того, в разное время Л. были написаны небольшие по объему, но очень важные по содержанию сочинения: "О понятии прекрасного", "Условия прекрасного", "Полемические сочинения", статьи в "Физиологическом словаре": "Жизнь", "Жизненная сила", "Душа", "Душевная жизнь", "Инстинкты". Несмотря на обширную ученую деятельность, Л. не оставил особой философской школы (подобно Гегелю или Гербарту). Одна из причин состоит в том, что свои сочинения Л. предназначал или для врачей, которые не имели особых симпатий к метафизике, или для

обыкновенной образованной публики, для которой было затруднительным усвоение высших философских понятий. Во-вторых, философская система Л., с точки зрения современников, не отличалась от систем, например, Гегеля или Гербарта. Это стало ясно только к концу 19 и в 20 в. В этой связи Л. долго считался последователем Гербарта и Гегеля. Хотя сам Л. неоднократно заявлял, что он не разделяет многие тезисы этих авторов. В свою очередь, ряд идей Л., не востребованных современниками, оказал влияние на представителей самых различных философских направлений. В методологии неокантианства значимую смысловую нагрузку несли термины философии Л. "жизнь" и "ценность". Такие мыслители 19-20 вв., как Вундт, Дильтей, Брентано, Джемс, Виндельбанд, Фреге, К.Штупф, Гуссерль, Э.Ласк, Хайдеггер и др., испытали значительное воздействие учения Л. Заметно воздействие идей Л. и на американскую философию первой половины 20 в. - Сантаяна, Уайтхед. Русские философы также благосклонно восприняли учение Л. Так, М.Каринский, будучи современником и исследователем творчества Л., признавал его "одним из самых замечательных (если не самым замечательным) мыслителей нашего времени в Германии: он и поныне состоит профессором Геттингенского университета и собирает в своей аудитории едва ли не столько же слушателей, сколько имеет в Йене Куно Фишер, хотя Л. и не отличается теми особенностями таланта преподавания, которые производит такой сильный эффект при чтении Куно Фишера". Философское развитие и образование Л. началось под влиянием трансцендентальной философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. Они были первыми философами, к изучению которых обратился Л. И хотя рано, буквально в первые же годы своей философской деятельности, Л. стал независим по отношению к их идем, тем не менее влияние Гегеля на его убеждения весьма заметно. Это проявилось в первом философском произведении Л. - "Метафизике". Гегелевская логика здесь присутствует явно: за общими понятиями (или "основаниями", как их обозначал Л.) признавалось истинное бытие. Однако, признавая заслуги Гегеля в работе над понятиями, Л. в то же время видел недостатки как абсолютного метода Гегеля, так и его философской системы в целом. Во Введении к "Метафизике" Л. замечает: "Много говорят о какой-то особенной спекулятивной методе. Но как ни в ходу это слово, - она такая же неясная мысль, как если бы кто-нибудь стал обещать такую методу действий, которая делала бы только хорошие дела, а не худые и посредственные. Она есть не что иное, как результат смутных разглагольствований о двойстве познания, по которым только важное спекулятивное познание может приближаться к высшим таинствам, а обыкновенное гражданское - не философской интеллигенции - оставляется на всякого рода употребления". Уже тогда Л. отрицал возможность какого-либо исключительного метода, типа спекулятивного, который существенно отличался бы от общих форм и методов обыкновенного познания. А относительно способности понятий переходить в свою противоположность и примиряться затем в высшем единстве Л. замечал: "Чем более понятия общи, отвлеченны, тем более можно находить противоположные ему: следовательно, тем более может быть здесь произвола и тем менее имманентного движения понятий". Гегельянство оказало влияние на Л. более всего тем, что побудило его к умственной критической работе. Еще менее Л. обязан своему философскому развитию философии Гербарта, хотя самого Л. долгое время и считали его последователем. Во всех главных пунктах "Метафизики" - в учении о бытии и первичных качествах, субстанции, формах пространства и времени, движении, взглядах на материю, происхождение и значение категорий - Л. оказался в оппозиции Гербарту. Противоречие это позднее смягчилось, но лишь потому, что Л. подчинился влиянию Лейбница, который, в свою очередь, повлиял на гербартовскую систему. Положительное влияние на развитие взглядов Л. оказало "младогегельянство": Л. сам себя постоянно причислял именно к этой школе, называя ее "идеально-

реальной". Развитие философских взглядов Л. показывает, что он являлся человеком, который воплотил в себе как идеальные мотивы, на которые опиралась философия романтизма, так и строгое проведение механистического миропонимания, выработанное наукой в середине 19 в. Его идеалом в философии было то же, что представлялось и романтикам: вывести развитие и смысл мира из вечной идеи, которая заключала бы в себе конечную основу как всех явлений, так и того значения, каким обладают эти явления. В целом у Л. художественный, естественно-научный и философский элементы творчества тесно соединены. Тем самым в его системе представлена попытка воссоздания идеалистической философии на реалистической основе. Одно из главных сочинений Л. - "Микрокосм". Оно имеет подзаголовок: "Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии". Это богатое мыслями и увлекательно написанное сочинение достаточно оперативно было переведено и на русский язык (1870). Общая структура данного произведения выглядит следующим образом: Часть 1: Тело. Душа. Жизнь. Часть 2: Человек. Дух. Дух мира. Часть 3: История. Прогресс. Общая связь вещей между собой. Произведение задумано Л. наподобие произведений Гердера "Идеи к философии истории человечества" и Гумбольдта "Космос". В трехтомном произведении Л. прослеживается тесная связь психологии с физиологией и историей культуры и заканчивается изложением космологических и религиозно-философских идей. Проблемы, которые волнуют Л. в "Микрокосме", он формулирует следующим образом: "Какое значение имеют во Вселенной человек и его жизнь?", "Что грозит разложением самому человеку ("микрокосму")?". Общий ответ Л. на второй вопрос: это раздвоенность "микрокосма" между "сердцем и знанием и преданность чему-то". Поэтому Л. подвергает сомнению абсолютную ценность и науки, и души, не выступая при этом против них абсолютно: "Нельзя ублажаться верою в задушевный мир, не пользуясь на каждом шагу действительной жизни выгодами, предоставляемыми наукой, и, стало быть, не признавая втихомолку ее истины; точно так же нельзя жить и наукой, не ощущая радостей и бед существования и не чувствуя себя опутанным со всех сторон нитями иного миропорядка, на который наука едва дает нам только самые скудные пояснения". Л. хочет убедить читателя, что систематика положительного знания является всегда поздно, жизнь и история не ждет ее. Люди давно говорили, прежде чем сложилась грамматика, давно жили земледелием, прежде чем сложилась наука сельского хозяйства. Т.обр., по Л., наука только завершает жизненный подвиг, и будь это иначе, она бы не содействовала ему, а скорее перечила бы и мешала. Идея Л. - подчиненность антропологическому вопросу всех тех проблем, которые предопределили программу трансцендентальной философии. Иначе говоря: все производно от целостности человеческой жизни, как высшей ценности бытия. В этом контексте специфично, по Л., и понимание сути природы: "Природа вовсе не какой-нибудь сбор разных приспособлений и орудий, пригодных к удовлетворению тех или других требований идеального мира: она, прежде всего, связное в себе целое - организм, домохозяйство в огромных размерах, готовое, правда, всею совокупностью своей служить и совокупности идей, принимать от них предначертание задач общей своей деятельности, но с тем, что распорядок выполнения представляет оно самому себе и удовлетворяет каждой отдельной потребности не вдруг и не особым мгновенным усилием или напряжением; напротив, события, по-видимому, совсем не помня своих задач, долго предаются разнообразной игре в свои собственные формы, часто проходят как бы неуказанным путем мимо предназначенных им целей, или даже наперекор тому направлению, какое, в интересе высших идеалов, хотела бы придать им наша торопливая фантазия. Кто вместо маленького лоскутка природы, доступного в пространстве и времени нашему наблюдению, мог бы окинуть одним взглядом все целое, только тот

заметил бы окончательное согласие этой кажущейся сумятицы с великими целями, имеющими свою цену". Л. убежден, что механическое понимание природы - это основа мировоззрения. "Механизм", "организм", "целое" - вот основные понятия его понимания природы. Защита механического воззрения на природу и вытекающих из него следствий представляет значительную часть философии Л. Однако, по Л., наряду с механическим мировоззрением есть и другой взгляд на действительность. Он называет его "истолковательным" (а механическое - "разъяснительным"), мировоззрение же - "идеальным". Согласно Л., "идеальное толкование" выдвигает всегда на первый план внутреннюю связность и последовательность, "разумный смысл" внешней природы. Л. замечает, что между двумя этими взглядами следует видеть не столько борьбу, сколько соответствие и взаимосвязь. "Эстетическое впечатление картины не зависит, конечно, от знания тех приемов, благодаря которым удалось художнику ее выполнить". Итак, мысль Л. имеет две исходные точки: он глубоко чувствует значение духовной жизни, чувствует, что самое высокое для нас связано с духовным развитием и его идеалами. И в то же время он убежден, что система механических причин и законов необходима для осуществления даже самых высоких идеалов. Система Л. имела своей задачей соединение двух направлений мысли середины 19 в.: механического объяснения и идеального истолкования мировой жизни - "Метафизику" Л. заканчивает словами: "начало метафизики не в ней самой, а в этике". А позже Л. охотно пользовался для выражения своих убеждений формулой: мир ценностей есть ключ к пониманию мира форм. Истина познания заключается в том, что оно раскрывает смысл и назначение мира. То, что должно быть, является причиной всего существующего, а существующее служит для того, чтобы в нем реализовались ценности. Отсюда и своеобразное понимание человека у Л. Книга четвертая "Микрокосма" так и озаглавлена: "Человек". Основные главы этой книги таковы: Глава 1. Природа и идеи; Глава 2. Природа из хаоса; Глава 3. Единство природы; Глава 4. Человек и животные; Глава 5. Разности человеческого рода. "Определить человеку существенное его место в ряду созданий" - такова в этом плане цель философии Л. С его позиций, "...о человеке будем мы судить не иначе... как в своеобразности, в сравнительных выгодах и невыгодах той обстановки, с которой организации его назначено быть во взаимодействии". Т.е. Л. отказывается от сложившейся традиции ("сильно укоренившейся привычки"), когда все живые создания расположены на иерархической лестнице и каждое подчиняется распорядку и очерчивается кругом этой зависимости. Л. отрицает сложившийся философский предрассудок о том, что "будто нельзя познать хорошо человека, не изучив наперед всех низших членов животной череды, во главе которой стоять ему предназначено. Что за педантство воображать себе, будто человека поймет только тот, кто прежде понял инфузорию, насекомое и лягушку!.. Познание человеком самого себя есть, прежде всего, познание его предназначения; средств, данных ему для достижения последнего и перечащих тому препятствий; если же и помимо этого есть еще какой-нибудь интерес сравнивать человека... с жизнью тех окружающих нас созданий, которые идут каждые своим особенным путем, то это уже малоценное занятие..." Человечность (человек) возвышается над всяким животным развитием, по мысли Л., прежде всего потому, что она ставит вопрос о своем собственном существовании, своем существе и своем предназначении. Какова "значимость" человека? - вопрос, который мучает Л. Этим термином Л. стремился расширить содержание таких понятий, как "действительность", "данность". По Л., кроме того, что "действительность" дана ("события происходят"), они еще и что-то "значат" (Geltung). Иначе говоря, помимо "бытия", существует принципиально иной мир - мир постижения "смысла бытия". Размышления на данную тему Л. излагает в пятой книге "Микрокосма", которая называется "Дух". Отличительный дар человеческого

духа, с точки зрения Л., - способность внутренне постигать бесконечное. Но закономерен вопрос: кто привил нам эту способность? По мнению Л., не опыт дал нам такую способность (не среда формирует человека). Эта способность непосредственно внедрена в природу нашего существа. Но для своего развития она ("способность человека постигать бесконечное") нуждается в благоприятных условиях опыта. Отсюда и те радикальные для своей эпохи выводы о роли личности, к которым приходит Л.: "Самость, существо всякой личности, основывается не на совершившемся или совершающемся противоположении между Я и не-Я, но состоит в непосредственном бытии-для-себя (Fursichsein), которое есть, наоборот, причина возможности этого противоположения там, где оно действительно наступает. Самосознание не что иное, как уяснение бытия-для-себя, состоявшееся с помощью средств познания, да и оно вовсе не необходимо связано с саморазличением Я от противоположного ему не-Я. Совершенная личность - в одном Боге, всем конечным духам дано... только слабое его подобие: конечность конечного - не порождающее условие личности, а, наоборот, предел, положенный ее выработке". В логике Л. считал, что всякое суждение есть отношение между содержаниями двух понятий или представлений. Такое понимание суждения было основано на предпосылке, утверждающей, что предмет суждения существует только в понятии или представлении (субъект суждения), но не объективно. Т.обр., соединенные в одном лице всесторонность и основательность сделали Л. одной из ключевых фигур истории философии 19 в.

А.А. Легчилин

ЛУКАЧ (Lukacs) Дьёрдь (Георг) (1885-1971) - венгерский философ, эстетик, политический деятель. Философское образование получил в Будапеште, Берлине, Гейдельберге. Находился под влиянием Зиммеля и М.Вебера. Затем изучает работы Гегеля и Маркса. В 1918 вступил в Коммунистическую партию Венгрии. Активно участвовал в создании Венгерской Советской республики, нарком по культуре. После ее падения жил в Вене (1919- 1929). В 1929 переехал в Москву, где жил по 1945 (в 1931- 1933 работал в Берлине). Был сотрудником Института Маркса - Энгельса - Ленина, работал в журналах. Член Союза писателей СССР. В 1945 вернулся в Венгрию, был профессором эстетики и философии Будапештского университета. С 1949 член Венгерской академии наук. В 1956 вошел в состав правительства И.Надя, за что был обвинен в ревизионизме и исключен из партии (восстановлен во второй половине 1960-х). Основные сочинения: "Душа и формы" (1911), "Теория романа" (1914-1916), "История и классовое сознание" (1923), "Исторический роман" (1936), "Литературные теории и марксизм" (1937), "Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества" (1938, опубликована в 1948), "К истории реализма" (1939), "Экзистенциализм или марксизм" (1948), "Разрушение разума. Путь иррационализма от Шеллинга к Гитлеру" (1954), "Своеобразие эстетического" (т. 1-4, русск. изд. - 1985-1987), "Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей" (русск. изд. - 1990), "К онтологии общественого бытия" (русск. изд. - 1991) и др. Работа Л. "История и классовое сознание", содержащая его "теорию овеществления", по мнению Мерло-Понти, "долгое время была библией того, что можно назвать западным марксизмом". Теория овеществления Л. явилась первой комплексной попыткой философского осмысления марксовой диалектики в 20 в. В ней нашел отражение ряд принципиально важных характеристик современных общественных процессов: очевидная неспособность общество- и

человековедения выработать осмысленное представление об эволюции социального целого; возрастающая и всеобъемлющая рационализация мира, делающая избыточными метафизику и онтологию классического типа; как следствие - диссонанс между иррациональным характером эволюции социума (нередко сопровождающейся экономическими катаклизмами) и достижением весьма изощренной степени рационализации при конструировании приватного мира "вещей, удобных для жизни". В интерпретации Л., аутентичный марксизм должен трактоваться и пониматься как определенная систематизированная совокупность критически интерпретированных феноменов отчуждения в мире вкупе с сопряженными диалектическими парафразами на эту тему. (Впоследствии Хабермас отмечал, что концепция Л. являет собой не что иное, как связующее звено между схемами рациональности М.Вебера и идеями "овеществления" Хоркхаймера и Адорно.) Л., введя и обосновав категорию "овеществление", вывел веберовский анализ социальной рационализации за пределы теории действия, связав его с безличными экономическими процессами. Сам Л. усматривал значимость этих разработок М.Вебера в том, что последний сумел продемонстрировать процесс распада метафизически осмысляемого Разума в его единстве на автономные ценностные сферы. Л. полагал, что отождествляя такие параметры общества, как социальность и тотальность, Маркс осознанно уделял особое внимание такому феномену, как предметность (в его ипостаси результата взаимодействия людей), овеществлению и отчуждению его. По мнению Л., особый статус "овеществления" в иерархии общественных процессов основан на том, что товарообмен в индустриальном обществе действительно стал господствующей социальной формой - универсальной категорией бытия социума. Современный рационализированный трудовой процесс, по Л., не должен интерпретироваться иначе, чем парциальный специализированный труд без индивидуальных качественных характеристик. Являя собой агрегат случайных друг по отношению к другу, чисто калькуляторски рационализированных трудовых операций различного уровня, современный труд, согласно Л., трансформируется из качественно определенного в чисто количественный феномен, когда любая потребительская стоимость становится товаром. В дополнение к закономерностям социально-природного бытия, угнетающим индивида, по мнению Л., тем больше, чем глубже они познаны, "овеществление" вещей составляет угрозу собственно бытию человека, ибо вещами становятся самые интимные проявления духовной и душевной жизни людей. "Индивид встраивается в качестве механической части в механическую систему", личность "овеществляется" и "отоваривается". Сопряженный тип мышления - "овеществленный" - являет собой инструментарий господства над деятельностью человека, что одновременно результируется в стремлении людей дистанцироваться, самоустраниться от объекта порабощения (в данном контексте - от результатов своего труда). Так, наука более не выступает, по Л., в облике личного устремления ученых к постижению объективной истины, а, напротив, минимизируется познанием рационализированного, а не подлинного бытия предметов. Подчеркивая то, что эксперимент в современной науке воспроизводит характеристики предмета или явления в жестких рамках изначально заданных и калькулированных предпосылок предметности, Л. утверждал, что исследователь сводит материальный субстрат своего наблюдения к искусственной "интеллигибельной материи". Таким образом, согласно Л., в современной философии господствует принцип калькуляции, когда "предмет познания в такой мере и постольку может быть нами познан, в какой мере и поскольку он производится нами самими". По мнению Л., процесс овеществления человеческого особо "брутален" и унизителен. Применительно к историческим судьбам пролетариата ("экзистенциально потерянной" общественной группировки) лишь его

"революционный порыв", его мессианская практика "рациональной гуманизации" "фактов и вещей" - практика в подлинном диалектическом и философском измерении - могут выступить средством радикального преодоления отчуждения людей вообще.

А.А. Грицанов

ЛЬЮИС (Lewis) Клайв Стейплз (1898-1963) - английский философ, историк культуры, писатель; в современных британских справочниках определяется как "выдающийся моралист", в христианских словарях - как "лучший апологет 20 в.". С 1917 по 1954 - учеба и преподавание в Оксфордском (с перерывом в учебе на участие в I мировой войне), с 1954 по 1963 - в Кембриджском университетах. Член Британской Академии наук (1955). Основные сочинения: "Аллегория любви" (1936); "Страдание" (1939-1940); "Просто христианство" (1942-1943); "Человек отменяется, или мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах" (1943); "Размышление о псалмах" (1958); "Любовь" ("Виды любви", 1958-1960); философские эссе, притчи и романы: "Письма Баламута" ("От беса к бесу", 1942), "Баламут предлагает тост" (1958), "Расторжение брака" ("Причина развода", 1943); перу Л. принадлежат также сказочно-фантастические "Хроники Нарнии" и трилогия, созданная на стыке нравственного трактата и космической fantasy (по самоопределению Л., "благая утопия"): "За пределами безмолвной планеты", "Переланд-ра", "Мерзейшая мощь"; работы по английской филологии и др. Творчество Л. может быть дифференцировано на два периода: ранний, центрированный на анализе семиотизма культуры, и зрелый, характеризующийся ориентацией на христианскую философию морали. Однако сквозной темой, определяющей проблематику как первого, так и второго названных периодов, выступает тема любви: если в 1930-е творческий интерес Л. был сосредоточен на аллегоризме трактовки любви в контексте медиевальной культуры (в вариациях от поэтики трубадуров до Чосера), то к 1950-м у него вызревает фундированная христианской аксиологией концепция любви как практического милосердия. Исходная позиция Л. по вопросу знакового механизма функционирования представлений о любви в контексте культуры может быть охарактеризована как аллегорический семиотизм: так, рассматривая куртуазную концепцию любви, Л. отмечает, что - наряду с парафразом христианской концепции брака как мистического участия в браке Христа с Церковью, с одной стороны, и "непонятного" (misunderstood) в контексте овидианского возрождения Овидия - с другой, - представления трубадуров о любви могут быть рассмотрены в качестве игрового аллегорического парафраза феодального оммажа: "любовное служение изоморфно моделирует служение феодального вассала своему лорду. Общая тенденция может быть корректно описана как феодализация любви", формирующая своего рода дисциплинарно-нормативную систему поведенческих сценариев, отличающихся предельно высокой семиотичностью (см. "Веселая наука"). В фокусе научных интересов Л. этого периода находятся также античная, кельтская и скандинавская мифология, европейская средневековая и ренессансная литература (вплоть до 16 в.). Начало 1940-х знаменуется для Л. радикальным мировоззренческим поворотом к христианству, который им самим сопоставляется с "обращением", описанным Августином в "Исповеди", и осмысливается как обретение новой моральной истины, вне которой высшим достижением нравственного чувства является лишь "смутная неприязнь к жестокости и денежной

нечестности": по самооценке Л., до обращения к христианству "о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии". Вера, по Л., выступает основой личной духовной состоятельности, обеспечивая человеку и возможность остаться на высоте в тех ситуациях социального выбора, "когда приходится летать", и возможность утолить исконную эстетическую "тоску по прекрасному", и психологическую возможность обретения глубинного душевного покоя ("не успокоится сердце наше, пока не успокоится в Тебе"). Однако главным пафосом веры остается для Л. пафос моральный, задающий "добро и зло как ключ к пониманию Вселенной". Целью моральной эволюции в вере выступает в его трактовке "новое человечество", определяемое как "хорошие люди" - во всей исходной, стертой в обыденном языке и возвращаемой Л. глубине семантики этого понятия. "Порою мы попадаем в карман, в тупик мира - в училище, в полк, в контору, где нравы очень дурны. Одни вещи здесь считают обычными ("все так делают"), другие - глупым донкихотством. Но, вынырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире "обычными вещами" гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что представлялось болезненной щепетильностью, оказывается признаком душевного здоровья". Так же, по Л., заблудился и 20 в.; и в этой связи Л. обращается к исконным и глубинным общечеловеческим нравственным ценностям, объявленным современной культурой "традиционными" в ретроспективном и, следовательно, упраздняющем смысле: "как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род... Пусть принято считать все это прекраснодушным и невыполнимым... сама наша жизнь зависит от того, насколько мы этому следуем. И мы начинаем завидовать нудным, наивным людям, которые на деле, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и жертве". (В этом контексте сам Л., называвший себя "образчиком былого" и "динозавром", в полной мере выступал носителем моральных ценностей традиционного - а значит, непреходящего - плана). Наличие зла Л. объясняет через феномен свободной воли человека: "именно свобода воли сделала возможным зло". Такая постановка вопроса с неизбежностью выдвигает и вопрос о том, "почему же тогда Бог дал созданиям своим свободу воли?". По Л., это не просто акт доверия и любви со стороны Бога, - наличие свободы есть единственная онтологическая возможность добра как такового: "счастье, которое Бог приготовил для своих созданий, - это счастье свободно соединиться с Ним и друг с другом в порыве любви и восхищения... Но для этого создания должны быть свободными", и в этой связи "без свободы воли, хотя она и обусловливает появление зла, невозможны истинная любовь, доброта, радость - все то, что представляет ценность в мире". Таким образом, наличие у человека свободы воли свидетельствует, по Л., что Бог "считал, что задуманное им стоит риска" (ср. с интерпретацией свободы воли в современной православной философии: прежде всего, В.Н. Лосский). Избрание зла в акте свободного морального выбора есть, по Л., не что иное, как страдание: "страдание - единственное на свете чистое, неосложненное зло". В этом отношении "врата ада заперты изнутри", т.е. желание избавления от страданий отнюдь не означает для избравшего зло желания делать конкретные шаги по направлению к добру (как желание быть счастливым, по сравнению Л., не означает для завистника сознательного избавления от зависти и обретения счастья). Избрание свободы как таковой феноменологически парадоксально, но глубоко закономерно оборачивается в этом отношении тотальной несвободой, в то время как самоотречение, напротив, - подлинным обретением себя: избравшие зло "обрели свою страшную свободу и стали рабами... тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободнее". Аналогичным образом так называемая победа над природой, основанная на доминировании внешних цивилизационных ценностей, оборачивается для человека утратой

глубинных изначальных ценностей культуры, т.е. фундаментальным стратегическим поражением: "природа играет с нами хитрую игру. Нам кажется, что она подняла руки вверх, тогда как она собирается схватить нас за горло", и, строго говоря, "победа над природой означает, что одни люди распоряжаются другими при помощи природы". Таким образом, "победив природу, человек отменил человека". Важнейшей сферой человеческого существования, где осуществляется разворачивание человеческого страдания (и где, собственно, оно только и может быть преодолено), выступает для Л. предельно акцентированная и экзистенциально понятая сфера повседневности: бытие реализует себя через быт, и то, что люди склонны считать мелочами, и есть пространство противостояния добра и зла (ср. с православной концепцией, отрицающей деление грехов на "малые" и "большие": грех есть грех, и "малый" страшен именно тем, что вроде бы незаметен; если "большому грешнику" легче увидеть в себе грех и раскаяться, то "малый грех" зачастую "не оплакивается"). В "Письмах Баламута" умудренный опытом бес наставляет новобранца: "набивай до отказа своего подопечного обычностью вещей", - добро же, напротив, дабы не дать ему укорениться в душе, следует сделать как можно более абстрактным; например, для беса существует возможность "обезвредить" молитвы его подопечного о матери, сделав так, чтобы он "всегда видел их "высокими и духовными"; чтобы он связывал их с состоянием ее души, а не с ее ревматизмом", - тем самым "внимание будет приковано к тому, что он почитает за ее грехи, т.е. тем ее особенностям, которые ему неудобны и его раздражают". Двигаясь в этом направлении, можно сделать сферу повседневности поистине убийственной во всей полноте смысла этого слова - вплоть до прямого его значения ("Причина развода"), но вместе с тем именно она открывает для человека безграничное поле возможностей превращения бытового ада в "подобие рая". По Л., если "Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся" (иначе "уверенность благополучия обратит наше сердце к временному"), то он "очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем и веселье, и даже восторг". Сознательное и свободное избрание добра неизменно приводит человека к победе над страданием: "если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет радости". Понятие радости (joy) выступает для Л. ключевым в этом контексте, становясь основополагающим в его апологии ("Настигнут радостью"), косвенно сопрягаясь с осуществленной Л. в раннем периоде его творчества аналитикой нормативного требования радости (старопровансальск. - joi) как основоположения любви в куртуазном ее понимании, и неожиданно обретая для Л. глубокий личный символизм, оказавшись позднее именем его любимой и смертельно больной жены (Джой Давидмен; история их краткого супружеского счастья положена в основу до сих пор идущей в английских театрах пьесы). Тот единственный путь, который, по Л., может привести к преодолению зла, есть любовь в ее полном, действенном, максимально далеком от абстрактного понимании. (В этом контексте Л. четко очерчивает границу между двумя периодами своего творчества: "Когда я много лет назад писал о средневековой поэзии, я был так слеп, что счел культ любви литературной условностью"). Л. выделяет такие фундаментальные формы проявления любви, как: 1) "любовь-нужда", основанная на глубинной потребности ("удовольствии-нужде"). Эта любовь "совершенно верно отражает истинную нашу природу. Мы беззащитны от рождения. Как только мы поймем, что к чему, мы открываем одиночество. Другие люди нужны и чувствам нашим, и разуму; без них мы не узнаем ничего, даже самих себя". Любовь к Богу также, "по самой своей природе, состоит целиком или почти целиком из любви-нужды... Выходит, что любовь-нужда, в самом сильном своем виде, неотъемлема от высочайшего состояния духа... Человек ближе всего к Богу, когда он... меньше всего на него похож... Наше подражание Богу в той жизни должно быть подражанием Христу...

Именно эта жизнь, так странно непохожая на жизнь Божественную, не только похожа на нее - это она и есть"; 2) "любовь-дар", основанная на желании и творении блага другому ("ее терпение, ее сила, ее блаженство, ее милость, ее желание, чтобы другому было хорошо, роднит ее с Божественной любовью... и чем она жертвенней, тем богоподобней"); 3) "другой вид любви, оценочный", основанный на "удовольствии-оценке", т.е. на удовольствии, которое не предварено потребностью или желанием: "скажем, вы идете утром по дороге, и вдруг до вас донесся запах с поля или из сада. Вы ничего не ждали, не хотели - и удовольствие явилось как дар". В удовольствии-оценке, по Л., "есть признание непреходящей ценности": "когда человек выпьет в жаркий день стакан воды, он скажет: "Да, хотелось мне пить". Пьяница, хлопнувший стаканчик, скажет: "Да, хотелось мне выпить!" Но тот, кто услышал утром запах цветов из сада, скажет скорее: "Как хорошо!"... В самом примитивном удовольствии-оценке есть неэгоистичное начало - ...мы просто любим...; мы произносим на секунду, как Бог, что это "хорошо весьма" (Быт. I, 31)". Таким образом, "всегда "любовь-нужда" взывает из глубин нашей немощи, "любовь-дар" дает от полноты, а эта, третья, любовь славит того, кого любит. К женщине это будет: "Я не могу без тебя жить", "Я защищу тебя" и "Как ты прекрасна!". В этом, третьем, случае любящий ничего не хочет, он просто дивится чуду, даже если оно не для него". Анализируя в этом контексте такие виды любви, как "привязанность", "дружба", "влюбленность" (см. Секс, Эрос) и "милосердие", и показывая причастность каждого из них Божественному началу, равно как и ограниченность, невозможность отождествления с Божественной любовью, Л. формулирует свое глубинное credo: "в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что он и есть ее первая любовь", - и если и привязанность, и дружба, и влюбленность, демонстрируя лучшие стороны человеческой натуры, тем не менее оставляют простор и для порока (раздражительность, ревность, глухота ко "внешнему", выходящему за пределы очерченного любовью круга), то любовь в подлинном ее понимании (т.е. будучи сопряженной с верой, позволяющей ей избегать означенных подводных камней), пронизывая бытие повседневности, выступает гарантом преодоления страдания и обретения счастья. Более двух десятилетий присутствовавший в советской культуре в статусе "самиздата", в последнее десятилетие (с 1989) Л. открывается отечественным читателям во всем многообразии своего творчества: от аналитики семиозиса культуры до нравственной проповеди.

М.А. Можейко

ЛЬЮИС (Lewis) Кларенс Ирвинг (1883-1964) - американский философ. Доктор философии (1911). Преподавал в Гарварде (1920-1953). Сторонник "концептуального прагматизма". Основные сочинения: "Очерк по символической логике" (1918), "Мышление и мировой порядок" (1929), "Символическая логика" (в соавторстве с К. Лэнгфордом, 1931), "Альтернативные логические системы" (1932), "Анализ знания и оценки" (1941), "Основание и природа права" (1955), "Наше социальное наследие" (1957) и др. Философия, по Л., являет собой "задачу для всех". Она ориентирует человека на постижение того, что такое ценность, справедливость, добро, зло, благо; выявляет соотношения средств и целей. Согласно Л., "мысль непрерывным образом связана с действием", "направляемое сознанием поведение есть не что иное, как высшая форма приспособительной реакции... без этой функции правильного руководства действием наши сложные

способы познания не имели бы места". С точки зрения Л., "познание является прагматическим, утилитарным, и его ценность, как и ценность той деятельности, которую оно непосредственно обслуживает, является внешней". Хотя при этом любой оценке любого специалиста, предлагающего нам некий набор поведенческих решений, всегда предшествует наш личный целевой выбор. Философия же способствует его более ясному осознанию. Процесс философствования (по Л., постижения природы реального) включает в себя рефлексию над такими понятиями, например, как "материя", "мышление", "жизнь" и т.д. Философия (как "постижение априорного") не должна выходить за пределы установлений, коренящихся в практике разума, оставаясь тем самым в русле общего потока опыта людей. Л. считал, что поскольку философия ориентирована на индивидуацию и критический анализ категорий как тех априорных форм, из которых и состоит наш опыт, постольку в ее границах целесообразно разграничивать непосредственно чувственно данное, с одной стороны, и процедуру его мыслительной интерпретации - с другой. "Данное", по мнению Л., является непосредственно данным и не подлежащим исправлению; это - не объект, и не ощущение, и не нервный путь, поскольку каждое из этих понятий предполагает "данное" и в то же время содержит элементы интерпретации. "Данное" располагается в границах той сознательности, которой, по мысли Л., индивид бы обладал, если бы, лишенный интерпретационных способностей, "был ребенком или невежественным дикарем"; данное "не может быть создано или заменено никакой деятельностью мышления... неизменно независимо от наших интересов", составляя "элемент грубого факта в восприятиях, иллюзиях и снах". "Данное", согласно Л., необходимо отличать от "найденного", включающего в себя, помимо первого, также "все, что феноменологически может быть обнаружено непосредственно в опыте" ("зрительно наблюдаемую красоту", "тактильно ощущаемую твердость", "мое утреннее ощущение гнева или эйфории, или мое послеобеденное ощущение подавленности" и т.п.). "Данное" у Л., будучи непосредственным, является "невыразимым" и вводится посредством словоформ типа "звучит правдоподобно": "Я вижу то, что похоже на гранитные ступеньки". В итоге "данное" выступает "сухим остатком" следующей процедуры: "Вычти из того, что, по нашему мнению, мы видим, слышим или еще каким-то образом узнаем из непосредственного опыта, все, что мыслимо представить ошибочным; остатком будет данное содержание опыта, порождающее рассматриваемое мнение". Без безусловной непосредственности данного, по схеме Л., эмпирическое знание "исчезло бы" в "бесконечном регрессе вероятностей" и было бы фактически невозможным. Разводя собственное мировоззрение с феноменалистическими моделями, Л. подчеркивал, что "данное" всецело независимо от нашего мышления, внутренняя связность сама по себе (без "данного") не продуцирует знания. Связи, находимые между "данными", являются для них "реальными связями, совершенно независимыми от наших идей и продолжающими существовать независимо от того, сталкиваемся мы с ними фактически или нет". Именно мышление, согласно Л., наделяет априорными смыслоформирующими значениями познавательный опыт человека: "понятия являют собой то, что мышление привносит в опыт... мы устанавливаем реальность наблюдаемых вещей, узнаем, что реальные объекты существуют, и постигаем основные вероятности, на основе которых признается существование мира возможных объектов". Из этого следовало, что априорное как продукт мышления - нечто относительное (хотя и не произвольное) и отнюдь не является чем-то неизбывно зафиксированным в умах людей. Важен процесс выбора "априорийных оснований" в контексте их корреляции с прагматическими критериями познавательной деятельности. По выводу Л., "...априори не столько продиктовано тем, что представлено в опыте, не столько сообщает человеческой природе надвременной компонент, сколько отвечает общим критериям прагматического

характера... Это присуще как категориальному мышлению, так и иным видам практической деятельности. Здесь... результат достигается конкуренцией различных типов поведения, неудача в достижении определенных целей корректирует и удерживает определенные черты поведения". Л. полагал, что, хотя априорные суждения как своеобразные несущие конструкции познания принято полагать верными, любое эмпирическое обобщение всегда зависимо от будущего (и постольку лишь вероятного) опыта: эмпирические истины в процессе их изучения перманентно подвержены содержательной ревизии. Значимость научной практики обусловлена, по мысли Л., именно потенциальной неистинностью всех налично существующих обобщений. Концепция "данного" у Л., содержа достаточные критерии для опознания его конкретных случаев, подтвердила насущную необходимость уяснения этого "данного" для адекватного познания; одновременно Л. сумел ("Мышление и мировой порядок") продемонстрировать то, каким именно образом мы отбираем предпочтительные понятия и концептуальные схемы. Л. подчеркивал в работе "Анализ знания и оценки", - в тот период такой акцент выступал важной преградой на пути избыточного конвенционализма, - что, как только определены значения в дедуктивной системе, ее следствия уже не являются предметом выбора; что, несмотря на свободу выбора систем, следствия внутри систем определенным образом связаны и это существенно ограничивает дальнейший выбор; что основания для таких порядков располагаются в связях между значениями.

А.А. Грицанов

ЛЮБОВЬ - универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая в своем содержании глубокое индивидуально-избирательное интимное чувство, векторно направленное на свой предмет и объективирующееся в самодостаточном стремлении к нему. Л. называют также субъект-субъектное отношение, посредством которого реализуется данное чувство. Для носителя Л. она выступает в качестве максимальной ценности и важнейшей детерминанты жизненной стратегии, задавая специфическую сферу автономии: нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить Л., ни переадресовать ее на другой предмет. Атрибутивным аспектом Л. является особый эмоциональный ореол ее носителя, выражающийся в душевном подъеме и радостной окрашенности мировосприятия. Л. является сложным комплексным феноменом, поскольку возникает в пространстве соприкосновения противоположных начал: индивидуального и общесоциального, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого. Такой пограничный характер феномена Л. породил в истории культуры многочисленные типологии ее форм, построенные на основании различных критериев. Так, древнекитайская типология Л., основанная на критерии ее предмета, включает в себя широкий спектр видов Л. - от эротической влюбленности, чадолюбия и патриотизма до меломании и "Л. к небу, усеянному звездами". Классической типологией Л. по критерию формы ее проявления является античная типология, различающая такие виды Л., как филия, сторге, агапе и эрос. Из всех типологий Л., предложенных в историко-филофской и культурной традиции, наибольшую роль в развитии европейского самосознания сыграло дихотомическое разделение Л. на земную (грешную) и небесную (праведную и святую). Такое разделение характерно именно для западной культурной традиции и наложило на нее неизгладимый отпечаток. Исходно

европейская культура в своей трактовке Л. не отличалась от других культурных традиций: Л. мыслилась как особая мировая сила, играющая важнейшую роль в организации мироздания. Проблема возникновения мира разрешается в креационных мифах посредством сюжета об изначальной (или возникшей из изначального Хаоса) божественной брачной паре, прародителях Вселенной. Богиня-мать в данном случае, как правило, отождествляется с землей (реже - с морем), супруг - с небом: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейер в скандинавской и т.д. Сакральный брак неба и земли интерпретируется как порождение оформленного мира (пространства между ними). Богиня Л. (древнеиндийская Лакшми, древнегреческая Афродита и др.) возникает как персонификация этого процесса. Так, возникновение Афродиты из пены морской связывает ее с водной стихией, т.е. женскими силами плодородия и созидания; отнесенность же к мужскому началу (море вспенивается от крови оскопленного Урана) делает Афродиту причастной к животворной мужской силе. Афродита олицетворяет сам процесс сакрального брака, т.е. творения мира. В античном пантеоне она не просто персонификация Л., но Л., отнесенной к сакральной паре прародителей мира, мыслимой как креационная сила. Эрос в архаической мифологической традиции трактуется в качестве одной из космических протопотенций (наряду с Хаосом и Геей) и персонифицирует тот важный момент созидания, который мы сегодня назвали бы целеполаганием. Более поздняя мифологическая традиция делает Эроса сыном Афродиты, аналогично тому, как Кама, трактуемый в ведийской мифологии как "саморожденный", в более поздней традиции выступает как сын Лакшми. Подобно Эросу, он олицетворяет векторный аспект Л. как творчества (стремление, влечение, желание). Раздвоенность образа Эроса и Камы соответствует расслоению базовой мифологемы Афродиты и Лакшми. Как в Древней Греции наряду с богиней Л., возникшей в акте космогенеза, фигурирует и другая Афродита - дочь Зевса и Дионы, так же и в Древней Индии Лакшми, с одной стороны, всплывает из первозданного океана на цветке лотоса, а с другой - появляется гораздо позднее как дочь Бхригу и Кхьяти. Такой семантический сдвиг связан с интерпретацией мифологическим сознанием такого феномена, как время. Для архаической его трактовки было характерно разделение времени сакрального, отраженного в креационных мифах, и профанного, события которого проецируются на время сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как цепи сменяющих друг друга эпох: пройдя круг, мир оказывается перед лицом катастрофы, и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Такие реконструкции (сакральные даты календарных праздников) регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому времени креационного акта. Таким образом, космический брак неба и земли периодически воспроизводится в календарную дату, а значит вновь и вновь возрождаются все его атрибуты и персонификации - в том числе и богиня Л. В результате наложения оформляющейся линейной временной схемы на этот циклический процесс повторяющиеся события сакральных циклов выстраиваются в хронологическую последовательность. В рамках античной философии происходит дальнейшее расслоение образа Афродиты, т.е. дифференциация понятия "Л.". Важнейшую роль сыграла в этом процессе философская концепция Платона. Основными компонентами креационного процесса выступают в его концепции "то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а промежуточную природу - ребенку" (Тимей, 50). Однако мировоззренческие акценты позднеэпической культуры обусловили доминирование в креационной структуре мужского начала: креационный акт стал пониматься как деятельность, субъектом

которой выступает мужское начало (активное, а значит - целеполагающее). Отцовский принцип выступает у Платона носителем цели генезиса, т.е. образа (идеи) будущего продукта, ибо оформляет вещи по своему образу и подобию. Мир идей-образцов тождественен с небом постольку, поскольку относится к мужскому началу; доминирование идеальных образцов над земными вещами выражает не идеалистические, но лишь патриархальные взгляды. Постичь мир совершенных идей, пребывая среди сотворенных подобий, можно лишь посредством приобщения к тем телесным предметам, где образы воплощены наиболее адекватно, т.е. к прекрасным. Подняться до царства нетленных образцов может лишь влекомый Эросом. Платон строит свою знаменитую лестницу Л. и красоты: от единичного прекрасного тела - к прекрасным телам вообще - затем к красоте души - затем к наукам и т.д. - "до самого прекрасного вверх" (Пир, 211с). Платоном поставлена последняя точка в семантическом расслоении понятия Л.: Л., ведущую человека по первым, доступным большинству ступеням означенного восхождения, он называет Афродитой Пандемос (Всенародной); поднимающую же на вершину упомянутой лестницы, к самой идее прекрасного, - Афродитой Уранией (Небесной). Аналогичные философские модели могут быть обнаружены и в других культурных традициях, как, например, полная семантическая параллель платонизму в учении о бхакти ("Бхагавад-марга"). Однако семантическая раздвоенность образа Лакшми в философском умозрении не породила в восточной культуре двух взаимоисключающих трактовок Л. В европейской культуре это тоже произошло не в хронологических рамках классической античности: эстетический идеал калокагатии, характерный для классического полиса, задавал установку на изначальное единство и имманентную гармонию тела и духа. Грек любил и - был он счастлив в своей Л. или нет - не терзался вопросом о ее природе и сущности (см. Сафо, Архилох, Гелиодор, Лукиан и др.). Греческий роман - это всегда история преодоления сугубо внешних препятствий (Харитон, Лонг, Гелиодор - ср. с личными письмами А. Блока или В. Соловьева, чье содержание центрировано проблемой интерпретации Л. как внутренним препятствием между любящими). Оформление двух взаимоисключающих аксиологических трактовок Л. в европейской культуре правомерно связывать с эволюцией неоплатонизма. Согласно Плотину, "всякая душа - Афродита", ибо причастна обоих (и дольнего, и горнего) миров. А поскольку речь идет о божественном восхождении, постольку - в платоновской терминологии - душа мыслится именно как Урания, небесная. Пандемос же, оказавшись отлученной от божественного восхождения, приобрела аксиологически негативную семантику: "при восхождении души к Богу она имеет небесный эрос... здесь же она становится низменной подобно блуднице" (Плотин), семантическая раздвоенность образа Л. дополняется раздвоением аксиологическим, что радикально трансформирует платоновскую лестницу Л. и красоты: эрос ведет по ней человека вниз. Понятийные структуры неоплатоников послужили фактически готовым инструментом для выражения идей христианской аскезы. Фома Аквинский окончательно расставляет "точки над i", полагая чувственную Л. несовместимой с добродетелью. Христианской ортодоксией жестко противопоставлена возвышенная жертвенная Л. к Господу (Л. небесная) и Л. земная, рассматриваемая лишь в аспекте греховности. Эта антитеза серьезно сказалась на дальнейшем развитии европейской культуры, задав попытки ее преодоления в качестве важнейшей доминанты эволюции европейского искусства, европейской морали и европейской философии. Все многообразные стратегические модели разрешения данной проблемы, предложенные европейской культурной традицией, могут быть объединены в четыре большие группы: 1. Модели, декларативно постулирующие гармоническое единство тела и духа и восполняющие концептуальную недостаточность пафосностью своего претворения в жизнь. К таким моделям может быть отнесена ренессансная парадигма

истолкования Л., дерзнувшая в условиях христианского культурного контекста прокламировать тезис о безгрешии плоти в качестве аксиомы. 2. Модели, пытающиеся органично вписать в христианское мировоззрение идею одухотворенности земной Л. К таковым можно отнести позднее францисканство (в частности, его Провансальскую "книжную школу"), где феномен красоты рассматривался как свечение божественной благодати Творца в творении (своего рода "перевод" платоновского эстетизма на язык теологии). 3. Периферические (по отношению к ортодоксии) модели, пытающиеся с помощью сложных семиотических построений "легализовать" феномен телесности, задав ему особую, символическую интерпретацию. Сюда относятся: трактовка эротического вектора Л. как принципиально асимптотичного и незавершенного (куртуазная концепция "amor-entrave"), погружение эротических сюжетов в особое игровое пространство (поэзия трубадуров), корреляция Л. и ратной славы (Л. как награда за подвиг в северофранцузском рыцарском романе "артуровского цикла"), культивируемые в поэзии спекулятивные формы эротической лирики (монастырская литература Овидианского возрождения), а главное - сопряжение Л. со стремлением к знанию истины и к истинному знанию (повсеместно - от ортодоксальных мистиков до сожженного ортодоксами Бруно). 4. Особое место среди рассматриваемых попыток преодолеть разорванность представлений о Л. в европейском менталитете (а стало быть, и разорванность самого этого менталитета) занимают модели, предлагающие отказаться от попыток такого преодоления. Подобная позиция может, на первый взгляд, показаться экстравагантной, на деле же она базируется на мужестве не закрывать глаза на наличие упомянутой разорванности, не уповать идиллически на беспроблемное исчезновение аксиологического дуализма в интерпретации Л., а пытаться выстроить стиль и образ жизни в условиях конфликтного миросозерцания. Формы таких моделей весьма различны: от интеллектуалистских концепций рафинированных философов (типа Декарта) до страстных воззваний пламенных проповедников (типа Савонаролы). Ни одна из названных программ не решает в полной мере задачи создания непротиворечивой и нетравмирующей концепции Л. как целостного феномена. Проблема противостояния телесного и духовного аспектов Л. дает о себе знать и в рамках философии 20 в. С одной стороны, в 20 в. широкое развитие получает натуралистическая традиция интерпретации Л.: пансексуализм классического психоанализа, концепция невротизма Райха, теория "биологической недостаточности" человека Гелена, трактовка Плеснером телесности как сферы реализации человеческой сущности, трактовка эроса как фундаментального феномена (наряду с властью, игрой и смертью) в феноменологической антропологии Э. Финка, концепция нейрофизиологического детерминизма Рорти и др. Однако столь же ярко представлены в философии 20 в. и альтернативные концепции, продолжающие традицию трансцендентализма в интерпретации Л. Так, в концепции Тиллиха Л. оценивается как связующее звено между сакральной и профанной историей: "вспышка" сакральной истории в профанную, открывающая подлинный смысл повседневных событий, требует кайроса, т.е. выдающегося, масштабного деяния, обнажающего сакральную подоплеку повседневной событийности. Большой кайрос - это грандиозный и радикальный исторический поворот; малый кайрос - это такое отношение человека к человеку, в котором сквозь ткань профанного отчетливо светится сакральная основа, по своему значению и роли в истории он равнозначен большому кайросу. Аналогично в рамках тенденции аджорнаменто Л. рассматривается как личностно-созидающая сила ("новая антропология" Гвардини, "философия интегральности" М.Ф. Шакка). Сюда же примыкает и концепция Шелера, в понимании которого Л. является тем инструментом, с помощью которого возможно постижение глубинных надвитальных ценностей, отличающих личность от так называемого "эмпирического

индивида". Современная философия постмодерна предлагает радикально новую стратегию интерпретации Л. Прежде всего она включает в себя программу декогнитизации Л., основной пафос которой заключается в отказе от классических парадигм "Л. к знанию" и "знания посредством Л." (П. Слотердайк). Радикально новую ориентацию получает в постмодернизме и семиотический подход к феномену Л. Структурный психоанализ выявил языковую артикулированность бессознательной сферы, что было оценено в качестве обоснования символической природы желания (Лакан). На этой основе в постмодернизме оформляется философия "новой телесности": "телесность текста" (Р.Барт), "мышление интенсивностей" (Лиотар), "игра сингулярностей" (Батай). В рамках философии "новой телесности" бессознательное оказывается естественным, но не органическим, а желание - телесным, но вне физиологии. В терминологии А. Шеридана, если классика была культурой аппетита, то постмодерн - культура неутоленности (ср.: "мышление соблазна" у Бодрийара и "философию желания" Делеза и Гваттари). Контуры новой парадигмы интерпретации Л. очерчиваются в современной философии постмодернизма на стыке таких тенденций, как постмодернистское переосмысление феномена взаимопонимания в контексте субъект-субъектных отношений (Батай, Бланшо, Джеймисон, Эко), новая - расширительная - трактовка дискурса как средства коммуникации (от Хабермаса к Гоулднеру), синтетическая тенденция в развитии экзистенциальной и психоаналитических программ в современной философии (концепция "бытия-друг-с-другом" как нераздельного и неслиянного у Бинсвангера), разработка игровых моделей человеческого существования в современной антропологической феноменологии (от Хейзинги и Ф. Финка к Р. Кайюа), развитие постструктуралистской концепции эстетических поведенческих практик ("история сексуальности" Фуко). (См. также Секс, Эрос, "Веселая наука", Соблазн.)

М.А. Можейко

ЛЮТЕР, Людер (Luther) Мартин (1483-1546) - немецкий мыслитель и теолог, идеолог Реформации в Германии, основатель немецкого протестантизма. Магистр "свободных искусств" Эрфуртского университета (1505). Возглавил кафедру моральной философии (с 1508), доктор теологии (1512) Виттенбергского университета. Осуществил перевод Библии на немецкий язык ("Библия, которая есть полное Священное писание на немецком", 1534), сыгравший важнейшую роль в конституировании немецкого литературного языка: при жизни Л. было продано более 100000 экземпляров этой книги. Основные сочинения: "Лекции о Послании к Римлянам" (1515-1516); "Девяносто пять тезисов" (1517); "Разговор об отпущениях и милости" (1518 - первое произведение, написанное Л. на немецком языке); "К христианскому дворянству немецкой нации" (1520); "О вавилонском пленении Церкви" (1520); "О свободе христианина" (1520); "О монашеском обете" (1521); "Верное предостережение всем христианам беречься мятежа и возмущения" (1522); "О светской власти, в какой мере мы обязаны ей повиноваться" (1523); "Против небесных пророков" (1524); "О рабстве воли" (1525) и др. Полное издание произведений Л. на немецком языке насчитывает 67 томов, на латыни издано 38 томов. В истории культуры и религии Западной Европы Л. инициировал возрождение пророчески-библейского, "израильско-христианского" типа религиозной веры: примитивно-чувственные культ и обрядность античного канона были им отвергнуты и замещены духовно-словесными репертуарами служения Богу. (Об

учении Дионисия Ареопагита и его школы, согласно которой Бог - "жених" души, а душа - "невеста" Бога, Л. писал: "Это лишь собственные учения авторов, которые они принимают за высшую мудрость. И я когда-то этим занимался, конечно, не без большого вреда. Я говорю Вам: "Ненавидьте это "Мистическое богословие" Дионисия и подобные книги, в которых содержатся подобные басни, как чуму... Своим "Мистическим богословием", вокруг которого невежественные теологи поднимают так много шума, он принес самые большие неприятности. В нем больше платонизма, чем христианства, и я не хотел бы, чтобы чья-нибудь святая душа когда-нибудь знакомилась с этой книжицей". Как "пустую фантазию и мечтание" обозначил Л. представления Бонавентуры о мыслимых сценариях соединения души с Богом.) По мысли Хайлера, Л. не пытался (в духе сект первоначального христианства) слепо и механически подражать образцам павло-иоанновского Евангелия - он освободился от католической мистики, заменив ее набожностью, ориентированной на классическую библейскую, пророческо-евангелическую религию. 1) Л. поставил во главу угла религиозного мировоззрения утверждение мира и личности (ср. у Гёте: "высшее счастье для детей земли - это личность"). 2) Л. провозгласил в качестве подлинной веры собственную убежденность верующего. Христианство у Л. выступило как личный ответ грешной человеческой природы исполненному любви Богу, познаваемому из Библии благодаря вере: "Мы готовы доказать всему миру, что наше учение - не поэтический соблазн и не мечтание, но Писание и ясное Слово Бога. Мы не призываем следовать ничему другому, кроме спасения, и еще мы учим верить или быть твердыми". 3) Л. обратился к Богу как к личному господину и отцу, признав в качестве единственного мыслимого авторитета личность религиозного гения. Отвечая на новозаветный вопрос: "Что мне делать, чтобы унаследовать жизнь вечную?" (Лк. 10:25), Л. заявлял: "...Мы не обновили проповедь, а лишь возродили старое и твердое учение апостолов; мы не создали нового крещения и причастия, Отче наш, веры, мы ничего нового не хотели узнать или привнести в христианство, мы лишь поспорили и поговорили о старом (о том, что Христос и апостолы оставили и передали нам). Но это мы сделали: мы нашли все то, что Папа скрыл своим лишь человеческим учением. Все, что было скрыто толстым слоем пыли и оплетено паутиной, мы милостью Божией воскресили, очистили, стряхнули пыль и вымели сор, чтобы оно вновь засверкало и все смогли увидеть, что есть Евангелие, Крещение, Причастие, Таинство, Ключ, Молитва, - есть все, что дал Христос и как нужно для спасения". 4) Л. сформулировал цель спасения в милости Бога. По Л., Бог в справедливости своей мог осудить людей на гибель, но по любви своей, наиболее полно явившей себя в распятии Христа, Он избрал путь спасения грешников. (Эта идея Л. - плод т.наз. "Башенного переживания", или "Turmerlebnis", - впоследствии была обозначена как концепция "вмененной праведности", согласно которой все мыслимые грехи людские затмеваются заслугами Христа.) По мнению Л., неисповедимость Бога, являющая себя в нелепости креста, такова, что мера Его милосердия - милосердие без меры. В учении Л. любовь эта непосредственно связует человечество с Богом: такое предстояние Богу (Coram Deo) и именовалось Л. оправданием. (Ср. у апостола Павла: "Но Бог свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его".) 5) Л. свел общественный религиозный культ к объединению личностей для лишенного жертвенности общения с Богом. По мнению Л., никакие нравственные и должные дела не могут гарантировать спасение. В труде "О рабстве воли" Л. писал: "...Величие Бога - всепожирающий огонь, Он неподвластен никакому воздействию человеческой воли или разума". Деяния (т.е. дела, изначально замышляемые как

"добрые"), по Л., составляют самую суть греха, ибо их основание - желание сделать себя, а не Бога центром Вселенной. Согласно Л., они /добрые дела. - А.Г./ даже не в состоянии создать высшую "предрасположенность" для спасительной милости: "Никаким другим трудом нельзя достичь Бога или потерять его, кроме как верой или безверием, доверием или сомнением; другие дела не доходят до Бога". Л. конституировал нравственно-теологические основания "чистой" религии милости: нравственная деятельность выступала лишь как само собой разумеющееся следствие сильного религиозного переживания. По мысли Л., "не следует спрашивать, нужно ли делать добрые дела, они должны твориться без каких-либо требований" (ср. с позднеиудейскими религиозными законами). Л. первым произнес добросердечные слова о священности и ценности честной профессиональной жизни ("повседневных добрых дел"), открыв тем самым "новую эпоху в отношениях между религией и культурой" (Хайлер и др.). 6) Л. усмотрел смысл откровения в осуществлении личности Иисуса Христа (лютеровская христология предельно акцентирована: "...и так софисты изобразили Христа, как будто бы он был человек и Бог; посчитали его ноги и руки, странным образом смешали обе его природы, что является лишь софистическим познанием Господа Иисуса Христа. Христос же был назван Христом не потому, что имел две природы. Как меня это касается? Он носит свое утешительное имя за свои дела, которые он принял на себя. То, что он по природе своей человек и Бог, касается только Его, но то, что он творит в мире, распространяет свою любовь на всех и на меня и становится моим спасителем и утешителем, - это происходит мне в утешение"). Главным пафосом "95 тезисов" Л. был отказ от организационной архитектоники католицизма, от лежащего в ее основании принципа незыблемого авторитета высших церковных иерархов, от ее догматики и теологии, фундированных мистическим приматом безличного. Согласно Л.: А) Подлинное покаяние правомерно понимать как исключительно внутренний процесс, осуществляющийся на протяжении всей жизни истинного христианина (тезисы 1-4). Б) Ни от каких небесных кар церковь освобождать не может (тезисы 5-7). В) Римский первосвященник не располагает какой-либо властью над чистилищем - к его отпущению грехов умершим Бог может и не прислушаться (тезисы 8-29). Г) Институт индульгенций греховен и богопротивен: раскаяние вплоть до готовности принять муку за грехи результируется для верующего в прощение безо всяких индульгенций (тезисы 30- 40). Д) Если и существует сокровищница заслуг, накопленных Иисусом Христом и всеми святыми во спасение грешного человечества, то она - как крест, смерть и ад - споспешествует грешнику отнюдь не по милости папы (тезис 58); "ключи от царства" (Мф. 16:19) принадлежат, по Л., не римскому первосвященнику, но всей общине верующих (ср.: где двое или трое соберутся во имя Его, там будет и Он среди них. - Мф. 18:19-20). Е) Уверенность в спасительной силе отпущения грехов не может замещать и заместить веру в спасительность креста (ср. с будущей формулой Л.: "sola fide" - лат. "только верой") (тезисы 53-55). Л. неоднократно подчеркивал и сформулировал в качестве своеобычного символа собственного мировоззрения тезис о том, что "церковь наличествует всюду, где проповедуется и исповедуется слово Божие /Священное Писание - А.Г./; церковь потому и именуется царством веры, что ее глава невидим и является объектом веры. Превращать церковь в видимое царство есть заблуждение... Вера не может терпеть иного главу, помимо Христа". Л. сумел сформулировать и ритуально очертить для верующих новое, принципиально нетрадиционное чувство жизненной основы, резко контрастирующее с ортодоксально-мистическим. Вера для Л. - как для героев и фигурантов Ветхого и Нового Заветов - "живая отважная надежда на милость Божью, надежда настолько определенная, что он не устает об этом повторять. Такая надежда и сознание милости Бога делает его радостным, упрямым и веселым по отношению к Творцу и

сотворенному миру". По мысли Л., "верить в Бога ... значит в борьбе обрести такое сердце, которое станет сильным и не отчаивающимся по отношению ко всему, что могут черт и мир, к нищете, несчастью, грехам и стыду... Истинная вера - это доверие к Христу в сердце, и это доверие пробуждает в нас только Бог". Согласно учению Л., вера не может и не должна пониматься как экстатическое блаженство мистика в сфере сакрального бессознательного, она не есть опустошение естественной душевной жизни как итог ее религиозной сублимации - вера проявляема ежечасно, в повседневной, обыденной жизни, в привычных состояниях "посюстороннего" бодрствования. Если для католического мистика Бог - "сам в себе пребывающий и сам для себя достаточный", то для Л. Бог есть "открывшийся", "тот, Кто помогает в беде" и "тот, Кто внимает молитве", чья сущность - откровение и который проявляет свою волю и распахивает свое сердце в истории: "Бог - это не какой-то неизвестный и неопределенный Бог, но тот, который сам открыл себя в определенном месте и через свое собственное слово и посредством известных знамений и чудес отобразил себя, равно как возвестил, запечатлел и утвердил для того, чтобы можно было определенно узнать Его и достичь". Как утверждал Л.: "Во всем, посредством всего и над всем осуществляется Его власть, и более не действует ничего... Словечко "власть" не означает здесь покоящуюся силу, какой обычно обладают преходящие цари, о которых говорят: "он силен, хотя спокойно сидит и ничего не делает"; но силу действующую и деятельность постоянную, которая непрерывно встречает нас и воздействует. Поэтому Бог не покоится, а постоянно действует... Бог - огонь, который изнуряет, съедает и усердствует". Принципы, выдвинутые Л., - "sola fide, sola gratia, sola scriptura" (лат. "только верой, только милостью, только Писанием") - не только знаменовали восстановление в правах предельных форм выражения религиозного чувства ветхозаветного и новозаветного образца, но и провозгласили радикальнейший подход, в границах которого все крещеные христиане полагались священниками в силу самого их крещения. Была задана поворотная идея "священства всех верующих": каждый христианин был обязан не только с верой принимать слово Божие, но и служить ближнему своему. В конечном итоге Л. заместил католический принцип традиции и сопряженный с ним авторитет живой учительской службы личным авторитетом пророческих гениев Ветхого и Нового Заветов. Полемизируя с Августином, утверждавшим, что он "даже Евангелию верит лишь потому, что его побуждает верить авторитет католической церкви", Л. заявлял: "...это было бы ложно и не по-христиански. Каждый сам по себе должен верить потому, что это слово Бога, и потому, что он сам внутренне чувствует, что это истина... Ты должен сам в своей совести чувствовать Христа и непоколебимо верить, что это слово Бога". Л. не устрашился постулировать неодинаковую религиозную ценность различных фрагментов Ветхого и Нового Заветов, полагая, что исконное право каждого истинно верующего "четко выбрать из всех книг те, которые являются наилучшими". По сути, становление западноевропейской цивилизации как социума, поместившего в свои основания идеалы всестороннего раскрепощения человека и обретения им прав и свобод в полном мыслимом объеме, было инициировано последующими высокоэвристическими интерпретациями идей Л., внешне носившими "всего лишь реформаторский" характер. Горизонт радикальной личностной свободы был задан Л. как предельная ценность: для него оказалось принципиально допустимым истолкование Писания через призму "основной событийности" библейско-пророческой веры. Каждый верующий христианин обретал личный религиозно-нравственный индикатор: искренняя опора на учение Павла и Иоанна обусловливала, по Л., абсолютное право любого человека во Христе на собственный выбор, на тот "единственный пробный камень, позволяющий придирчиво рассмотреть все книги, чтобы увидеть, вращаются ли они вокруг Христа

или нет". События Библии, как полагал Л., переживаются истинно верующим при его встрече с текстом как вновь и вновь происходящие - происходящие неизбывно, здесь и сейчас. С другой стороны, императив личной свободы исполнял в идейной системе Л. также и роль значимой парадигмы мышления. Л. был убежден в том, что человеческая природа слаба и эгоистична, подвержена воздействию пороков, способна восставать против Бога; род же человеческий "поражен неизлечимой проказой и несмываемой скверной". Тем не менее он считал (в отличие от Аристотеля, этические максимы которого воспроизводились в томистской и оккамистской теологии), что не все поступки людей изначально расчетливы: по мнению Л., фундированному мыслями Протагора, Парменида и Платона, самые важные решения человека не связаны с непосредственной выгодой, они спонтанны и "боговдохновенны". Л. признавал плодотворность и оправданность сочетания в душе человека естественного знания о Боге, с одной стороны, и моральных принципов, фундированных разумом, - с другой. По Л., разум может лишь непрестанно подготавливать веру, но никогда не может заменить ее или превзойти. (При этом Л. полагал, что первозаданная людям созерцательная сила естественного познания постепенно ослабевает.) Формулируя первые в Европе программные стратегии религиозного просвещения, Л. ратовал за формальное обучение мышлению посредством логики: по его мнению, человеку должно "раздельно и четко называть вещь короткими и ясными словами", причем на родном ему языке. Отстаивая на императорском рейхстаге в Вормсе (1521) принцип автономии совести, Л. подчеркивал, что совесть сопутствует "Божьему гласу в душе", она суть "действенность Бога в душе": "никто не может меня спросить, должен ли он делать то и другое; но он сам может видеть и спросить свою совесть, во что ему верить и что делать. Я не могу ему советовать и, тем более, приказывать" (Письмо Л. курфюрсту Иоганну от 25 мая 1529). Восстанавливая изначальное звучание библейской мудрости, Л. предвосхитил основной спектр концепций гражданских прав и свобод, впоследствии облагородивших западный мир: "Мысли и чаяния души не могут быть никому подвластны, кроме Бога; поэтому нелепо и невозможно повелениями принудить кого-либо верить так, а не иначе... И если светский владыка твой все же делает это, то скажи ему: "Не подобает Люциферу восседать вместе с Господом; тебе, государь, я обязан служить и телом, и добром своим... но если велишь мне верить иначе, чем я верю, то не послушаюсь я тебя; в этом случае ты тиран и слишком высоко заносишься, - повелеваешь там, где нет у тебя ни права, ни власти". В историю немецкой мысли Л. вошел также как реформатор образования, языка, музыки и т.д. Инициированный Л. синтез жестко-рефлексивных оснований классически-римского мировоззрения /читай: права. - А.Г./, его сакрализация повседневной хозяйственной деятельности вкупе с освящением данной интеллектуальной "амальгамы" пафосностью личного выбора индивида очертили условия возможности вовлечения в сценарии человеческой практики как научной (формально-рациональной) компоненты, так и стоического по сути начала, жизненно необходимого для пребывания в рамках стихии "юного" буржуазного строя: по Л., "Бог означает то, чем следует запастись, чтобы во всех несчастьях иметь прибежище и находить благо во всех страданиях". (См. также Протестантизм.)

А.А. Грицанов

Das MAN (нем. Man - неопределенно-личное местоимение) - понятие, введенное в "Бытии и Времени" Хайдеггера (1927) при анализе неподлинного существования

человека. Хайдеггер отмечает, что существует такая озабоченность настоящим, которая превращает человеческую жизнь в "боязливые хлопоты", в прозябание повседневности. Основная черта подобной заботы - ее нацеленность (как практически-деятельного, так и теоретического моментов) на наличные предметы, на преобразование мира. С одной стороны, сама эта нацеленность анонимна и безлика, с другой - она погружает человека в безличный мир (М.), где все анонимно. В этом мире нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает, и поэтому не несет никакой ответственности. Анонимность М. "подсказывает" человеку отказаться от своей свободы (толпа как выразитель М. не принимает осмысленных решений и не несет ни за что ответственности) и перестать быть самим собой, стать "как все". Мир М. строится на практике отчуждения; в этом мире все - "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности. "Мы наслаждаемся и забавляемся, как наслаждаются; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как видят и судят; мы удаляемся от "толпы", как удаляются; мы находим "возмутительным" то, что находят возмутительным". Главная характеристика мира повседневности - это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти. Сознан ие человека здесь не в состоянии отнести смерть (конечность, временность) к самому себе. Для повседневности смерть - это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти. Это приводит к размытости сознания, к невозможности обнаружить и достичь своей собственной сущности (самости). Повседневный способ бытия характеризуется бессодержательным говорением, любопытством и двусмысленностью, которые формируют "обреченность миру", растворение в совместном бытии, в среднем. Попытка вырваться из беспочвенности М., прояснить условия и возможности своего существования, может осуществляться лишь благодаря совести, которая вызывает существо человека из потерянности в анонимном, призывает человека к "собственной способности быть самостью".

В.Н. Семенова

MODERN (нем. die Moderne, фр. Modernite) - современность. Проблема настоящего времени или современного мира трактуется в философии рубежа 20-21 вв. в русле двух основных версий: I) По Хабермасу, именно "Гегель - первый философ, развивший ясное понимание современного; поэтому мы должны вернуться именно к Гегелю, если хотим понять внутреннее отношение, связывающее современность и рациональность, отношение, которое вплоть до Макса Вебера казалось само собой разумеющимся и которое сегодня ставится под сомнение". (Ср. у Ш.Бодлера: современность - умонастроение, противостоящее академизму, продолжающему классическую традицию. По Бодлеру, принцип "die Neuzeit", или "нового времени", сформулировал Гегель.) По мысли Хабермаса, в гегелевской трактовке современность характеризуется: 1) индивидуализмом нравов; 2) правом на критику или свободой совести; 3) автономией поведения (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки); 4) идеалистической философией. Согласно Хабермасу, "проблема построения Современности, исходя из нее самой, возникает в сознании, прежде всего в области эстетической критики... Постепенный отказ от античной модели произошел в начале XVIII века благодаря знаменитому спору Древних и Современных. Сторонники последних восстают против понимания Я, свойственного французскому классицизму

в той мере, в какой последний уподобляет аристотелевское понятие совершенствования понятию прогресса, при этом идея прогресса была подсказана современной естественной наукой". Проект модерна, сформулированный в 18 в. философами Просвещения, по версии Хабермаса, состоит в том, чтобы "неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своевольной природы, но одновременно и в том, чтобы высвобождать накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т.е. для разумной организации жизненных условий". Как итог, - утверждает Хабермас, - с тех пор "модерным, современным считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени". По убеждению Хабермаса, для осуществления М. как специфического "незавершенного проекта" необходимо направить "социальную модернизацию в другое некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой системы деятельности". Постмодернизм в интерпретации Хабермаса оказывается покидающим "мир современности" течением "младоконсерваторов", присваивающих "ключевой опыт эстетического модерна, опыт совлечения покровов с децентрированной субъективности, освобожденной от всех ограничений когнитивного процесса и утилитарной деятельности, от всяческих императивов труда и полезности". II) В современной французской философии авторами концепта "Новое время" называются М.Ж.А.Кондорсе и Конт. По мысли Лиотара, М. суть эпоха господства метанарраций (см.). Философия Гегеля в таком контексте понимается как подводящая итог и представляющая в совокупности все эти повествования, концентрируя в себе "спекулятивную современность". Метанаррации, по Лиотару, ищут узаконенности в подлежащем наступлению будущем, в подлежащей реализации Идее (свободы, Просвещения, социализма и т.п.). Но, по мысли Лиотара, современный проект (реализации универсальности) разрушен (итог Освенцима и Холокоста): "победа капиталистической техно-науки над другими кандидатами на универсальное завершение человеческой истории - не что иное, как еще один способ разрушить современный проект, делая вид, что его реализуешь". Народоубийство Освенцима и открывает эпоху пост-М. (См. Модернизм, Постмодернизм, Настоящее.)

А.А. Грицанов

МАЙЕВТИКА (греч. maieutike - повивальное искусство) - метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода философствования, специфицирующего сократический диалог прежде всего по отношению к софистическому. М. базируется на отождествлении философа с носителем чистого сознания, функция которого - лишь вопрошать. Это фиксируется в принципе "знаю, что не знаю ничего". Вместе с тем полагается, что знание можно найти только через самопознание другого, но для этого необходимы процедуры очищения и уточнения, что осуществляется посредством постановки вопросов о сути тех или иных (прежде всего социальных) феноменов. Последнее выступает образцом для рассуждений Платона об эйдосах. (См. также Сократ.)

Д. В. Майборода

МАЙМОНИД (Maimonides), настоящее имя Моше бен Маймон, или сокращенно на иврите Рамбам (Раби Моше бен Маймон), (1135-1204) - еврейский мыслитель, врач - лейб-медик египетского султана Саладина, философ и теолог. Один из наиболее авторитетных раввинов средневековья. Основные философские сочинения: "Наставник заблудших" ("Морэ неву-хим") (ок. 1190, написано на арабском языке, позже переведено на древнееврейский), "Книга заповедей" и др. Упорядочил, опираясь, в частности, на ряд подходов философии Аристотеля, труднопонимаемые до того времени предания Талмуда, осуществив оптимальное их истолкование. М. - автор первого полного систематизированного кодекса еврейского права "Мишнэ Тора", позволявшего избегать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма, выраженного в 13 пунктах, адаптированный текст которого помещен во многих еврейских молитвенниках (двенадцатый пункт гласит: "Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его"). Согласно М., высшие принципы Истины, отраженные в постулатах еврейской религии, нуждаются в строгом и рациональном обосновании. Аргументы М. оказали определенное влияние на организацию мышления Фомы Аквинского (неоднократно цитировавшего "Раби Моисея") и Спинозы. Неоднократно подвергался критике со стороны еврейских и мусульманских ортодоксов. М., видимо, единственный философ нашей эры, символизирующий единение четырех культур: греко-романской, западной, еврейской и арабской.

А.А. Грицанов

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо ди Бернардо (1469-1527) - итальянский мыслитель, политический деятель, историк и военный теоретик. Секретарь Совета десяти Флоренции (1498-1512), отвечавший за дипломатические связи республики. Основные сочинения: "Государь" (1513, впервые опубликован в 1532), "Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия" (1516-1517), "О военном искусстве" (1519-1521), "История Флоренции" (1520-1525) и др. Отдавая симпатии "народу" (активным и зажиточным горожанам) в отличие от нелюбимых им городских низов, плебса и церковно-клерикальных кругов папского Рима, М. разрабатывал правила политического поведения людей и превозносил этику и мощь "гордой" дохристианской Римской империи. С точки зрения М., наиболее жизнеспособными государствами в истории являлись те республики, граждане которых обладали максимально возможной степенью свободы, самостоятельно определяя собственную судьбу. М. характеризовал самостоятельность, величие и мощь государства как идеал, для достижения которого политики должны использовать всевозможные средства, не думая о моральной стороне своих поступков и о гражданских свободах. М. ввел понятие "государственный интерес" для выражения претензий государства на право не обращать внимания на законы, которые оно призвано гарантировать, в случае, если этого требуют т.наз. "высшие государственные интересы". Целью действий правителя безусловно, т.обр., является успех, а не добродетельность или порочность. (Согласно М., "правление заключается главным образом в том, чтобы твои подданные не могли и не желали

причинить тебе вред, а это достигается тогда, когда ты лишишь их любой возможности как-нибудь тебе навредить или осыплешь их такими милостями, что с их стороны будет неразумием желать перемены участи".) "Государь" М. - это своеобычное технологическое руководство по захвату, удержанию и использованию государственной власти. Будучи сторонником республиканского устройства государства, М. не видел перспектив для него в масштабах всей Италии и советовал "новому государю" "по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла". Преступления, совершенные во имя Родины, по мнению М., - это "славные преступления". С точки зрения М., "ни один порядочный человек не упрекнет другого, если тот пытается защитить свою страну всеми возможными средствами". При этом М. призывал уделять особое внимание "общему благу" - общенациональным интересам, ибо широкие народные массы при известных условиях мудрее любого государственного лидера. (По М., истинная земная мудрость достижима посредством тщательного наблюдения за поступками людей и при помощи изучения истории.) Разделяя тезис христианства об изначальном зле человеческой природы, М. настаивал на целесообразности осуществления воспитательных функций в обществе государством, а не церковью. При этом М. был убежден, что максимам традиционных религии и морали не должно придаваться никакого значения, если они не в состоянии содействовать усилению потенциала благоустроенного социума. Выступая в Древнем Риме как "необходимейший инструмент поддержания цивилизованного государства", религия, согласно убеждению М., утратила эту функцию по мере насаждения христианством идеалов смирения и послушания: римскую этику самосохранения и самоутверждения М. ставил безусловно выше христианского идеала смирения. Основополагающей особенностью всякого общества М. полагал борьбу и жестокую конкуренцию между людьми. По М., именно человеческий эгоизм и потребность в его насильственном обуздании породили государство как особый социальный институт: "Добрые примеры порождаются добрым воспитанием, доброе воспитание - хорошими законами, а хорошие законы - теми самыми смутами, которые многими безрассудно осуждаются". Стяжательство, по мнению М., - это не только атрибут природы современных ему людей, но и неизбывный человеческий жребий: человек у М. "скорее забудет убийство отца, нежели конфискацию наследуемого имущества". Рассудительный государь поэтому может позволять себе убивать, но отнюдь не грабить. Доблесть результативной преобразующей деятельности людей М. предлагал определять с помощью набора понятий virtu - основополагающего достоинства удачливого правителя - способности интеллекта и воли человека поступать бодро и динамично. М. считал, что одной частью собственной жизни мы можем распоряжаться самостоятельно, другая же - удел факторов и сил, неподвластных нам. Итогом этого является то обстоятельство, что одинаковые действия, осуществленные в разные времена, результируются принципиально разнокачественно. Счастливая фортуна, т.обр., - гармония политического действия и окружающей эпохи. После замены республиканской администрации Флоренции тиранией Медичи М. был изгнан. М. испытал тюремное заключение, подвергался пыткам. Среди первых критиков М. были Кампанелла и Ж. Боден. В 1546 среди "отцов" Тридентского собора был распространен мемориал, в котором было сказано, что "Государь" написан рукой Сатаны". В 1559 все сочинения М. были включены в первый "Индекс запрещенных книг". М. писал: "Пусть судьба растопчет меня, я посмотрю, не станет ли ей стыдно". (Самой известной попыткой литературного опровержения М. было сочинение Фридриха Великого "Антимакиавелли", написанное в 1740; в нем отмечалось: "Я дерзаю ныне выступить на защиту человечества от чудовища, которое желает его уничтожить; вооружившись разумом и справедливостью, я осмеливаюсь бросить вызов

софистике и преступлению; и я излагаю свои размышления о "Государе" Макиавелли - главу за главой, - чтобы после принятия отравы незамедлительно могло бы быть найдено и противоядие".) В церкви Санта Кроче на могильном памятнике М. находится надпись: "Никакая эпитафия не выразит всего величия этого имени". Труды М. знаменовали начало нового этапа развития политической философии Запада: рефлексия над проблемами политики, по убеждению М., должна была перестать кореллироваться нормами богословия либо максимами нравственной философии. Произошел окончательный разрыв с мировоззрением св. Августина: все помыслы и все творчество М. увязывались с пафосом Града Человеческого, а не Града Божьего. Политика тем самым утвердила себя самое как самостоятельный объект исследования - как искусство создания и усиления государственной власти.

А.А. Грицанов

МАКЛЕС Сильвия - актриса (снималась у Ренуара). Жена Батая, позднее - Лакана.

МАК-ЛЮЭН (McLuhan) Херберт Маршалл (1911- 1980) - канадский философ и социолог, теоретик коммуникационных технологий, автор работ по истории философии и литературы, культурологии, психофизиологии. Профессор университета в Торонто (с 1952). Основные произведения: "Галактика Гутенберга" (1962), "Понимающая коммуникация" (1963), "Город как аудитория" (1977, в соавторстве). М.-Л. создана концептуальная модель исторической динамики общества, в центре которой лежит проблема типа и способа коммуникаций; смена коммуникационных технологий положена М.-Л. в основу социальной типологии и выступает критерием периодизации истории. Типологически может быть отнесен к методологической традиции технологического детерминизма, однако семантически философские идеи М.-Л. выходят далеко за рамки философии техники. Произведения М.-Л. характеризуются своеобразным метафорическим стилем, в рамках которого выстраивается своего рода аксиоматическая система "проб" (семантических срезов) проблемы, задающая одновременно всесторонне стереоскопическое и образно-ощутимое восприятие последней. Семантическим центром философской концепции общества выступает у М.-Л. способ и тип коммуникаций, который, с одной стороны, обеспечивает целостность и специфику социальной организации, а с другой - выступает механизмом ее понимания и культурной интерпретации. Определенный тип коммуникаций (коммуникационная технология) не просто задает, но создает социальный мир - "галактику", которая имеет свой ареал и, несмотря на возможность расширения или изменения конфигураций, наложения галактик друг на друга или взаимного прохождения сквозь, обладает тем не менее четко фиксированными границами. К "средствам общения" М.-Л. относит все культурные феномены, так или иначе могущие выполнять коммуникативные функции: язык (письмо и речь), печать, TV, компьютерные системы, а также дороги, транспорт, деньги, религию, науку и др. Формирование новых "средств общения", связи и информации инспирирует

радикально новый "сенсорный баланс" общества, задавая новые мироощущение и мироуяснение, новый стиль мышления, новый образ жизни и, в конечном итоге, новые формы социальной организации. М.-Л. понимает коммуникацию как экстериоризацию чувственной способности человека к восприятию, выделяя на основе этого критерия аудио- (или речевую) коммуникацию и видео- (или зрительную) коммуникацию, что, в свою очередь, ложится в основу дифференциации аудио- и видео-культур, т.е. "культур слуха" и "культур зрения". Такое разделение является семантически весьма сильным и значимым. По подсчетам современных психологов, избирательность зрения на несколько порядков превышает избирательность слуха. Каждый видит свое, звуковой же ряд - один на всех. Более того, именно звук обладает суггестивным потенциалом: для того чтобы ввести пациента в гипнотическое состояние, врач должен устранить бдительный контроль зрительного анализатора (например, утомить его с помощью блестящего шарика перед глазами). Мы слушаемся, если не имеем своей точки зрения. Как показано М.-Л., исторически первой является эпоха устной речи (аудио-культура), в связи с чем "сенсорный баланс племенного человека" характеризуется синкретизмом и включенностью во взаиморезонирующую речь членов общины, чему соответствует мифологический синкретизм сознания и растворенность индивида в родовом коллективе. Кроме того, "культура слуха" порождает стиль мышления, в выраженном виде демонстрирующий патерналистские установки массового сознания. (Уместно вспомнить, что Жанна д'Арк не только канонизирована католической церковью как покровительница Франции, - она считается также покровительницей радио и телеграфа: двигавшие Жанной патриотические чувства осознавались ею как внушение свыше, сакральная весть, переданная святыми "голосами". История мистики свидетельствует: видения нуждаются в истолковании, голоса же слушают и их слушаются. В Упанишадах откровение изначально обозначалось как "шрути" - букв. "услышанное", суфийский аналог - "шатх".) Именно общая зависимость от авторитета и выступает основой той сплоченности, которая отличает социальные группы в аудио-культуре. Формирование фонетического алфавита - как первый толчок - и изобретение наборного шрифта (И. Гутенберг, 15 в.) - как главный импульс - породили новый тип культуры - видео-культуру, "культуру зрения", которую М.-Л. называет "галактикой Гутенберга". Типографское тиражирование создает, по М.-Л., первый культурный образец стандарта как такового и образец стандартно воспроизводимого товара, задавая тем самым стандарт массового производства. Именно в изобретении печатного станка коренятся, по М.-Л., истоки и всеобщей грамотности и промышленной революции. Печать как "стандарт стандарта" выступает также и образцом стандартной (штатной) коммуникации, - "племенной человек" заменяется "типографским и индустриальным", племенной строй - индустриализмом. Кроме того, письменный текст, тиражируемый печатью, выступает в качестве основы рефлексии над языком (позволяет "увидеть язык"), что инспирирует формирование и дистанцирование наций. Все эти трансформации задают истории вектор, который М.-Л. обозначает как "эмплозию" - мощную интенцию к механической технологии и механистическому фрагментарному псевдо-единству видео-культуры, пришедшему на смену аудио-органичному единству. Печатное слово, сделавшее письменность основой массовых коммуникаций, предоставило индивиду такие права, как селекция информации (в то время как от звучащего голоса не уйти, читать можно то, что угодно), свободная ее интерпретация (своя точка зрения в противоположность послушанию), критицизм и возможность поступать с этой информацией по своему усмотрению - собственно, право на индивидуальность. Человек заплатил за это право утратой чувства общности (общины), - исходное единение с родом сменилось неутолимым желанием преодоления разобщенности, задав культурную традицию поиска путей этого

преодоления: от констатации Фроммом неадекватности традиционных средств (совместная принадлежность к экономической группе, общие знаки престижа, одновременно пережитые орги-астические состояния) до парадигмы "бытия-друг-с-другом" в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера. Однако основная семантическая ось истории ориентирована, согласно модели М.-Л., как вектор от "эксплозии" к "имплозии", т.е. к новому синтетизму на основе компьютерных средств коммуникации. Если аудио- и видео-культуры репрезентировали и объективировали в средствах массовой коммуникации - соответственно - слуховые и зрительные анализаторы, то компьютерная техника объективирует ("выводит наружу") саму нервную систему, экстраполированную на все человечество. Наступающая "электронная эпоха", по М.-Л., будет характеризоваться "тотальным объятием": mass-media на новой технологической основе возвращают человеку утраченную включенность в общность, только теперь эта общность приобретает всечеловеческий масштаб, ибо предоставленная компьютерной техникой возможность мгновенной передачи информации и мгновенного же на нее реагирования фактически упраздняет пространство и время ("имплозия" как мгновенное сжатие информационного и пространственно-временного континуумов), позволяя человеку не только осознать, но и прочувствовать свое единство с человечеством. Кроме того, компьютерные возможности позволяют "обойти язык", т.е. устранить барьер перевода, сняв тем самым национальные перегородки между людьми. Более того, сенсорная комплексность компьютерной коммуникации ликвидирует доминирование тотального критицизма и мозаичной избирательности визу-альности, возвращая мировоззрению утраченные синтетизм и образность, а сознанию - цельность. Общество как единое человечество ("раскрепощенный и беззаботный мир") характеризуется М.-Л. в качестве "глобальной деревни" в силу ощутимо реального для каждого ее представителя единения со всеми и с целым, непосредственности коммуникации, синтетизма восприятия и стиля мышления. На общем мажорном фоне картины "электронного общества" М.-Л. фиксирует и некоторые тревожащие штрихи - интенцию компьютерной коммуникации в рамках mass-media к доминированию формальных средств коммуникации над ее содержанием. Очевидно, что компьютерный синтетизм порождает как большие возможности, так и связанные с ним большие проблемы, артикулируемые как проблемы коммуникационного и информационного порядков. Компьютеризация общества заставляет по-новому взглянуть на многие функции и аспекты коммуникаций, высвечивая ранее не фиксируемые моменты. Так, анализ когнитивной психологией того обстоятельства, что индекс генерации новых идей научными конференциями, проведенными на базе компьютерной техники вне непосредственного пространственно-временного контакта между их участниками, близок к нулю, позволил установить, что наибольшим креативным потенциалом обладает не "штатное", а "кулуарное" научное общение. Что же касается проблем информационного плана, то наложение звучащего текста на видеоряд создает весьма сильное (сколь и нередко обманчивое) впечатление полной достоверности информации, в то время как голос как был, так и остается авторитарным, с прежним успехом используя свой суггестивный потенциал. Диктор, разумеется, не становится диктатором, но факт наличия изображения создает иллюзию "демократичности" восприятия информации, усиливая возможности для социального манипулирования.

М.А. Можейко

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола' (1638-1715) - французский философ, главный представитель окказионализма. Основные произведения: "О разыскании истины" (1675), "Христианские размышления" (1683), "Беседы о метафизике" (1688) и др. Отправным пунктом учения М. стала неспособность картезианского дуализма объяснить проблему взаимодействия души и тела. Многие понятия Декарта, такие как субстанциальный дуализм, интеллектуальная интуиция и др., связанные с окказионалистской проблемой, приобретают в трактовке М. христианско-августинианское звучание. Утверждая принципиальную невозможность взаимодействия души и тела в силу их абсолютного разграничения, М. считал, что эти две субстанции имеют принципиально различную природу и потому под так называемой телесной причиной, или причиной волевого акта, следует понимать не что иное, как лишь "повод" для истинно "действующей" причины, т.е. Бога, с помощью которого только и возможно такое взаимодействие. Таким образом, взаимосвязь тела и духа может быть, по М., объяснена как результат непрерывного непосредственного вмешательства божественной воли, понятого как чудо. В своей идеалистической интерпретации основных идей Декарта М. дошел до утверждения о невозможности естественного влияния не только тела на душу, но и тела на тело. В гносеологии М. различает четыре вида или пути познания объектов: познание бытия Бога через посредство самих вещей; познание материальных тел через идеи вещей; познание своей собственной души через так называемое внутреннее чувство и познание душ других людей и чистых духов через познание по аналогии. Согласно М., знания людей о своей душе и душах других людей, а также о Боге являются все же областью веры, а не разума, поэтому к ним не могут быть применены критерии ясности и отчетливости, как это возможно в знании о материальных вещах. В толковании идей М. был близок к Платону, считая, что, созерцая последние, человек видит их в Боге; не Бог существует в мире, а мир в Боге. "Все существует в Боге", "Бог есть место духов" - эти и подобные им высказывания М. были близки к спиритуализму, в то время как признание им "материальных творений" придавало его учению пантеистическую окраску ("Бог находится повсюду в мире"). М. оказал большое влияние на Беркли, который довел до логического завершения ряд идей М., направив их на отрицание материальности как таковой. В 18 в. идеи М. были подвергнуты резкой критике со стороны английских материалистов-сенсуалистов, особенно Локка, и французских просветителей.

Т.Г. Румянцева

МАМАРДАШВИЛИ Мераб (1930-1990) - грузинский и российский философ. Работал в редакциях журналов "Вопросы философии" и "Проблемы мира и социализма" (Прага), в Институте международного рабочего движения. В 1968- 1974 - заместитель главного редактора журнала "Вопросы философии". В 1974 был уволен по идеологическим причинам. С 1980 - научный сотрудник Института философии АН Грузии (Тбилиси). Философская и публично-просветительская деятельность М. сыграли важную роль в становлении независимой философской мысли в Советском Союзе. Большое духовное и образовательное значение имели курсы лекций по философии, прочитанные им в 1970-1980-х в различных вузах страны, а также многочисленные интервью и беседы с ним, записанные и опубликованные в годы перестройки. Сквозная тема философии М. - феномен сознания и его значение для становления человека, культуры, познания. Сознание М. рассматривал как космологическое явление, связанное с самими основаниями

бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности (онтология рассматривалась М. конструктивно - как предельная форма мыслимости и практикования, а не репрезентативно). Ранние работы М. связаны с деятельностью Московского логического кружка, который сложился в начале 1950-х на философском факультете МГУ. Кружок стремился исследовать мышление как исторически развивающееся органичное целое. Средством такого исследования должна была стать особая содержательно-генетическая логика, разработка которой предполагалась в кружке. Первоначально такая логика разрабатывалась на пути экспликации и описания метода и логики "Капитала" Маркса. В этой связи М. исследовал процессы анализа и синтеза "диалектического целого" (системы), взаимосвязь формы и содержания мышления, соотношение логического и исторического в исследовании систем и др. Проблемы, поставленные логическим кружком и этими исследованиями, получили своеобразное отражение в более поздней работе М. "Формы и содержание мышления" (1968), где на материале немецкой трансцендентально-критической философии М. по существу воспроизводятся фрагменты актуальных дискуссий 1950-х о путях построения содержательно-генетической логики и демонстрируется собственный подход к этим проблемам. Однако вскоре логический кружок вплотную столкнулся с проблемой онтологии мышления, т.е. с проблемой выбора предельных объяснительных категорий по отношению к феноменам мышления. Результатом осознания этого стала формулировка участниками кружка различных подходов и исследовательских программ. М. занял последовательную картезианскую позицию, положив в основание трактовки мышления представление о нем как состоянии сознания. Эта позиция во многом определила стиль и направление его последующих исследований, а категория сознания стала центральной в его философии. Построение позитивной теории сознания М. полагал невозможным, поскольку сознание как таковое в силу своей интенциональности не может быть схвачено в категориях "предмета" или "вещи". Возможным решением он считал разработку метатеории, направленной на наличные языковые и символические формы, посредством которых могут схватываться те или иные структуры сознания. Эту задачу можно обозначить как задачу экспликации и вычленения фундаментальных философских допущений относительно структуры сознания или задачу историко-философского метаописания сознания. Таким образом, историко-философское самоопределение становится другой отличительной чертой подхода М. Саму философию он полагал принципиально открытой культурной формой, в которой происходит экспериментирование с самими предельными формами и условиями мыслимости. Результатом этого эксперимиетирования, производимого с наличным языком и мыслительным материалом, является изобретение форм, открывающих новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. Реальное поле философии М. полагал единым как некоторый континуум философских актов, реализующих определенную мысленную неизбежность. Считал, что различия в философских системах возникают лишь на этапе языковой экспликации этих актов и их интерпретации. Таким образом, М. различал "реальную философию", которая едина, и "философии учений и систем", предметом которых является "реальная философия". Принципиальной чертой реальной философии как онтологической основы философии является предельная персоналистичность, экземплифицированность и индивидуальность. М. полагал, что только в точках индивидуации и экземплификации актов сознания как реальных философских актов происходит онтологическое "доопределение мира". За счет понятия реальной философии и принципа индивидуации осуществлял выход за рамки гносеологической трактовки сознания к онтологической постановке проблемы. Разработка метода истории философии как метатеории сознания осуществлялась

М. на различном материале. Так, работа "Формы и содержание мышления" посвящена критике гегелевской теории познания и гегелевского метода истории (оппозиция гегельянству являлась общей установкой участников логического кружка). Вместе с тем, кантовская априорная форма, гегелевская содержательная форма рассматриваются М. в ней как методологические структуры мышления, посредством которых разрешались реальные гносеологические проблемы классической философии. Эта книга особенно важна в плане понимания последующих работ философа, поскольку категория "формы" занимает в них фактически одно из центральных мест. В дальнейшем под "формой" вообще М. понимал некоторую генеративную структуру или "орган" мысли, познания, культуры. Имея некоторое обобщенное, но вместе с тем до конца аналитически не прослеживаемое содержание, "форма" всегда предполагает некоторую неопределенность, преодолеваемую только в экземплифицированных актах сознания. Доопределяемое в актах сознания конкретное содержание формы всегда исторично и в этом смысле случайно, однако сама форма не сводима к этим содержаниям, поскольку обладает по отношению к ним порождающей функцией. Форма, по М., - это порождающая конструкция мыслей, смыслов, переживаний, человеческих состояний вообще. Это своеобразная искусственная приставка к естественным способностям человека и "машина", производящая предельные человеческие состояния. В 1960-х М. обращается к анализу сознания в работах Маркса, в ходе которого он показывает, что политэкономическая теория Маркса имплицитно содержит неклассическую концепцию сознания. Марксовы абстракции "практики", "превращенной формы", "идеологии", "надстройки" существенно трансформировали классическое поле онтологии и эпистемологии. М. показывает, как с помощью этих абстракций и особого метода мышления Маркс вышел за рамки рефлексивной конструкции самосознания, заданной Декартом и немецкими классиками. Особенно глубокую разработку у М. получает категория "превращенной формы". Эта категория указывает на те свойства и структуры сознания, которые не поддаются развертке на уровне актов рефлексии. Спецификой превращенной формы является действительно (а не в сознании наблюдателя) существующее извращение содержания или такая его переработка, при которой оно становится неузнаваемым прямо. В своих лекциях по античной философии, лекциях о Декарте ("Картезианские размышления") и Канте ("Кантианские вариации") М. анализирует аппарат философской мысли как язык "реальной философии", за которым стоят определенные феномены сознания и структуры мышления. С одной стороны, это всегда экземплифицированные акты сознания тех или иных мыслителей и философов, а с другой - акты, в которых выкристаллизовывались порождающие структуры европейского мышления. Теория припоминания Платона и его абстракция рациональной структуры вещи ("идея"), принцип cogito и теория непрерывного творения Декарта, априорные формы и принцип интеллигибельности Канта, Марксова концепция превращенных форм сознания и понятие "практики" - эти философские парадигмы, с точки зрения М., являясь определенной трактовкой феномена сознания, в значительной степени конституировали онтологическое поле философии и европейский тип рациональности. Отличия классического и неклассического типов рациональности становятся темой специальной работы философа. Область философских интересов М. не ограничивалась историей философии. Возможности исследования феномена сознания обсуждались им в рамках гносеологии, социальной философии, методологии психологии, на материале психоанализа и, наконец, на материале искусства. В лекциях о Прусте и его романе "В поисках утраченного времени" М. анализирует художественное произведение как "производящее произведение", в котором смыслы не предзаданы в авторском замысле, а устанавливаются по ходу создания самого произведения.

Сама форма романа выступает здесь своеобразной "машиной", или "органом", сознания, позволяющей человеку отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания. Исходную бытийную структуру сознания М. полагал символичной. Символ, в отличие от знака, не предполагает непосредственного референта, он указывает на бытийную структуру, а не на предметное содержание сознания. Символы - это своего рода "органы", или "орудия", сознания, структуры, изменяющие режимы сознательной жизни, то, с помощью чего организуются предельно когерированные состояния (например, символ смерти). Другим выделенным им принципом организации сознания является его иерархичность или полиструктурность. Сознание не гомогенно, его невозможно редуцировать к какой-то одной структуре. Различные структуры сознания накладываются друг на друга, переозначивают себя в семиотических процессах, а кроме того, еще и экранируются, т.е. проецируют себя на другие структуры как на экраны. Именно свойство экранирования создает иллюзию рефлексивной объективации сознания, когда вся сложная иерархическая структура сознания, включающая бытийно-символический уровень, процессы семиотизации и др., сводится к предметному содержанию. Вторичные структуры сознания, упаковывающие исходные структуры и несущие их в неузнаваемом, превращенном виде, становятся доступными для производства, технологизации, тиражирования, массовизации и т.д. Вместе с тем, ставшее массовым производство сознания создает опасность его фрагментаризации, разрыва с генеративными структурами. Ответственность интеллектуала, философа и ученого сегодня состоит в "обязательности формы", т.е. в постоянном усилии по выполнению полных и целостных актов мысли, воспроизводящих интеллигибельную форму мышления в целях воспроизводства и сохранения ее в культуре. Другой опасностью, которую обсуждал М. в последние годы, является антропологическая катастрофа, порождаемая разрушением интеллигибельных форм цивилизации, культуры, языка, онтологических структур сознания. М. рассматривал человека как некоторую возможность или потенциальность самоосуществления. Становление и самоосуществление человека в таком смысле невозможно вне интеллигибельного пространства, допускающего самореализацию, и вместе с тем, вне усилия самого человека по восстановлению достоверности сознания и усилия мысли на собственных основаниях. Ситуация антропологической катастрофы была описана М. с помощью принципа "трех К". Первые два "К": Картезий (установление достоверности знания и соразмерности человека миру в актах "Я есть", "Я могу"), Кант (принцип формальной интеллигибельности) задают онтологическую основу рациональности, а третье "К" (Кафка) - неописуемую ситуацию абсурда, когда при всех тех же знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов не выполняется все то, что задается первыми двумя принципами. Третье "К" порождает "зомби-ситуации", вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от Homo sapiens, т.е. от знающего добро и зло, является "человек странный", "человек неописуемый". Проблема человеческого бытия, с точки зрения К-принципа, состоит в том, что ситуации, поддающиеся осмысленной оценке и решению (например, в терминах этики), не даны изначально, создание и воспроизводство таких ситуаций каждый раз требует человеческих усилий по осуществлению "актов мировой вместимости", относящихся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому cogito ergo sum. Как философские идеи, так и политические взгляды М. (если народ пойдет за Гамсахурдия, я пойду против народа) не утратили своей остроты в современной культуре, - не случайно открытие в 2001 в Тбилиси памятника М. (работа Э.Неизвестного) вызвало идеологически окрашенные уличные столкновения. (См. также Сверх-Я.)

А.Ю. Бабайцев

МАНН (Mann) Томас (1875-1955) - немецкий писатель, работавший в жанре философского романа. За "Волшебную гору" М. в 1929 была присуждена Нобелевская премия. В 1933 М. был вынужден эмигрировать из Германии в Швейцарию, а в 1938 - в США. Основные произведения: "Будденброки" (т. 1- 2, 1901), "Тристан" (1903), "Волшебная гора" (1924), "Марио и волшебник" (1930), "Иосиф и его братья" (1933-1943), "Лотта в Веймаре" (1939), "Доктор Фаустус" (1947) и др. Вместе с Гессе М. является крупнейшим представителем немецкого философского романа, в котором тесно переплетается литература с философией. [Единственное отличие философии, как литературного жанра, от такого романа состоит в форме изображения "истории идеи". Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинены форме выражения абстрактной мысли, то в немецком философском романе раскрытие идеи отображается человеческим характером, его судьбой, его конкретными экзистенциальными переживаниями и размышлениями. Первой переходной ступенью между чистой литературой и чистой философией можно назвать произведения Ницше. Он первым стал рассматривать идею как своеобразную коммуникативную ситуацию, например, в "Так говорил Заратустра" идеи ("старые ценности", "новые ценности", "вечное возвращение", "сверхчеловек", "последний человек" и т.д.) - это конкретные встречи, диалог с вещами и людьми Заратустры. В соответствии уже только с этим, основоположником жанра немецкого философского романа, его провозвестником можно смело считать Ницше.] Именно поэтому М. и Гессе непосредственно обращаются к творческому наследию этого философа, хотя идейное наследие, имплицитно отразившееся у М., скорее принадлежит Канту, а у Гессе - Гегелю. Как же оказалось возможным такое совпадение мыслительного содержания литературы и философии? В свое время Гейне писал о том, что в Германии "философия стала национальным делом", при этом произошло совмещение теологического и философского знания: "со времен Лютера перестали различать истину теологическую и философскую". На выходе этого процесса, некогда заложенного протестантским движением, немецкая культура стала на удивление симметричной: одни феномены культуры могли быть с легкостью переведены на язык других феноменов. Представителем же, атомом этой культуры явился "немецкий человек", или, по словам того же Гейне, "абсолютный человек, в котором нераздельны дух и материя". Итак, своеобразие немецкого философского романа обусловлено уже самой возможностью перевода философии на язык литературы, которую предоставила постлютеровская культура. Принципиально общее мыслительное содержание с содержанием философии, такая же, по содержанию, экспликация и такое же разворачивание идей - это и есть узкий критерий выделения жанра чисто немецкого философского романа. Правомерность данного определения жанра можно подтвердить на примере интерпретации "Доктора Фаустуса" - центрального произведения М. В качестве поворотных моментов сюжета данного произведения автор использует, как прототип, действительно имевшие место события из биографии Ницше, даже выбор автором для главного героя, Адриана Леверкюна, призвания музыканта, а также связываемый М. с этим трагический конец героя, детерминированный философскими идеями Ницше. Под воздействием этих идей складывается общий характер произведения. Следуя утверждению Ницше, Манн соглашается с тем, что

трагическая судьба есть оплотнившаяся в мифе музыка. "Способность музыки рождать миф... это как раз миф трагический, миф, говорящий языком аллегории о дионисийском познании, т.е. о таком познании эстетического закона, которое, уничтожая конкретных индивидов, растворяет нас в единой природе". Отсюда трагический конец Леверкюна, с учетом процитированной выше идеи, изначально закладывается в самом факте его призвания. Поэтапное раскрытие в нем музыкального таланта должно было сопровождаться становлением трагического мифа. Трагический характер мифа определяется тем, что в его истории фиксируется изоморфным образом замена старой "аполлоновской меры" (старого эстетического закона) на новую, - в итоге изображается "распад естества". Данная идея "самораспада естества", его самоизменения, идея перехода от одной "аполлоновской меры" через "дионисийское начало" к другой у позднего Ницше получила название "вечное возвращение". Итак, общее философско-эстетическое положение о единстве музыки, мифа и трагедии, почерпнутое из идей молодого Ницше, явилось основным мировоззренческим принципом "Доктора Фаустуса". Однако своеобразие немецкого философского романа заключается как раз в поверхностном значении произвольно выбранного общего положения, им детерминируется скорее литературная форма. Идеи Ницше - только внешний контекст произведения, повлиявший исключительно на формальный характер сюжетной линии. Развитие основного ментального содержания образа главного героя увязывается Манном с тезисом, что "музыка" и "богословие" (в немецкой культуре богословием называлась философия, а философией - богословие), являются "родственными сферами". Этот тезис коррелирует с признанием ранним Ницше "таинственного единства немецкой музыки и немецкой философии". Музыкальное "образование" Леверкюна сопровождалось "образованием" философским, начала которого были посеяны еще его отцом. Прямая же связь леверкюновской музыки (ее реальный прототип - музыка Шенберга) и его теологических убеждений, его особой моральной позиции обнаруживается в университете, когда Леверкюн с особым интересом слушает лекции приват-доцента Шлепфуса. "Богословие этого мэтра больше напоминало "демонологию"... Он, если можно так выразиться, диалектически включал кощунственное отрицание в самое понятие божественного, преисподнюю - в эмпиреи, и признавал нечестивость неотъемлемым спутником святости, а святость - предметом неустанного сатанинского искушения, почти непреодолимым призывом к осквернению святыни". На этом этапе Леверкюн воплощает в себе идеал чистого разума (см. Трансцендентальный субъект), лекции Шлепфуса - пока только пример интеллектуальной игры; такая же игра - изучение, под руководством Кречмара, бетховенской композиции. Однако любое чистое сверхчеловеческое знание напоминает мудрость змеи-искусительницы, мудрость "маленькой приват-доцентки, за 6 тысяч лет до рождения Гегеля излагавшей всю гегелеву философию" (Гейне). В чем же заключается получившее впоследствии свое развитие особое теологическое убеждение Леверкюна? Для ответа на вопрос необходимо вспомнить одно противоречие этической системы Канта, вспомнить понятие радикального зла. Моральный закон выводится не из какого-либо предмета воли, а - в соответствии с кантовским требованием автономии морали - из самой "воли", т.е. из чистого сверхчеловеческого разума. По причине нравственной самотождественности идеального субъекта, все моральное поведение сводится исключительно к императиву, согласно которому необходимо поступать из максимы своей чистой воли так, чтобы она мыслилась для себя вечным законом. Ницше развивает мысль Канта следующим образом. - Всяческое долженствование, прививаемое от чего-то внешнего по отношению к воле, иначе говоря, как бы наследуемое от "Духа Тяжести", запечатлевает себя в тяжелых словах "добро" и "зло" и, отныне, должно

быть заменено на положительное "хотение" идеального субъекта, который только и обладает действительным знанием (волением) добра и зла. Свобода "сверхчеловека" продуцирует из себя любую мораль и тем самым делает (благодаря императиву) из субъективного поступок необходимый. Данная свобода заключается в любви к самому себе, но эта любовь открывается перед миром лишь в качестве голого разума чистого субъекта, который принуждает быть "мыслимым всему сущему". Итак, тотальное доверие чистому разуму, чистой интеллектуальной игре таит в себе семя радикального зла, на что обратил внимание Кант. Ведь добродетель (следование императивам чистого разума) практически никогда не совпадает со счастьем. Между ощущением счастья и состоянием внутреннего бытия, достойным того, чтобы его испытать, зияет тьма, вдыхающая в мир всякое зло, поэтому выполнение требований долга всегда соприкасается с прямой зависимостью от природного стремления к счастью (от неморального мотива). Так изначальное отчуждение заслуженного воздаяния от морального поведения обращает автономию морали в автономию зла. Отсюда любое знание (от рождения несчастное) произрастает лишь в союзе со злой совестью (нежеланием быть счастливым): по словам Ницше, "для лучшего в Сверхчеловеке необходимо самое злое", ибо только "последние люди" могут лепетать о том, что они "открыли счастье". Леверкюн впервые "напустил" на себя радикальное зло, посетив публичный дом, куда его завел рассыльный, "здорово похожий на Шлепфуса". Этап интеллектуальных игр только подготовил Адриана, очистив его от всего человеческого. "Высокомерие духа болезненно столкнулось с бездушным инстинктом. Адриан не мог не вернуться туда, куда звал его обманщик". Другими словами, идеальный субъект (Цейтблом, автор повествования, называет Леверкюна чуть ли не святым) сталкивается с животным желанием быть счастливым, впервые он сталкивается с неморальным мотивом, чтобы навсегда затем оттолкнуть его от себя. Но теперь, идя на поводу этого мотива, он разыскивает "Эсмеральду" и, отклоняя ее же предостережения, заболевает венерическим менингитом. Так Леверкюн получает "хмельную инъекцию", нарушая субординацию между моральными и неморальными мотивами, радикальное зло ("союз с дьяволом") полностью овладевает душой и телом Адриана. По определению Канта, если субъект принимает неморальные мотивы ("мотивы чувственности") в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола (позитивного хотения чистой воли), не обращая внимания на моральный закон, существующей в нем, то он будет радикально злым. Нарушение субординации мотивов, при котором неморальный мотив делается условием мотива морального и выражает состояние такого радикального зла. Отныне у Леверкюна переворачиваются все ценности, "целомудрие теперь идет не от этики чистоты, а от патетики скверны". - "Тот, кому от природы дано якшаться с искусителем, всегда не в ладу с людскими чувствами, его всегда подмывает смеяться, когда другие плачут, и плакать, когда они смеются". Дьявол запретил Леверкюну то, что не является ни моральным, ни неморальным мотивом. Благодаря этому чувству Адриан мог бы из ледяного чистого субъекта вновь стать человеком, в этом случае радикальное зло должно было бы его оставить. Итак, по М., радикальное зло пребывает там, где действует идеальный субъект. Осознание этого тезиса и явилось теологическим убеждением Леверкюна. Именно этот тезис оказался ключевым для понимания феномена леверкюновской музыки, ее "квазицерковный", "культовый" характер - специфическое отражение извращенной субординации радикально злой воли. Музыкальные произведения "Чудеса Вселенной", "Apocalypsis cum figurus", "Плач доктора Фаустуса" - все это яркие свидетельства "союза с дьяволом". Например, в "Апокалипсисе" диссонанс выражает все высшее, благочестивое, духовное, тогда как гармоническое - мир ада, толкуемый как мир банальности и общепринятости (такое же толкование добра и

зла как "тяжелых слов" у Ницше). Музыка Леверкюна соединяет "кровавое варварство" с "бескровной интеллектуальностью", т.е. постоянно вводит в горизонт чистого субъекта неправильно субординированные неморальные мотивы. Жизнь Леверкюна М., устами Цейтблома, называет "обобщением отечественного национального опыта". Любопытно, что дьявол говорит о себе как о "природном немце" с характером космополита. Только немцы обладают божественно глубоким содержанием и дьявольски точной формой одновременно. "У европейцев есть форма, у русских - содержание, а у немцев - и то, и другое", - говорит один из героев произведения. Особый параллелизм судьбы Германии в период Второй мировой войны и творческой жизни Леверкюна не случаен. ("Фаустовская воля к власти", т.е. радикальное зло немецкой культуры, - это, по Шпенглеру, страшная "воля к мировому господству в военном, хозяйственном и интеллектуальном смысле".) Идея "немецкой Европы", проистекающая из лекверкюнова "одиночества", сверхчеловеческого интеллектуализма немецкого духа, есть особым образом трактуемый "космополитизм", а именно - желание слиться с Европой через ее подчинение - это как раз тот "космополитизм", который приписывает себе с долей иронии дьявол и который относится к Леверкюну. Трагический конец Адриана следует интерпретировать, исходя из параллели, - с точки зрения поражения Германии в войне. "Все, что жило на немецкой земле, отныне вызывает дрожь отвращения, служит примером беспросветного зла". Рациональное утверждение, что власть должна принадлежать "целому" или, другими словами, что противоположностью буржуазной культуре и ее сменой является коллектив, не способно приносить плоды, т.к. в одночасье рожденный радикально злой идеальный субъект обречен на исчезновение. В "Докторе Фаустусе", кстати, идею о высшей миссии "коллектива" с явно национал-социалистическим смыслом поддерживают, помимо Леверкюна, также Фоглер, Унруэ, Хольцшуэр, Брейзахер и др. - "люди науки, ученые, профессора". Итак, фаустовская тема как тема радикального зла представляет собой основную идею, которую эксплицирует и разворачивает М. в "Докторе Фаустусе". Вся постлютеровская немецкая культура - это монолит трансцендентальной сверхфилософии и трансцендентальной сверхкультуры, необозримое сооружение которого открывается в фаустовской теме М.

А.Н. Шуман

МАНХЕЙМ (Mannheim) Карл (1893-1947) - немецкий социолог и философ. Учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. В 1919 эмигрировал из Венгрии в Германию. С 1925 - приват-доцент философии в Гейдельбергском университете. С 1929 - профессор социологии и национальной экономики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 эмигрировал в Великобританию, профессор Лондонской экономической школы. С 1941 - в Институте образования при Лондонском университете, в котором в 1945 стал профессором педагогики. Незадолго до смерти возглавил один из отделов ЮНЕСКО. Инициатор и редактор "Международной библиотеки по социологии и социальной реконструкции". Основные работы: "Историцизм" (1924); "Проблема социологии знания" (1925); "Идеология и утопия. Введение в социологию знания" (1929); "Человек и общество в эпоху преобразования" (1935); "Диагноз нашего времени" (1943); "Свобода, власть и демократическое планирование" (1950); "Система социологии" (1959); "Эссе о социологии и культуре" (1956) и др. Ориентируясь на создание синтетической концепции знания, М. был знатоком современных ему философских и

социологических идей, многие из которых органически использовал в своем творчестве (прежде всего это относится к неокантианству, феноменологии и марксизму). Отмечается непосредственное влияние на М. со стороны Лукача, Э. Ласка, Риккерта, Гуссерля, М. Вебера, Шелера. Резкое неприятие у М. встретили натуралистическая установка и методологические принципы позитивизма, а критическому разбору у него подверглись практически все эпистемологические концепции и ориентации общественно-политической мысли (либерализм, консерватизм, социализм, фашизм, коммунизм). Специально занимался анализом религиозного (христианского в целом, анабаптистского - в особенности) сознания. В целом творчество М. носит достаточно цельный характер, но отмечено изменением (существенным) акцентов, которое произошло в эмигрантский период его жизни. С проблем собственно социологии знания его внимание перемещается на диагностику европейской социокультурной ситуации. Кроме того, в этот период М. активно занимался проблемами культуры и образования. Концепция М. может быть определена как культурологическая методология с предельно широкой сферой возможных аппликаций. Культурно-исторические эпохи отличаются, согласно М., кроме прочего, наличием жизненных доминант, определяющих общий их стиль и господствующие в них "стили мышления" ("мыслительные позиции"). В этом отношении современная эпоха, по М., - эпоха кризисная. По отношению к ней можно говорить об исчезновении единого интеллектуального мира с фиксированными и доминирующими ценностями и нормами. Более того, за рационально организованным мышлением обнаружилась его подоснова - "коллективное бессознательное". Обнаружилась несостоятельность одной из основных абстракций европейской культуры - наличие внеисторического субъекта познания, мыслящего "с точки зрения вечности", т.е. внешнего беспристрастного и объективного наблюдателя, выносящего окончательные истинные оценки. Мир, по М., - это мир разных частных интересов, разных типов и стилей мышления, требующих своего выражения в системах взглядов и претендующих на статус "единственно верных". Знание оказывается контекстуально и социально, а в конечном итоге - культурно обусловленным. История мысли у М. - это история столкновения классовых, групповых и иных миросозерцаний, стремящихся себя рационально оформить. Следовательно, необходимо различать различные когнитивные системы по механизмам их социального обусловливания. Если за естествознанием и математикой еще можно признать статус объективного знания, то знание социогуманитарное, по М., не может быть адекватно проанализировано без учета его социальной детерминации. В общекультурной же рамке обнаруживается обусловленность любого знания: его параметры зависят от занятой в социокультурном пространстве позиции, заданного видения ("перспективы"). Анализ возможных "перспектив" и их соотношения между собой - задача социологии знания. Однако научное знание, по мысли М., - не единственное духовное образование, продуцируемое в обществе. Следует выделять особые системы взглядов, которые обозначаются терминами "идеология" и "утопия" (по сути - негативный вариант той же идеологии). Изначальный критерий их выделения - непризнание тех или иных систем взглядов в качестве беспристрастных, оценка их как ангажированных и противопоставление им иной системы идей. Они не являются "диагнозами" ситуации, а, согласно М., "запускают" определенные системы деятельности. Идеология выражает такое состояние сознания, когда правящие группы в своем мышлении могут быть настолько сильно привязаны посредством интересов к определенной ситуации, что они просто не способны видеть те факты, которые могли бы подорвать их господство. Утопия же фиксирует то, что "определенные угнетенные группы столь сильно заинтересованы в разрушении и трансформации данных условий общества, что они помимо своей воли видят только те элементы в

ситуации, которые имеют тенденцию отрицать ее". Любая идеология есть апология, она ориентирована на сохранение сложившегося статус-кво. Именно в этом ей противостоит утопия, ориентированная на будущее, на занятие доминантной позиции в обществе той группой, интересы которой в ней (утопии) представлены. Приход такой группы во власть превращает утопию в идеологию. М. различает два типа идеологий. Партикулярные идеологии отражают интересы отдельных человеческих сообществ с их специфическими интересами. Они представляют собой сознательные или несознаваемые фальсификации действительности, основанные на селекции нужных информационных фрагментов. Адекватное их понимание требует знания психологических механизмов коллективных действий и представлений. Тотальные идеологии предзадаются сложившейся социальной системой, естественно складывающейся расстановкой социальных сил и удерживаются общей рамкой культуры. Они синтезируют и представляют целостное видение перспектив и обеспечиваются соответствующим понятийным аппаратом, способами мышления (аналитическими или мифологическими), моделями (схемами) мышления, требованиями к степени конкретизации видения (универсализм или эмпиризм), онтологическим обоснованием (возможные способы существования и структурирования). В этом отношении они - предмет социологии знания. Конечная задача последней - через критическую работу по обнаружению различных идеологических искажений знания - реализовать позитивную задачу. Суть последней - удержав многообразие равноправных и правомерных перспектив (их "реляционность") - осуществить когнитивный синтез. Реализовать его (и то лишь потенциально) способна единственная, не вплетенная жестко в сеть социальных интересов и ресурсно (информационно) обеспеченная для решения подобной задачи, социальная группа - интеллигенция ("социально свободно парящие интеллектуалы"). Синтез предполагает и наличие реальных механизмов в обществе, позволяющих находить балланс интересов. Однако кризис системы традиционных западных демократических ценностей при отсутствии общекультурной доминанты разрушил, по М., этот складывавшийся баланс. Противостоять полной ценностной дезинтеграции (анархии) и в то же время не впасть в другую крайность - обеспечения интеграции ценностей через тотальную регламентацию (диктатуру) - в современном обществе можно, согласно М., лишь на основе внедрения социальных технологий, направленных на поддержание "достаточного уровня" рефлексии (критического сознания) и предполагающих целенаправленность организационных усилий для реализации этой цели.

В.Л. Абушенко

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА - направление в русле неокантианства, предпринявшее попытку трансцендентально-логической интерпретации учения Канта. Свое название получила от имени города, в университете которого начал свою деятельность основатель школы - Коген, сплотивший вокруг себя группу последователей и единомышленников (Наторп, Кассирер и др.). Как и Кант, представители М.Ш. стремятся объяснить возможность научного знания (математического естествознания, главным образом) и обосновать его общезначимость. При этом их не устраивает широко распространенная в то время благодаря Ф. Ланге психо-физиологическая интерпретация кантовского трансцендентального субъекта, исходящая из его специфической структурной организации, тождественность которой якобы и обусловливает общезначимость

научной картины мира. М.Ш. делает решающий акцент на само научное знание, существующее в форме математического естествознания, а в качестве решающей задачи философии провозглашает поиск логических оснований и предпосылок этого знания. Путь решения данной задачи идет, т.обр., от самого факта научного знания к его объективно-логическим предпосылкам. Аналогичная тенденция имела место уже в теоретической философии (трансцендентальной логике) Канта. Суть ее выражал сам трансцендентальный метод Канта. От факта научного знания он шел к выявлению его логических условий и предпосылок, в роли которых у него выступали априорные, присущие самой мысли логические основания, осуществлявшие синтез всего многообразия ощущений. В результате этого синтеза и получалась т.наз. картина природы как единственно возможная, т.е. построенная математическим естествознанием. Поэтому в качестве своей задачи Кант и ставил осуществление трансцендентальной дедукции этих априорно-логических форм - чистых понятий или категорий, которая доказывала бы, что они являются необходимым и достаточным логическим условием математического естествознания и природы вообще. Считая трансцендентальный метод наиболее сильной стороной ортодоксального кантианства, марбуржцы в то же время осознают, что не все части данного учения являются чистым выражением этого метода (имеются в виду субъективный характер кантовского трансцендентализма, когда предпосылки научного знания оказываются тесно связанными с организацией сознания познающего субъекта, а также метафизический принцип о реально-объективном существовании "вещей в себе"). Представители М.Ш. стремятся поэтому очистить трансцендентальный метод Канта от психологического и метафизического моментов и утвердить его в чисто логической форме. С этой целью они требовали, подобно Канту, для всякого философского положения какого-нибудь "трансцендентального" обоснования или оправдания. Это означает, что ничто не может быть принято просто как нечто данное, а должно быть сведено к имеющимся налицо исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии и т.д., т.е. культуры и всей ее творческой работы, в процессе которой человек строит себя и объективирует свою сущность. Более того, трансцендентальное обоснование предполагает, что такое объективирование не есть процесс произвольный; основой всякой работы объективирования является закон логоса, разума, ratio. Если установлены факты науки нравственности и т.п., то рядом с ними "должно быть доказано само основание их "возможности", и вместе с тем это должно быть "правовое основание" (Наторп). Необходимо, т.о., показать и сформулировать в чистом виде законосообразное основание, единство логоса во всякой творческой работе культуры, что в конечном счете означает сведение всех этих фактов к последней единой основе и источнику всякого познания, в роли которого у марбуржцев выступает само мышление. Методом философии, с этой точки зрения, становится творческая работа созидания культуры и вместе с тем познание этой работы в ее чистом законном основании и обоснование ее в этом познании. В деле оправдания научного знания марбуржцы идут даже дальше своего учителя, так как стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры, включающей в себя, по их мнению, и познание природы, и морально-эстетические, и религиозные принципы. Другое дело, что все эти области культуры они жестко связывают с определенными науками, поэтому и сами логические основания культуры оказываются в конечном счете сведены опять-таки к основаниям науки. Таким образом, философия становится логикой всего культурного творчества человечества, логикой, которая, по словам Наторпа, "должна установить единство человеческих познаний через выяснение того общего последнего фундамента, на который все они опираются". В самой же этой логике доминирующее влияние приобретает "логика чистого познания", исследующая основания истинной

объективированной науки, ее логическую структуру. Проблема поиска логической структуры науки оказывается тесно связанной у марбуржцев с обоснованием единого источника познания. Предполагается, что как бы ни отличались друг от друга научные дисциплины, их логическая структура, в принципе, должна быть тождественной, что, по Когену, является выражением систематического единства науки. Цель философии конкретизируется теперь следующим образом - установить и обосновать внутреннее систематическое единство знания через построение так называемой логики чистого познания, предметом которой (как собственно и философии в целом) становится вся система существенных закономерностей познания или чистое познание, осуществляемое трансцендентальным субъектом. Оно ограничивается исключительно сферой самого мышления, которое провозглашается началом всякого познания, а потому ничто не может и не должно попасть в него извне. Так, принцип внутреннего систематического единства задал тон всей последующей исследовательской работе М.Ш., обусловливая трансформацию ортодоксальной кантовской трактовки "вещи в себе", данности, ощущения, а также всю последующую реконструкцию процесса "построения предмета чистой мыслью", являющую собой яркий образец т.н. беспредпосылочной гносеологической философии. Кантовская вещь в себе теряет свою метафизическую основу, и хотя два неразрывно связанные между собой ее признака - объективность и полная независимость от сферы субъективного бытия - и здесь остаются неизменными, они ассоциируются у марбуржцев с искомым, вечным идеалом философии и науки - знанием, которое целиком складывается из определений самого объекта и не заключает в себе никаких посторонних субъективных элементов. В этом смысле "вещь в себе" превращается в объективную сторону регулятивной идеи разума, идею завершенной системы науки, что явно лежит за пределами эмпирического познания как трансцендентная цель, которая, хотя и направляет процесс познания, никогда не входит в его состав, оставаясь всегда заданным, пограничным понятием, с каждым шагом познания отодвигающимся вдаль, а потому его (познания) недостижимым идеалом. Так как чистое познание, по марбуржцам, может иметь дело только с тем, что оно само же и производит, то его предмет может быть только продуктом деятельности самого мышления. В этом смысле предмет познания трактуется в качестве своеобразной цели, результата познания, который, в принципе, не может быть данным. Он задан в качестве своеобразной проблемы, задачи, выдвигаемой опять же самим мышлением. Сутью процесса познания становится, т.о., решение этой задачи, где неизвестное - X, проблема - служит лишь импульсом для развертывания мышления, но не представляет собой никакого содержания. Так, параллельно с решением проблем "вещи в себе" и данности осуществляется своеобразная трансформация кантовского понятия ощущения, которое из основы познания превращается в форму самой же чистой мысли в виде неопределенного стремления, знака вопроса, проблемы, которая ставится и разрешается все тем же мышлением. Войдя, таким образом, в чистое познание в качестве вопроса, оно перестает быть противопоставленным мышлению фактором; более того, ощущение превращается в мышление, благодаря чему марбуржцы сохраняют единство происхождения знания и снимают противоречие двух уровней познания. Так процесс познания превращается в их философии в автономный, совершенно самостоятельный и бесконечно саморазвивающийся процесс построения предмета чистой мыслью. Чистая мысль с ее априорными принципами становится единственным источником познания, его первоначалом, причем и по форме, и по содержанию, так как она не только ничего не черпает извне, но и сама задает свой предмет познания. Мысль сама создает свой материал, а не обрабатывает материал, данный чувствами извне... все имеет свое начало и конец в мысли. Остается, таким образом, чистое

мышление, которое в процессе познания конструирует свой предмет; знание и предмет познания становятся здесь тождественны. Сущность мышления состоит в построении предмета; это, по словам Когена, мышление, конструирующее предметы и само протекающее в форме предметов. Отрицая традиционное представление о данности, М.Ш. считает главным принципом деятельности чистого мышления не аналитическую переработку заранее данного вещного содержания, а связь, взаимное проникновение логических актов объединения и расчленения, синтеза и анализа, непрерывность переходов от одного акта к другому, в процессе чего и создается единство предмета и многообразие его определений. Эта т.н. связь-синтез представляет собой как бы начало, лежащее в основе мышления. По словам Наторпа, Коген "выковал" для него специальное понятие - Ursprung - нечто вроде первоначала древних философов (только в гносеологическом смысле). Универсальную модель такого "первоначала" марбуржцы усматривают в заимствованном из математики понятии бесконечно малой величины, в которой им видится своеобразное единство логической единицы мышления и элементарного "атома" бытия. Именно в этой точке соприкосновения мышления и бытия, не имеющей пока никакой определенности, и начинает формироваться мысленный объект как предмет познания, который постепенно определяется в серии актов категориального синтеза, протекающего по априорным законам мышления. Построенный таким образом предмет познания всегда остается незавершенным, ибо каждый синтез открывает бесконечные возможности для всех последующих, а сам процесс познания предмета выглядит как бесконечный процесс становления этого предмета. Речь здесь, разумеется, идет о не о созидании мышлением реального предмета объективной действительности, существующего вне и независимо от сознания (на манер гегельянства), а о конструировании человеческим мышлением науки в лице математического естествознания, бытия, как предмета этой науки, ее действительности и т.п. А эту действительность во многом созидает именно само научное мышление, которое всегда знает действительность науки такой, какой оно же ее и создало. Только в этом чисто гносеологическом смысле и следует трактовать сакраментальную фразу Когена о том, что подлинная действительность содержится лишь в науке, "напечатанных книгах". Это означает, что наука (соответствующая ей картина действительности) создается чистым мышлением. Что же касается объективного, реального мира и т.п., то логику все это вообще не должно волновать, ибо она, по марбуржцам, имеет дело лишь с познанием, осуществляемым в науке, с духом научности и т.д. Процесс построения предмета чистой мыслью - это, таким образом, построение мира, природы, как они построены наукой. Создав модель беспредпосылочной гносеологии, опирающейся исключительно на логически необходимые положения самого объективного знания, вне его связи с предметами объективного мира и социокультурной деятельностью людей, марбуржцы сумели выявить целый ряд существенных закономерностей функционирования научного знания, объяснить его систематичную связанность, целостность и т.д., оказав тем самым влияние на дальнейшее развитие науки и философии, хотя такая ориентация философии только на факт науки оказалась явно недостаточной для обоснования истинности научного знания, так как при решении этой проблемы была акцентирована гл. о. чисто формальная сторона дела, что привело к полному забвению содержательного момента. Работы основных представителей М.Ш. показывают их явную неудовлетворенность достигнутыми результатами, свидетельством чему служат более поздние попытки как Когена, так и Наторпа отыскать некий безусловный принцип оправдания науки. Эти поиски переносят философов из области теоретической философии и гносеологии сначала в область морали с ее регулятивной идеей блага, а затем и к запредельному опыту - сфере

надприродного, метафизического абсолюта.

Т.Г. Румянцева

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (лат. margo - край, граница) - понятие, традиционно используемое в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной общности, накладывающего при этом определенный отпечаток на ее психику и образ жизни. Категория М. была введена американским социологом Р.Парком с целью выявления социально-психологических последствий неадаптации мигрантов к условиям городской среды. В ситуации М. оказываются так называемые "культурные гибриды", балансирующие между доминирующей в обществе группой, полностью никогда их не принимающей, и группой, из которой они выделились. Философское понятие М. характеризует специфичность различных культурных феноменов, часто асоциальных или антисоциальных, развивающихся вне доминирующих в ту или иную эпоху правил рациональности, не вписывающихся в современную им господствующую парадигму мышления и, тем самым, довольно часто обнажающих противоречия и парадоксы магистрального направления развития культуры. К представителям культурной М. принято относить таких мыслителей как Ницше, маркиз де Сад, Л.фон Захер-Мазох, Арто, Батай, С.Малларме и др. Проблема культурной М. приобретает особое значение в философии постструктурализма и постмодернизма ("шизоанализ" Делеза и Гваттари, "генеалогия власти" Фуко, "деконструкция" Деррида и т.д.). Интерес к феномену М. обострил французский структурализм, использовавший понятия "маргинальный субъект", "маргинальное пространство", "маргинальное существование", возникающие в "просвете", "зазоре" между структурами и обнаруживающие свою пограничную природу при любом изменении, сдвиге или взаимопереходе структур. Однако их функция в синхроничной перспективе бинарных оппозиций минимальна, ибо их присутствие, а точнее заполнение пространства между последними является лишь индикатором нормального функционирования структурно упорядоченного универсума. В постструктурализме понятие М. претерпевает значительные изменения, подрывающие его самотождественность. Благодаря идее децентрации Деррида, не просто меняющей местами привилегированный и подчиненный объекты, а уничтожающей саму идею первичности, отстаивающей идею "различения", "инаковости", сосуществования множества не тождественных друг другу, но вполне равноправных инстанций, - традиционное разграничение значимого и незначимого, обоснованного и эпифеноменального снимаются. Отсутствие центра структуры (по Деррида, мысль о структуре исключает мысль о центре) предполагает отсутствие и главного, трансцендентального априорного означаемого. Уничтожается также представление об абсолютном смысле. С исчезновением "центра", являвшегося средоточением и символом власти, исчезает и понятие господствующей, доминантной "высокой" культуры (эта установка "доминирует" в постмодернистском искусстве). Режим "деспотического означающего" уступает место принципу детерриториализации, в результате чего изменяется маргинальное положение "носителя желания" в территориализованном пространстве. Наиболее адекватно передает новый образ постмодернистского пространства понятие "ризома". Для Барта М. синонимична стремлению к новому на пути отрицания всевозможных культурных стереотипов и запретов, унифицирующих власть всеобщности,

"безразличия" над единичностью и уникальностью, легитимации наслаждения и удовольствия, реабилитации культурной традицией субъекта желания, - и является важным моментом в борьбе с тиранией дискурса власти. Фуко полагает, что невозможно рассуждать о подлинной М. в рамках бинарной оппозиции, ибо идентифицировать ее как таковую можно лишь в отсутствии всякой нормы и авторитарного образца. Так, анализируя антитезу норма-патология и структуру властных отношений, он показывает, что аутсайдеры, "социальное дно", психически больные, иначе говоря, все девианты, не являются маргиналами в собственном смысле слова, поскольку их существование обусловлено наличием нормы, а опыт маргинального существования не может быть вписан внутрь институциональных стратегий. Таким образом, в плюралистичном, ризомном постмодернистском мире стираются границы структур, а маргинальное пространство, существующее вне этих структур, но между их границами, меняет свой пограничный статус, размывая семантику М. и утрачивая специфику своего паракультурного функционирования.

А.Р. Усманова

МАРИНЕТТИ (Marinetti) Филиппо Томмазо (1876- 1944) - итальянский поэт и писатель; основоположник, вождь и теоретик футуризма. Испытал влияние Бергсона, Кро-че и Ницше (в упрощенно-редуцированном варианте культурного функционирования их идей в массовом сознании); на уровне самооценки генетически возводил свою трактовку культуры и искусства к Данте и Э.По. Автор романа "Мафарка-футурист" (1910), сборника стихов "Зангтум-тум" (1914) и основополагающих манифестов футуризма: "Первый манифест футуризма" (1909, опубликован в "Фигаро"; по оценке М. вызванного им резонанса, "бешеной пулей просвистел над всей литературой"), "Убьем лунный свет" (1909), "Футуристический манифест по поводу Итало-Турецкой войны" (1911), "Технический манифест футуристской литературы" (1912), "Программа футуристской политики" (1913, совместно с У.Боччони и др.), "Великолепные геометрии и механики и новое численное восприятие" (1914), "Новая футуристическая живопись" (1930) и др. В 1909-1911 выступил организатором футуристических групп и массовых выступлений сторонников футуризма по всей Италии. Идейный вдохновитель создания практически всех манифестов футуризма, подписанных различными художниками, скульпторами, архитекторами, поэтами, музыкантами и др. В целях пропаганды футуризма посещал различные страны, в том числе - и Россию (1910, 1914). В отличие от экспрессионизма и кубизма, эмоционально локализующихся на "минорном регистре восприятия нового века", футуризм характеризуется предельным социальным оптимизмом, мажорным восприятием нового как будущего (по оценке М., "конец века" есть "начало нового"). В этой связи вдохновленный М. программный "Манифест футуристической живописи" 1910 (У.Боччони, Дж.Северини, К.Карра, Л.Руссоло, Дж.Балла) формулирует цель футуристического движения как тотальное новаторство: "нужно вымести все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты". Вектор отрицания предшествующей традиции эксплицируется в футуризме в принципах антиэстетизма и антифилософизма, артикулируя само движение как антикультурное: по словам М., "мы хотим разрушить музеи, библиотеки, сражаться с морализмом". Радикальное неприятие М. культурного наследия ("музеи и кладбища! Их не отличить друг от друга - мрачные скопища никому не известных и неразличимых трупов") конституирует в его программе не

только общенигилистическую установку и экстраполирование пафоса обновления на позитивную оценку войны как "естественной гигиены мира" (агитировал за вступление Италии в Первую мировую войну и сам ушел добровольцем на фронт), но и идею "великого футуристического смеха", который "омолодит лицо мира" (ср. с тезисом Маркса о том, что "смеясь, человечество прощается со своим прошлым"; статусом смеха у Кафки; живописным воплощением аллегории смеха в художественной практике футуризма: например, "Смех" УБоччони). В означенном аксиологическом русле М. предлагает упразднить театр, заменив его мюзик-холлом, который противопоставляет морализму и психологизму классического театра "сумасброднофизическое"; в рамках этого же ценностного вектора футуризма формируется его программная установка на примитивизм как парадигму изобразительной техники (краски "краааасные, которые криииичат"), а также педалированная интенция М. на шокирующий эпатаж (известные формулировки: "без агрессии нет шедевра", следует "плевать на алтарь искусства" и т.п.). Продолжая линию дадаизма (см. Дадаизм), М. выдвигал идею освобождения сознания от логико-языкового диктата: "нужно восстать против слов", что возможно лишь посредством освобождения самих слов от выраженной в синтаксисе логики ("заговорим свободными словами"), ибо "старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп". - "Слова на свободе" М. (ср. со "словом-новшеством" в русском кубо-футуризме: Крученых и др.) - это слова, выпущенные "из клетки фразы-периода. Как у всякого придурка, у этой фразы есть крепкая голова, живот, ноги и две плоские ступни. Так еще можно разве что ходить, даже бежать, но тут же, запыхавшись, остановиться... А крыльев у нее не будет никогда". Следовательно, по М., необходимо уничтожение синтаксиса ("ставить" слова, "как они приходят на ум") и пунктуации ("сплетать образы нужно беспорядочно и вразнобой", забрасывая "частый невод ассоциаций... в темную пучину жизни" и не давая ему зацепиться "за рифы логики"). Согласно М., именно логика стоит между человеком и бытием, делая невозможной их гармонизацию; в силу этого, как только "поэт-освободитель выпустит на свободу слова", он "проникнет в суть явлений", и тогда "не будет больше вражды и непонимания между людьми и окружающей действительностью". Под последней М. понимает, в первую очередь, техническое окружение, негативно воспринимаемое, по его оценке, в рациональности традиционного сознания: "в человеке засела непреодолимая неприязнь к железному мотору". А поскольку преодолеть эту неприязнь, по М., может "только интуиция, но не разум", - он выдвигает программу преодоления разума: "Врожденная интуиция - ...я хотел разбудить ее в вас и вызвать отвращение к разуму", - "вырвемся из насквозь прогнившей скорлупы Здравого Смысла", и тогда, "когда будет покончено с логикой, возникнет интуитивная психология материи". - Результатом отказа от стереотипов старой рациональности должно стать осознание того, что на смену "господства человека" настанет "век техники". Техническая утопия М. предполагает финальный и непротиворечивый синтез человека и машины, находящий свое аксиологическое выражение в оформлении новой мифологии ("на наших глазах рождается новый кентавр - человек на мотоцикле, - а первые ангелы взмывают в небо на крыльях аэропланов"). В этом контексте машина понимается М. как "нужнейшее удлинение человеческого тела" (ср. с базовой идеей философии техники о технической эволюции как процессе объективации в технике функций человеческих органов). В соотношении "человек - машина" примат отдается М. машине, что задает в футуризме программу антипсихологизма. По формулировке М., необходимо "полностью и окончательно освободить литературу от собственного "я" автора", "заменить психологию человека, отныне исчерпанную", ориентацией на постижение "души неживой материи" (т.е. техники): "сквозь нервное биение моторов услышать дыхание металлов, камня, дерева" (ср. с идеей выражения сущности

объектов в позднем экспрессионизме). В этом аксиологическом пространстве оформляются: парадигмальные тезисы М. относительно основоположения нового "машинного искусства" ("горячий металл и... деревянный брусок волнуют нас теперь больше, чем улыбка и слезы женщины"); предложенная М. программа создания "механического человека в комплекте с запчастями", резко воспринятая традицией как воплощение антигуманизма; получившая широкий культурный резонанс и распространение идея человека как "штифтика" или "винтика" в общей системе целерационального взаимодействия, понятой М. по аналогии с отлаженной машиной - "единственной учительницей одновременности действий" (ср. с образом мегамашины у Мэмфорда), - в отличие от воплощающей внеморальную силу новизны выдающейся личности, персонифицирующейся у М. в образе вымышленного восточного деспота - Мафарки (роман "Мафарка-футурист"), представляющего собой профанированный вариант ницшеанского Заратустры - вне рафинированной рефлексивности и литературно-стилевого изыска Ницше. Парадигма нивелировки индивида как "штифтика" в механизме "всеобщего счастья" оказала влияние на формирование идеологии всех ранних базовых форм тоталитаризма от социализма до фашизма. В 1914-1919 М. сблизился с Б.Муссолини; с приходом фашизма к власти М. получает от дуче звание академика, а футуризм становится официальным художественным выражением итальянского фашизма (тезис М. о доминировании "слова Италия" над "словом Свобода"; "брутальные" портреты Муссолини авторства У.Боччони; нашумевшая картина Дж.Северини "Бронепоезд", воплощающая идею человека как "штифтика" в военной машине; программная переориентация позднего футуризма на идеалы социальной стабильности, конструктивной идеологии и отказа от "ниспровергания основ": см. у М. в манифесте 1930 - "одна лишь радость динамична и способна изображать новые формы"). М. оказал значительное влияние на становление модернистской концепции художественного творчества: его программа презентации "интуитивной психологии материи" в "лирике состояний" находит свое воплощение - в рамках футуризма - в динамизме и дивизионизме Дж.Балла и У.Боччони и в симультанизме Дж.Северини, позднее - в программе "деланья вещей" в искусстве pop-art и в традиции "ready made"; программное требование М. "вслушиваться в пульс материи" инспирирует в авангарде "новой волны" линию arte povera, ориентированную на моделирование "естественных сред". Выступления М. против станковой живописи (в частности, высказанная им идея фресок, создаваемых с помощью проектора на облаках) фундирует собой эстетическую программу и художественную технику "невозможного искусства".

М.А. Можейко

МАРИТЕН (Maritain) Жак (1882-1973) - французский философ, крупнейший представитель неотомизма. Получил воспитание в духе либерального протестантизма, в юности испытал влияние социалистических идей. С 1899 изучал естествознание и философию в Сорбонне. С 1901 под влиянием философа Ш. Пеги переходит на позиции христианского социализма. После принятия католичества в 1906 М. - приверженец системы Фомы Аквинского. В 1914 М. становится профессором философии католического института в Париже. В 1919 он организует кружок по изучению томизма, просуществовавший до 1939. В заседаниях кружка участвовали Ж. Кокто, М. Жакоб, М. Шагал, И. Стравинский, Бердяев. В 1940 М. эмигрирует в США, где живет до 1945, являясь профессором Принстонского и

Колумбийского университетов. С 1945 по 1948 он выполняет обязанности посла Франции в Ватикане, в 1948-1960 вновь преподает в Принстонском университете, а с 1960 безвыездно живет во Франции, занимаясь написанием философских произведений (с 1994 М. - профессор Католического института в Париже). На II Ватиканском соборе его философия получает признание в связи с обновленческой политикой Иоанна XXIII и Павла VI. Основные философские произведения: "Интегральный гуманизм" (1936), "Символ веры" (1941), "Краткий трактат о существовании и существующем" (1947), "О философии истории" (1957), "Философ во граде" (1960), "О милосердии и гуманности Иисуса" (1967), "О церкви Христовой" (1970). Согласно М., деструктивность философии Нового времени выступила причиной утери ценностного фундамента средневековой культуры. Вслед за Лютером, по мысли М., эту разрушительную линию продолжил Декарт, инициировавший акцентированный антропоцентризм, культ разума и ориентацию на манипулирование окружающей реальностью. Бэконовско-локковская традиция, согласно М., фундировала установки на нравственный релятивизм и стремление к получению прибыли любой ценой. Искаженная же трактовка Руссо "естественной природы" людей результировалась в успехе буржуазно-демократического эгалитаризма. Причисляя себя к представителям "вечной философии", в наиболее полном виде изложенной Фомой Аквинским, М. тем не менее не является адептом средневекового томизма, стремясь дополнить его рядом тезисов Фрейда, Бергсона, Сартра, Камю и др. Задача неотомистского варианта "вечной философии" состоит, по М., в том, чтобы принять вызов своего времени, осветить с католической точки зрения культурные, исторические и социально-политические феномены 20 в., дать ответы на жгучие вопросы, поставленные эпохой революций, мировых войн, технических свершений и научных открытий. Основная проблема Фомы Аквинского, проблема гармонии веры и знания, соотношения религии и философии, разрешается М. в связи с тем глубочайшим переворотом в познании и социальной жизни, который преподнес человечеству 20 в. Именно христианство, по М., внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект, как бы он ни был развит. Христианство выразило естественное стремление человека к высшей свободе и его истинное предназначение, заключающееся в труде, служении ближнему, создании ценностей культуры, совершенствовании, милосердии и искуплении грехов. В основе онтологии М. лежит учение о различии между бытием, сущностью и существованием. Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать, - по М., - Бог наделяет бытие свободой становления. Бог творит существующие (экзистенциальные) субъекты, которые свободно, в соответствии со своей индивидуальной природой, в своем действии и взаимодействии, образуют реальное бытие. Бог знает все вещи и всех существ изнутри, в качестве субъектов. Люди познают все сущее извне, превращая эти субъекты в объекты. Лишь одно существо в целом мире мы знаем как субъект - самих себя, свое собственное "я". Для каждого из нас "я" - это как бы центр Вселенной, и в то же время если бы меня не было, во Вселенной почти ничего бы не изменилось. Философия, конечно, познает в объектах субъекты, но она объясняет их в качестве объектов. Это и определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии. Только религия входит в отношения субъектов к субъектам, постигает таинственное бытие объектов в качестве субъектов. М. критикует Гегеля за тоталитаризм разума, за попытку включения религии в философское знание. Он критикует и экзистенциализм за представление о радикальной абсурдности существования. Оперируя понятиями "экзистенция" и "свобода", экзистенциализм, по мнению М., не дает истинного понятия ни о том, ни о другом. Религиозное видение мира христианством показывает, что осмысление мира приходит не извне, а изнутри, что существование человека не абсурдно, а имеет глубинный смысл,

исходящий из основ творения, из его субъектов, а не только из существующих объектов. Не правы поэтому и те экзистенциалисты, которые унижают разум перед лицом Создателя. Разум достаточно хорошо познает субъекты созидания мира через созданные объекты. Этим и обусловлены возможности философии, когда она мыслит во взаимодействии с религией. Отвергая марксову идею о роли философии как средства радикального изменения мира, М. выдвигает и обосновывает свою собственную концепцию роли философа "во граде", т.е. в обществе. Философия есть, по существу, незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, а не на утилитарную активность для овладения вещами и общественными процессами. И только поэтому философия выступает как одна из тех сил, которые способствуют движению истории. "Философ во граде" - это человек, который напоминает людям об истине и свободе. Преодолевая привязанность к интересам политических и социальных групп, философ требует возврата к независимой и непоколебимой истине. Даже когда философ заблуждается, он приносит пользу, свободно критикуя то, к чему привязаны современники. Становясь же властелином дум, философ не имеет права навязывать свои рецепты решения социальных проблем, чтобы не стать диктатором от идеологии. Все диктаторы ненавидят философов, поскольку последние раскрывают людям глаза на то, что общественное благо без свободы всего лишь идеологическая фикция. Прогресс опытных наук идет путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познанных явлений, другой, которая обладает большей объяснительной силой. Прогресс метафизики идет главным образом путем углубления. Различные философские системы составляют в своей совокупности становящуюся философию, поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Люди получают возможность свободно отбирать из противоположных доктрин то, что в наибольшей степени соответствует их стремлению к добру и, таким образом, строить свою жизнь на верной основе. Прогресс философии отражает те горизонты истины и свободы, которые предстают человеческой цивилизации и культуре на пути ее никогда не завершающегося развития. М. считает необходимым четко различать свободу человеческую и свободу божественную. На уровне социальных и политических проблем проявляет себя стремление к человеческой свободе, являющейся необходимой предпосылкой для свободы божественной. Человеческая свобода - это свобода выбора каждого человека, необходимая для расцвета личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Достижение такой свободы позволяет личностям обрести ту степень независимости, которая обеспечивает экономические гарантии народа и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру. Воззрения М. на человеческую свободу положены в основу многих программ современной христианской демократии. Фашизм и коммунизм, по мнению философа, пытаясь искоренить из общества человеческую свободу, преследуют конечную цель в виде искоренения свободы божественной. Развитие буржуазного либерализма, открывая возможности для человеческой свободы, в то же время поощряют эгоизм и индивидуализм, препятствующий достижению божественной гуманности. Коммунизм является отчасти реакцией на этот индивидуализм, но, претендуя на абсолютное освобождение коллективного человека, он освобождает человека от его индивидуальной свободы. Перед лицом буржуазного либерализма, коммунизма и фашизма необходимо новое решение проблемы свободы, учитывающее не только человеческие, но и божественные ценности. Такое решение призвана осуществить выдвинутая М. концепция интегрального гуманизма. Интегральный гуманизм рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного бытия, а его свободу - как органическое единство человеческой и божественной составляющей. Благо человека связано не только с уровнем материальной жизни,

но и с уровнем жизни духовной, с торжеством божественных ценностей - истины, добра, красоты, милосердия, взаимопомощи. Драма современных демократий как раз и состоит в неспособности замкнувшегося в себе индивида прийти к чему-то хорошему, к гармонии и расцвету личности, к ценностям справедливости и сотрудничества, которые провозглашаются конечными целями демократического развития. Осуществление идеи интегрального гуманизма ведет к становлению нового, более высокого типа демократии, основанного на торжестве христианских ценностей, преодолении классовых антагонизмов, расцвету культуры. По М., это не означает установления порядка, при котором исчезло бы все зло и всякая несправедливость. Работа христианина состоит не в осуществлении утопии, в чем-то похожей на коммунистическую, а в постоянном поддержании и усилении в мире внутреннего напряжения, медленно и болезненно ведущего к освобождению. Интегральный гуманизм, в понимании М., есть в значительной степени новый гуманизм, базирующийся на новом понимании христианства, на новом христианстве, уже не чисто сакральном, а секуляризованном, земном, соединившем в себе божеское и человеческое. Этот неогуманизм возникает и как ответ на вызов марксистского понимания истории и советского тоталитаризма, поставившего своей целью формирование нового человека и торжество так называемого социалистического гуманизма. Анализ М. глубоко вскрывает религиозную подоплеку коммунистической веры, показывает, что коммунизм является в своих истоках именно религией, относящейся к числу наиболее властных и догматических. Это - атеистическая религия, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание. Интегральный гуманизм, по М., соединяет в себе и органически сочетает все истинно гуманное, что содержалось в предшествующих, односторонних типах гуманизма, и в то же время отбрасывает все негативное, бесчеловечное. Если марксистский гуманизм связан с представлением о конце истории после победы коммунизма во всемирном масштабе и созданием коммунистического рая, то интегральный гуманизм утверждает себя в реально продолжающемся историческом процессе, в котором постоянно существует проблема преодоления зла. Из социалистического гуманизма он берет веру в силу взаимопомощи, но отвергает механический коллективизм. Из буржуазного либерализма он заимствует понимание важности индивидуального развития, но не доводит его до апологии индивидуализма и эгоизма. Новый гуманизм не требует самопожертвования людей ради лучшей, более праведной жизни людей и их сообществ. Он не навязывает истории чего-то абсолютно нового, а призывает к обновлению человека в рамках возможного, с восстановлением ценностей, уже достигнутых в прошлом. Он стремится органично сочетать осторожное обновленчество с консерватизмом, с новым консерватизмом в политике, который позволяет восстанавливать утерянные в чем-то традиционные ценности и идеалы. Таковы, по М., практические итоги современного прочтения томизма как "вечной философии".

Л.В. Кривицкий

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Markus Aurelius Antoninus) (121-180) - римский консул (с 140), римский император династии Антонинов (161-180), философ, представитель позднего стоицизма. Автор сочинения "Наедине с собой. Размышления". Бог у М.А.А. - первооснова всего сущего, мировой разум, в котором

после смерти тела растворяется всякое индивидуальное сознание. Вселенная - тесно связанное целое, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. В центре антиматериалистического учения М.А.А. стоит частичное обладание человека своим телом, душой и духом. Носитель последних - благочестивая, мужественная и руководимая разумом личность - воспитатель чувства долга и обитель испытующей совести. Посредством духа всякий человек сопричастен божественному и тем самым создает идейную общность, преодолевающую все ограничения. Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители. Этике М.А.А. был присущ фатализм, проповедь смирения и аскетизма: "Все следует делать, обо всем говорить и помышлять так, как будто каждое мгновение может оказаться для тебя последним. Самая продолжительная жизнь ничем не отличается от самой краткой. Ведь настоящее для всех равно, а следовательно, равны и потери - и сводятся они всего-навсего к мгновению. Никто не может лишиться ни минувшего, ни грядущего. Ибо кто мог бы отнять у меня то, чего я не имею?" Вопреки собственному высокому положению в римском государстве М.А.А. стоически верил в человеческий род как единое сообщество: "Для меня, как Антонина, град и отечество - Рим, как человека - мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня".

А.А. Грицанов

МАРКЕС Габриэль Гарсиа (р. 1928) - колумбийский писатель. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1982). Учился в иезуитской школе (Сан-Хосе, 1940-1942) и на юридическом факультете Национального университета в Боготе (1947-1950). Основные произведения: "Сто лет одиночества" (1967), "Осень патриарха" (1975), "История одной смерти, о которой знали заранее" (1981), "Палая листва" (1955), "Полковнику никто не пишет" (1958), "Недобрый час" (1962) и др. Книга М. "Сто лет одиночества" характеризовалась критиками как "роман-миф", выступающий (в соответствии с рядом различных версий его интерпретации) в качестве: трагедии античного типа с сюжетными ходами рока (см. Судьба) и инцеста; библейского мифа с описанием сотворения мира, казнями и бедствиями египетскими, апокалипсисом; мифа психоаналитического типа; мифа, подчиненного культурным структуралистским кодам и т.д. В контексте трансформационных процессов на посткоммунистическом пространстве советского типа особый интерес приобретают сюжеты творчества М., связанные с реконструкцией образов "всенародно избранных" ("обожаемых-всеми-без-исключения-простыми-людьми") авторитарных политических лидеров. Описывая судьбу последних, М. обращал особое внимание на: 1) их харизматическую аморальность ("когда его оставили наедине с отечеством и властью, он решил, что не стоит портить себе кровь крючкотворными писаными законами, требующими щепетильности, и стал править страной как Бог на душу положит, и стал вездесущ и непререкаем, проявляя на вершинах власти осмотрительность скалолаза и в то же время невероятную для своего возраста прыть, и вечно был осажден толпой прокаженных, слепых и паралитиков, которые вымаливали у него щепотку соли, ибо считалось, что в его руках она становится целительной, и был окружен сонмищем дипломированных политиканов, наглых пройдох и подхалимов, провозглашавших его коррехидором землетрясений, небесных знамений, високосных годов и прочих ошибок Господа..."); 2) присущую им ориентацию на процедуры удержания-любой-ценой власти в собственной стране, а не на отстраивание автономных и самодостаточных

институтов гражданского общества ("...о том же свидетельствовали жестокие методы его правления, его постоянная мрачность и то злорадство, с которым он продал иностранной державе наше море и приговорил нас к жизни в этой бескрайней пустынной долине, покрытой шершавой пылью, подобной мертвой пыли Луны..."); 3) их принадлежность к деклассированным, маргинальным социальным слоям ("... что же касается его происхождения, то, хотя все печатные упоминания об этом были изъяты, люди были убеждены, что родом он с плоскогорья, о чем свидетельствовала его ненасытная жажда власти, отличавшая уроженцев плоскогорья"); 4) их атрибутивная склонность к антиправовым и силовым процедурам разрешения внутриполитических и общественных конфликтов - в том числе и внутри собственного окружения ("...так сподвижники и уходили один за другим, а он с грустью говорил о каждом: "Бедняга!" - и разве можно было подумать, что он имеет хоть малейшее отношение ко всем этим внезапным бесславным смертям?"); 5) их страсть к помпезности и гигантомании в рамках осуществления безудержной саморекламы ("...он ...построил самый большой в карибских странах крытый стадион с прекрасной гандбольной площадкой, обязав нашу команду играть под девизом "Победа или смерть"); 6) традиционная для них готовность разговаривать с низшими слоями общества на соответствующе-примитивном языке, реально результирующаяся в отторжении от себя и собственной системы личной власти подавляющего большинства образованных людей ("...столь же просто и скоро, как в делах житейских, вершил он суд и расправу в делах общественных, приказывая мяснику публично отрубить руку проворовавшемуся казначею, с видом знатока судил обо всем на свете, даже о помидорах и о почве, на которой они выросли; распробовав помидор с чьего-либо огорода, он авторитетно заявлял сопровождавшим его агрономам: "Этой почве недостает навоза, и не какого-нибудь там, а помета ослов. Не ослиц! Я распоряжусь, чтобы завезли за счет правительства!" И со смехом шел дальше"); 7) их неприязнь к независимым судебной и законодательной ветвям власти ("...сон оказался в руку, ибо на той же неделе было совершено бандитское нападение на сенат и на верховный суд при равнодушном попустительстве вооруженных сил; нападавшие разрушили до основания нашу национальную святыню - здание сената, в котором герои борьбы за независимость провозгласили некогда суверенитет нашей страны; пламя пожара бушевало до поздней ночи, его хорошо было видно с президентского балкона, однако президента нимало не опечалила весть, что от исторического здания не осталось даже фундамента, что саму память об этом здании кто-то постарался вырвать с корнем; нам было обещано примерно наказать преступников, которые так никогда и не были найдены... что же касается сенаторов и служителей правосудия, то он и не думал утаивать от них дурные предзнаменования своего сна, а, напротив, был рад случаю, оправдывая свои действия полученным во сне предостережением разогнать законодателей и разрушить судебный аппарат старой республики..."); 8) карнавализация ими публичной жизни, направленная трансформация последней в "спектакль одного актера" ("...жизнь превратилась в каждодневный праздник, который не нужно было подогревать искусственно, как в прежние времена, ибо все шло прекрасно: государственные дела разрешались сами собой, родина шагала вперед, правительством был он один, никто не мешал ни словом, ни делом осуществлению его замыслов; казалось, даже врагов не оставалось у него, пребывающего в одиночестве на вершине славы"). В социально-гражданственном измерении творчество М. репрезентирует извечное и пафосное противостояние носителей либерально-демократических ценностей, с одной стороны, и диктаторов, никогда не имеющих конкретной национальности и опирающихся на низменные инстинкты и непросвещенность разобщенных и искусственно расчеловеченных людей, - с другой.

А.А. Грицанов, И.А. Белоус

МАРКС (Marx) Карл (1818-1883) - немецкий социолог, философ, экономист. Изучал право, философию, историю, историю искусств в Бонне и Берлине (1835-1841). Докторская степень философского факультета Йенского университета (1841). Основные сочинения: "К критике гегелевской философии права. Введение" (1843), "К еврейскому вопросу" (1843), "Экономическо-философские рукописи" (условное название необработанных черновиков молодого М., написанных в 1844; опубликованы в 1932 одновременно Д.Розановым и на немецком языке под названием "Исторический материализм" С.Ландшутом и И.Майером), "Святое семейство" (1844- 1845), "Немецкая идеология" (1845-1846),"Нищета философии: реплика на книгу Прудона "Философия нищеты" (1847), "Манифест коммунистической партии" (совместно с Энгельсом, 1848), "Классовая борьба во Франции" (1850), "Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта" (1852), "К критике политической экономии. Предисловие" (1859), "Господин Фогт" (1860), "Капитал" (тт. 1-3: 1-й том опубликован в 1867, 2-й - в 1885, 3-й - в 1894), "Гражданская война во Франции" (1871), "Критика Готской программы" (1875) и др. (В 1905- 1910 Каутский отредактировал и издал под названием "Теории прибавочной стоимости" 4-томные заметки и черновые наброски М. - видимо, предполагавшийся им 4-й том "Капитала".) Адекватный анализ содержания работ М. затруднен рядом нетрадиционных (для процедур историко-философских реконструкций) обстоятельств: 1) Десятки тысяч профессиональных ученых и просветителей конца 19-20 в. обозначали собственную философско-социологическую и иногда даже профессиональную принадлежность как "марксист", тем самым стремясь присвоить себе исключительное право "аутентичной" трактовки концепции М. 2) Отсутствие объемлющего корпуса опубликованных произведений, ряд из которых (особенно в СССР) в процессе переизданий подвергались существенным трансформациям идеологического порядка. 3) Придание учению М. статуса одного из компонентов государственной идеологии, в одних случаях, и опорного элемента идеологий политических движений, в других, неизбежно результировалось, соответственно, либо в его упрощении и схематизации для усвоения народными массами, либо в его бесчисленных модернизациях и эстетизациях гурманами от политики. 4) "Разноадресность" работ М., могущих выступать и как предмет полемики в ученых кругах ("Капитал"), и как пропедевтические заметки для близких по устремлениям неофитов ("Критика Готской программы", статьи в периодической печати). Столь же условное, сколь и распространенное в неортодоксальной марксоведческой традиции вычленение творчества "молодого" (до "Немецкой идеологии" и "Манифеста...") и "зрелого" М. не может заретушировать то, что несущей конструкцией всей его интеллектуальной деятельности оставалась высокая философская проблема поиска и обретения человеческим сообществом самого себя через создание неантагонистического социального строя. (Хотя этот вопрос из проблемного поля философии истории М. нередко пытался решать неадекватным социологическим и экономическим инструментарием.) Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном и объективном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельностного подхода. В отличие от Конта, исследовавшего индустриальные общества и трактовавшего противоречия между предпринимателем и рабочим как преходящие, М. изначально постулировал их

значимость как центральных в социуме, более того - как ведущего фактора социальных изменений. Таким образом, по М., социально-философское исследование противоречий современного ему общества оказывалось неизбежно сопряженным с прогнозами об его исторических судьбах. (М. не употреблял в своих трудах понятия "капитализм", ставшего популярным на рубеже 19-20 вв.) Полагая человеческую историю историей борьбы между собой больших общественных групп ("Манифест..."), М. пришел к выводу о том, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым в собственной основе процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция последнего, по мнению М., будет впервые в истории революцией большинства для всех, а не меньшинства ради себя самого. "Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова - это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех". Сформулировав всеобщую теорию общества (см. Исторический материализм), М. не сумел корректно преодолеть заметный европоцентризм своей концепции, оставив открытым вопрос о соотношении "азиатского", с одной стороны, и античного, феодального и буржуазного способа производства, с другой. (Это позволило в дальнейшем некоторым критикам М. не без оснований проинтерпретировать главную особенность "азиатского" общественного устройства - зависимость всех без исключения трудящихся от государства, а не от класса эксплуататоров - как закономерный итог марксовой идеи обобществления средств производства и, следовательно, как реальную перспективу социальных экспериментов такого рода.) Исторический опыт показал, что в индустриальном обществе (тем более, планируемом) немыслима редукция политической организации к экономической системе. Даже в качестве экономических мечтаний идея "превращения пролетариата в господствующий класс" не может выступить моделью аналогичного переустройства властных и управленческих институтов, обязательно основанных на разделении труда. Революционный императивизм неизбежного саморазрушения буржуазного строя в границах своей философско-социологической доктрины М. выводил из концепции всевозрастающей пауперизации населения, сопряженной с ростом производительных сил общества. Эта идея, дополняемая тезисами о "технологической" безработице и росте "резервной армии" труда, оказалась не вполне корректной как в экономическом, так и в исторических аспектах. (Хотя, безусловно, ведущие "болевые точки" буржуазного общества именно 19 в. М. обозначил точно.) Сформулированный "молодым" М. вопрос путей и средств достижения человеком, искалеченным общественным разделением труда, гармоничной целостности, обрел более счастливую судьбу. Выступив в дальнейшем в облике проблемы человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка), эта идея спровоцировала появление весьма мощной интеллектуальной традиции, в значительной мере обусловившей состав доминирующих парадигм человековедения 20 ст. Не будучи особо влиятельными

при жизни М., его идеи, пройдя региональную и национальную адаптацию и модернизацию (зачастую весьма кардинальную): Лабриола в Италии, Плеханов и Ленин в России, Каутский и Люксембург в Германии и др. - стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционистских движений 20 в., провозглашавших собственные мессианизм и социальную исключительность. Организациям такого типа оказался более чем приемлем потаенный дискурс доктрины М.: мир людей атрибутивно делим на "своих" и "несвоих", находящихся в состоянии антагонистического конфликта; ситуация эта кардинально разрешима только через захват "своими" государственной власти. Достижим последний посредством "перманентной" революции, т.е. гражданской войны планетарного масштаба. В историко-философской ретроспективе наиболее удачным представляются тезисы М. о возможности конструирования измененных социальных онтологий ("Тезисы о Фейербахе"), а также трактовка человека не только как когнитивного субъекта, но и в качестве носителя социальности.

А.А. Грицанов

МАРКСИЗМ - идейное течение модернистского типа второй половины 19-20 в., традиционно связываемое с концепцией общество- и человековедения, сформулированной в работах Маркса. Центральной для М. самого Маркса выступала идея коммунизма - процедуры уничтожения частной собственности, в результате которой общество будущего возьмет в свои руки централизованное управление средствами производства; сопряженное упразднение капитала будет, согласно М., означать также упразднение наемного труда. Экспроприация буржуазии и национализация промышленности и сельского хозяйства приведут, по мысли Маркса, к окончательному освобождению человечества. В этом контексте М. осуществлял функцию религии - как доктрина, основанная на слепой вере в то, что рай абсолютного удовлетворения человеческих желаний принципиально достижим посредством силовых процедур социального переустройства. Унаследовав в своем творчестве романтический идеал "солидарного" общества, основанный на идеализированном образе небольшого древнегреческого города-государства, популярном в немецкой трансцендентально-критической философии, Маркс особо акцентировал перспективную значимость удовлетворения централизованно определяемых и регулируемых "истинных" или "насущных" потребностей индивидов. М. отказывал индивиду в праве принимать самостоятельные экономические решения, заклеймив эту сферу как "негативную свободу". Источник подобных теоретических иллюзий заключался, в частности, в том, что владение частной собственностью предполагалось единственным источником экономической власти. Становление олигархического класса номенклатуры в СССР, соединившего экономическую власть с политической, исторически опровергло этот догмат Маркса. М. приобретал распространенность повсюду, где артикулируемые властью несправедливость и неравенство воздвигали преграды на пути человеческих желаний, направляя недовольство и агрессию людей на "злоумышленников", которыми любая социальная группа могла оказаться практически в любой момент. В своей эволюции М. преодолел ряд разнокачественных этапов и состояний. 1) М. ортодоксального толка, адаптируемый различными мыслителями к региональным особенностям и условиям (Плеханов, Лабриола и др.). 2) М. "ревизионистского" толка, сохраняющий понятийный строй учения Маркса и, одновременно,

отвергающий его революционистско-насильственный пафос (Каутский, Бернштейн и др.). [Не случайно, концепция М. в версии Каутского оказала весьма значимое, даже текстуальное воздействие на терминологический облик философского катехизиса временно стабилизировавшегося социализма конца 1930-х - например, сталинский "Краткий курс истории ВКП(б)" и его раздел "О диалектическом и историческом материализме".] 3) М. ленинского типа, доводящий до крайне радикальных форм те аспекты учения М., которые были посвящены проблеме активного субъекта исторического процесса (социальный класс, трудящиеся массы, образованное меньшинство и т.п.). Пролетарский мессианизм марксовой парадигмы представители этого направления замещали идеей об организации профессиональных революционеров, о революционной партии нового типа, способной возглавить и направить процессы радикального революционного общественного переустройства (Ленин, Троцкий, Сталин, Мао Цзэдун и др.). Персонально именно эти адепты М., придя к власти, трансформировали его в идеологию, основанную на национализме (Мао Цзэдун) и империализме (Ленин, Сталин). М. в данной версии практически реализовывался как источник обучения, финансирования и поддержки тоталитарно ориентированных террористических политических течений. (Революционно-волюнтаристские амбиции этой категории теоретиков и практиков М. в значительной степени фундировались состоявшимся в 1870-1880-х отказом самого Маркса от традиционалистской для обществоведения 19 в. концепции социального прогресса - в частности, от идеи, согласно которой передовая страна "показывает менее развитой лишь картину ее собственного будущего".) 4) М., стремящийся совместить категориально-понятийные комплексы Маркса с парадигмой деятельностного, практического подхода в его философском измерении (Лукач, Грамши, Корш и др.). 5) Версии М., связанные со стремлением их представителей, сохраняя марксову парадигму в ее классическом издании (материалистическая субординация системных элементов социальной жизни в их статике и динамике и т.п.), выйти за пределы проблемного поля, задаваемого ортодоксальной марксовой трактовкой сущности человека, которая якобы "в своей действительности" есть "совокупность всех общественных отношений". Выступая философией индустриализма, философией техногенной цивилизации, философией преобразующей человеческой практики, М. продемонстрировал уникальный потенциал самообновления в 20 в. - ряд современных философских течений в той или иной мере фундируются идеями и подходами М.: структурализм (Гольдман, Альтюссер и др.); фрей-до- и лаканомарксизмы (С.Жижек и Люблянская школа психоанализа); "гуманистическая школа" (Блох, югославский журнал "Праксис" - Г.Петрович, М.Маркович, С.Стоянович и др., польская "философия человека" - Л.Колаковский, А.Шафф и др.); линия деконструктивизма (Джеймисон и др.). Высокая степень жизнеспособности М. обусловлена его (по сути чисто гегельянской) установкой на постижение интегрированным научным знанием общества и человека как целостной системы, а также его обликом особого вида знания "для посвященных". Доступ к истинным знаниям полагается в рамках М. зависимым от обладания некой подчеркнуто целостной и элитарной формой миропонимания (традиционно - "научным социализмом" и "научным коммунизмом"), которая и делает общественную группу, этими представлениями обладающую, выше всех остальных людей. Демократия, свобода индивида, процедуры убеждения и компромиссы как условия нормального существования общества и социальные максимы имманентно противопоставлены М., реально настаивающему на организованной коммунистической идейной индоктринации как центральному условию обретения людьми "царства свободы". (См. Неомарксизм.)

А.А. Грицанов

МАРКСИЗМ-ЛЕНИНИЗМ - самообозначение правящих идеологий в странах социализма в 20 в. Первоначально характеризуемые в персонифицирующей стилистике (учение "Маркса - Энгельса - Ленина - Сталина" и т.п.), эти конгломераты идей под воздействием процессов "преодоления культа личности и его последствий" начали описываться как продукт коллективного руководства правящих партий с акцентированным дистанцированием от любых признаков харизматической окрашенности. В структуру М.-Л. традиционно входили ортодоксальный марксизм, ленинизм и сопряженные учения региональных идеологических апостолов, постоянно трансформируемые в интересах властвующей в тот или иной момент элиты.

А.А. Грицанов

МАРКУЗЕ (Markuse) Герберт (1898-1979) - немецко-американский социолог и философ, представитель Франкфуртской школы. Сооснователь Франкфуртского института социальных исследований вместе с Адорно и Хоркхаймером (с 1933). В 1933 - эмигрировал в Женеву. В США - с 1934. В 1939-1950 работал на правительство США, в информационных органах Управления стратегической разведки. Преподавал в Колумбийском (1934-1941, 1951-1954), Калифорнийском (1955-1964) университетах и университете в Сан-Диего (1965-1976). Основные труды: "Онтология Гегеля и основание теории историчности" (1932), "Разум и революция. Гегель и становление социальной теории" (1940), "Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда" (1955), "Советский марксизм. Критическое исследование" (1958), "Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества" (1964), "Конец утопии: Герберт Маркузе ведет дискуссию со студентами и профессорами Свободного университета в Западном Берлине" (1967), "Негации. Эссе по критической теории" (1968), "Психоанализ и политика" (1968), "Эссе об освобождении" (1969), "Идеи к критической теории общества" (1969), "Контрреволюция и восстание" (1972), "Эстетическое измерение: К критике марксистской эстетики" (1977) и др. На начальном этапе своего философского творчества, часто квалифицируемом как "хайдеггерианский марксизм" и совпавшем с пребыванием М. во Фрейбургском университете (1928-1932), мыслитель находился под влиянием идей Хайдеггера. К периоду знакомства с ним М. уже имел ученую степень доктора немецкой литературы (1922), серьезно штудировал тексты Маркса и располагал солидным политическим опытом участия в Ноябрьской (1918) революции в Германии, примыкая к СДПГ. Однако М. не устраивала ортодоксальная марксова доктрина социал-демократов, недооценивавшая философские аспекты этого учения. Испытывая настоятельную потребность в придании историческому материализму Маркса подлинно философского фундамента, М. обращается к хайдеггеровской аналитике Dasein, видя в ней радикально новую точку отсчета для современной социальной философии. В синтезе экзистенциальной онтологии и исторического материализма, осуществленном в контексте философской антропологии, М. усмотрел искомый идеал т.наз. "конкретной философии". Однако после знакомства с ранее не опубликованными "Философско-экономическими рукописями 1844 года"

Маркса наметился радикальный разрыв М. с идеями Хайдеггера, которые кажутся ему крайне абстрактными и не способными охватить реально-исторические структуры современности. При этом влияние Хайдеггера будет иметь место и в более поздних работах М. Следующий период творчества М. характеризуется отходом от марксизма и переходом к философствованию без экономических категорий Маркса. В качестве объекта исследования у М. выступила новая квазиреальность в виде "технологической рациональности": на первый план выдвигалось уже не экономическое содержание социальности, не природа экономического господства и т.п., а сам тип западной цивилизации с имманентно присущим ему подчинением природы. Последнее обстоятельство, в свою очередь, согласно М., порождает и подчинение внутренней природы всего импульсивного, и, как результат, - господство человека над человеком. На данном этапе своего творчества М. активно применял категориально-понятийные ряды и некоторые гипотезы наиболее спорной части фрейдистского учения (идеи о неизбывном конфликте между природой человека и его общественной формой существования) в качестве методологического фундамента для критического рассмотрения и диагностики современного общества. Предлагая современное философское толкование взглядов Фрейда, М. признал психоаналитическую идею о детерминации культуры архаическим наследием, но утверждал, что прогресс все же возможен при самосублимации сексуальности в Эрос и установлении либидонозных трудовых отношений (социально полезной деятельности, не сопровождающейся репрессивной сублимацией). С точки зрения М., конфликт между инстинктами людей и цивилизацией не неизбывен, он присущ лишь "специфически исторической организации человеческого существования". "Влечение к жизни" (Эрос) и "влечение к смерти" (Танатос) несовместимы с "правилами игры" цивилизации. Они подавляются обществом и сублимируются (Эрос), либо переориентируются (Танатос) на внешний мир в форме труда - покорения природы и на внутренний мир - в ипостаси совести. "Принцип реальности" Фрейда, в основе которого лежит факт нужды и который результирует в борьбе людей за существование, согласно М., в настоящее время трансформировался. Общественно значима не только и не столько сама нужда, сколько то, как она распределена между членами общества. В интересах привилегированных групп, по мнению М., на плечи большинства индивидов падает дополнительное социальное давление ("прибавочная репрессия"). Принцип реальности эволюционирует в "принцип производительности". По мнению М., достигнутый уровень науки и техники создает принципиально новую систему удовлетворения зачастую "ложных" материальных потребностей людей в высокоразвитых обществах. Становится возможным освободить инстинкты от ненужного подавления, тело может стать самодостаточной целью, труд в состоянии превратиться в свободную игру человеческих способностей. Но необходимость сохранения существующего социального порядка диктует, по М., всевозрастающее усиление репрессий в облике несоизмеримо выросшего общественного контроля. Результатом этого процесса в условиях современной индустриальной цивилизации выступило формирование "одномерного человека" - объекта духовного манипулирования с пониженным критическим отношением к социуму и включенного в потребительскую гонку. Общественные изменения в этих условиях могут осуществляться, по М., только через "Великий отказ" от господствующих ценностей как капитализма, так и тоталитарного социализма ("культурная революция"), а революционные инициативы становятся уделом социальных аутсайдеров (люмпенизированных слоев) вкупе с радикальной интеллигенцией и студентами. М. принадлежал к идеологам "новых левых", но позже отверг наиболее одиозные положения своего миропонимания и дистанцировался от леворадикального движения. В конце жизни М. безуспешно пытался осуществить разработку новых

моделей и типов рациональности, призванных освободить чувственность из-под гнета культуры. В ряде поздних работ, в которых М. анализировал глубинные истоки человеческого бытия, вновь сказалось некоторое влияние взглядов Хайдеггера. В основании современной индустриальной цивилизации, по М., лежит определенный исторический проект в виде вполне конкретного отношения человека к миру, мышления - к деятельности в нем. Этот проект М. именовал "технологическим проектом" или технологической рациональностью, суть которой в том, чтобы поработить природу и приспособить ее к человеку. Но это стремление, согласно М., оборачивается против самого человека как части природы, в чем и заключается иррациональность репрессивной рациональности, глубоко укорененной в самом бытии.

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (1889-1973) - французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, М. окрестил свое учение "христианским сократизмом, или неосократизмом". Основные философские произведения: "Метафизический дневник" (1925), "Быть и иметь" (1935), "Человек - скиталец" (1945), "Люди против человеческого" (1951), "Метафизика Ройса" (1945), "Таинство бытия" (в 2-х томах, 1951), "Эссе по конкретной философии" (1967) и др. Все сочинения М. состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенным раскрытием сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди - передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра. Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна, по М., излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал "одинокий голос человека", слышимый "здесь" и "теперь". Будучи убежденным католиком, М. в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, которая заложена в человеческой психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой - тем хуже для ортодоксии. М. построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самоубийство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема - таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров - мира онтологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующимся на них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело

обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость души человека от Бога. Центральные понятия философии М. - бытие и обладание. Это тоже взаимно исключающие друг друга, вне-положенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни - противоречие между "быть" и "иметь". Я имею - значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит - вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т.д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, по М., является идеология - власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог - раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, рбладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, - это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, т.е. мистической связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию, - исходный пункт экзистенциональной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Неизбежность смерти и связанные с нею бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособности к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению М., совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна, по М., только в мире, где есть место чуду. Истоки "реки надежды" не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не

самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступничество от подлинного бытия, его действенное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действенно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действенно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилие, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него. Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступничество от Бога. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства, по М., подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в., с религиозной точки зрения, - привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам. Эпистемологи, как и позитивисты, вообще не замечают тайны познания, они попытаются трансформировать их в проблемы. Проблема - это то, с чем сталкивается познание, то, что преграждает ему путь. Напротив, тайна есть то, во что человек вовлечен сам. Зона природного совпадает с зоной проблем. Прогресс существует лишь в сфере проблем. Постоянная связь существует между проблемностью и техникой. Всякое же индивидуальное бытие есть символ и выражение трансцендентной тайны. Оно погружено в мир, который превосходит всякое понимание. Поэтому научная психология не дает подлинного постижения человека, она рассматривает каждого человека не как "я", а как "он", как живой объект, который функционирует определенным образом. Человек есть свобода, а не только природа; тайна, а не только совокупность проблем. Всегда можно логически и психологически свести тайну к проблеме, но это будет порочная процедура. Субъектом научного познания является мышление вообще, сознание как таковое. Но тайна человека может быть постигнута только всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной. Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточения. Это медитативное состояние глубинной сосредоточенности позволяет ощущать свою свободу и свою связь с Богом. Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем. Конкретные подходы к онтологической тайне следует искать не в логическом мышлении, а в выявлении духовных данностей - таких как верность, надежда, любовь. Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя.

Л.В. Кривицкий

МАРТИ-и-ПЕРЕС (Marti-y-Peres) Хосе Хулиан (1853- 1895) - кубинский мыслитель и поэт, революционер, национальный герой Кубы. Культовая фигура латиноамериканской философии 20 в., предтеча "философии латиноамериканской сущности", создатель ее основной мифологемы "нашей Америки" как "подлинной Америки" (впервые обозначенной С.Боливаром как "две Америки"). В литературном творчестве эволюционизировал от романтизма (ученик Р.Мендиве) к модернизму (наряду с Родо и Р.Дарио считается основоположником латиноамериканской версии последнего). Всю свою жизнь М.-и-П. подчинил борьбе за освобождение Кубы от колониальной зависимости (прожил жизнь под девизом: "Невозможное возможно. Безумцы, мы мыслим здраво") и в этом отношении считал своими духовными предтечами Боливара, Х.Сан-Мартина и М.Идальго-и-Кастильо. "Прежде чем создать собрание моих стихов, я хотел бы создать собрание моих действий", - утверждал М.-и-П. В философском плане определенное влияние на его становление оказали позитивизм (Г.Спенсер и эволюционистские доктрины в целом), эклектизм К.Краузе (1781-1832), Р.У.Эмерсон (1803-1882). В модернистский период он выступил с критикой натурализма (реалистической школы) в литературе и философской методологии (М.-и-П. отстаивал тезис о прямой связи литературы с философией - "каждая философская система порождает, как следствие, и собственную литературу"). Его взгляды этого периода некоторые исследователи определяют как "практический идеализм". Он не был марксистом и не считал себя социалистом, что из идеологических соображений ему пытались приписать в 20 в. Среди опасностей, подстерегающих социализм, М.-и-П. указывал путанность и неполноту его канонических текстов и олицетворение его идей амбициозными людьми. Он указывал также на "невежество классов, на стороне которых справедливость", на "пагубное воздействие гнева", на угрозу "новой касты чиновников", которая возникнет при социализме. Критически отнесся М.-и-П. и к опыту Парижской коммуны. Важной составляющей его мировоззрения была христианская компонента (М.-и-П. вполне в духе последующей "теологии освобождения" совмещал революцию и религию). В его творчестве и деятельности переплелись мотивы эсхатологии и утопизма, а все оно понималось М.-и-П. как деяние, подвижничество, служение идее, невозможное без страдания. "Слова его - не слова, а деяния, творения...", - отмечал М.Унамуно. В 1869 М.-и-П. написал драму в стихах "Абдала" как отзыв на Кубинское восстание 1868, был арестован и приговорен к шести годам каторжной тюрьмы. В 1871 тюрьма была заменена высылкой в Испанию, где М.-и-П. учился на юридическом факультете Мадридского университета. В этом же году опубликовал свой первый очерк "Политическая тюрьма на Кубе". В 1873 переезжает из Мадрида в Сарагосу, где сдает экзамены на двух факультетах местного университета и получает в 1874 дипломы лиценциата гражданского и канонического права и лиценциата философских и филологических наук. С 1874 - в Мексике, с 1876 - в Гватемале, где преподавал в Центральной нормальной школе (в том числе и философию), участвовал в составлении нового свода законов государства, выпустил (в 1878) брошюру "Гватемала" (в которой обосновывал идеал независимой демократической республики мелких собственников). В 1878 вернулся по амнистии на Кубу, вошел в Кубинскую революционную хунту в Гаване. Арестован и выслан в Испанию, откуда в 1880 бежал в США, затем в Венесуэлу (где пытался издавать журнал, проповедующий американизм), затем снова в США (в 1881). Пережил личную драму - жена (дочь богатого сахаропромышленника) с сыном вернулись на Кубу. Выпустил сборник стихотворений "Исмаэлильо" (1881), посвященный сыну (считается провозвестником латиноамериканского художественного модернизма). Другие поэтические сборники

позднего М.-и-П.: "Свободные стихи" (1878-1882), "Цветы изгнания" (1885-1887), "Простые стихи" (1891). В эмиграции занимался журналистикой, был консулом Парагвая и Аргентины в США, делегатом Уругвая на валютной конференции 1891, председателем латиноамериканского литературного общества. В 1891 написал программную статью "Наша Америка", концептуализирующую "американизм" (т.е. "латиноамериканизм"). 10.10.1891 призвал к новой национально-освободительной борьбе, 26.10.1891 предложил ее лозунг: "Со всеми и для блага всех". В марте 1892 начинает издание газеты "Патриа", в которой помещает новую программную статью "Наши идеи", в апреле участвует в создании Кубинской революционной партии (избран "уполномоченным партии"). 7.02.1895 подписал с генералом М.Гомесом "Манифест Монтекристи" (название - по месту подписания; написан М.-и-П.; получил название "Евангелия кубинской революции"). 11.04.1895 произошла высадка повстанцев на Кубе, 19.05.1895 М.-и-П. был убит в бою [есть основания считать, что М.-и-П. (при его озабоченности танатологической проблематикой и стремлении к игровой театрализации собственной жизни) осуществил тем самым последний "акт подвига творчества" - он внезапно покинул отряд, оторвался от своего ординарца и поскакал навстречу огню противника]. М.-и-П. не оставил собственно философских произведений, исключение - черновые заметки "Философские идеи", которые он сделал в Гватемале при чтении лекций в 1877. В основном он интересен своими программными статьями, собственными деяниями (построенными на проигрываемых становящимся "Я" творческих актах как ответственных действиях, организующих действительность во времени и следующих-противостоящих судьбе, а в культурологическом плане выражающихся в "нарекании имен вещам", - интерпретация Ю.Н.Гирина), теми "культовыми" переинтерпретациями, которым были в последующем подвергнуты его жизнь и творчество. Свои идеи М.-и-П. часто облекал (в силу своего поэтического дара) в форму мифологизированных афоризмов и максим, предполагающих их развертывание в конкретных интерпретациях-прочтениях: "Свобода... это долг бороться за освобождение других"; "Под хоругвью Пресвятой Девы мы вышли на завоевание свободы"; "Свобода - окончательная религия!"; "...Нас научили верить в Бога, который не является настоящим"; "Любовь есть не более как потребность веры: существует таинственная сила, которая желает всегда во что-то верить и что-то уважать"; "Созидать - вот девиз нового поколения"; "Знать - значит решать"; "Сюртуки у нас еще французские, но мыслить мы начинаем по-американски"; "Мыслить - значит служить человечеству"; "Человеческая душа не имеет цвета..."; "Будущее принадлежит миру"; "...Недостаточно родиться - необходимо создать себя"; "Есть лишь один способ жить после смерти: быть при жизни человеком всех времен или человеком своего времени"; "Страдать значит умереть для жалкой жизни внешней и возродиться для жизни во благе, единственной истинной жизни"; "Воспитывать на примере прекрасного - вот максима"; "Поэзия... не есть искусство, она - сама жизнесущность"; "...Нации должны жить своей жизнью, сами пропотеть в горячке"; "Америка не пойдет вперед, пока не научится ходить индеец"; "Раб всякий, кто работает на другого"; "Родина - это человечество"; Все творчество М.-и-П. объемлется рамкой антиколониализма (конкретное воплощение колониализма - Испания) и антиимпериализма (конкретное воплощение империализма - США) и подчинено четко обозначенной цели - достижению независимости Кубой. Независимость - самоценность, но в последующем она должна быть обеспечена воплощением в жизнь социальной утопии М.-и-П. - построением основанной на принципах справедливости (уважении воли народа-нации и закона-права) демократической республики мелких собственников. Однако, по сути, это лишь внешние императивы, организующие ответственное личностное деяние во их исполнение, с одной стороны, и дающие возможность для завершения

формирования национально-культурного самосознания Латинской Америки (воплощающей собой особую мировую цивилизацию) - с другой. Ведь проблема независимости, согласно М.-и-П., не есть просто смена политических и экономических форм, а есть проблема смены духа: от уровня личности до уровня народа-нации. Она есть точка совпадения действия закона исторической необходимости и закона непреклонной воли, который (в отличие от первого) есть результат организации и координации целенаправленно спланированных усилий отдельных людей. "Прогресс неизбежен, но он совершается в нас самих; мы являемся нашим критерием и нашим законом; все зависит от нас; человек является логикой и провидением человечества". Поэтому, утверждает М.-и-П.: "Сильные предвидят, люди более слабые ожидают бури со скрещенными руками". От "сильных" с необходимостью требуется жертвенность во имя реализации идеалов, но она должна мотивироваться не личными желаниями-капризами или фантазиями, а "пользой и необходимостью, оправданными разумом", "духом". Только этим и обосновано, согласно М.-и-П., обращение к философии, которая может дать обоснование реализуемому в деянии идеалу и помочь самоопределиться самому деятелю. "Я, - отмечает М.-и-П., - могу написать две книги: одну, из которой будет видно, что я знаю, о чем писали другие, - удовольствие, никому не нужное, и особенно для меня. И другую, в которой я буду изучать себя через самого себя: удовольствие оригинальное и самостоятельное". "Другая книга", отдавая должное слову как таковому, акцентирует, прежде всего, переживание индивидом самого себя в собственном деянии: "Мое искупление через меня, которое понравится тем, кто захочет искупления. Я, следовательно, оставляю в стороне то, что знаю, и вхожу в мое бытие". Таким образом, философия как "познание причин всех видов бытия, их различий, аналогий и связей", а также история как "познание того, каким образом эти причины развивались", оправданы лишь в той мере, в какой они дают ответы на вопросы: "Что мы такое? Чем мы были? Чем мы можем быть?". В поисках ответов на эти вопросы очень важно выполнение двух условий: 1) сохранить стереоскопичность видения, 2) исходить из личностно обозначаемой позиции. Первая перспектива предполагает избегание односторонности взгляда, догматичности, равно как и следования личностному пристрастию, предвзятому отношению к фактам ("факты следует брать такими, какими они являются на самом деле, не преувеличивая, не извращая и не замалчивая их"). Собственно на уровне философии это означает учет сильных сторон как физики (науки, опыта), так и метафизики (духа, трансцендентного), как материализма, так и спиритуализма ("хотя его и не следует так называть"). Каждая из этих позиций в отдельности - "только часть истины, которая погибает, если ей не помогает другая школа", лишь учет их обеих позволяет надеяться на целостность истины ("Исследование - глаз разума"). Точно так же, в свою очередь, физика (основанная на исследовании) и метафизика (в основе которой - рефлексия) комплексируются с поэзией (исходящей из интуиции) и подлинно религиозным отношением к жизни и познанию (вменяющем в обязанность "труд как средство достижения досуга, исследование как средство достижения истины, честность как средство достижения целомудрия"). Эту веру, согласно М.-и-П., необходимо отличать от догматичной веры, которой нас научили: "С этой научной верой можно быть отличным христианином, любящим деистом, совершенным спиритуалистом. Чтобы верить в небо, в котором нуждается наша душа, нет необходимости верить в ад, который наш разум отвергает". Эти позиции не следует смешивать (например, пытаться строить метафизику на интуиции), но нельзя и проводить жесткую демаркацию между ними (например, если метафизика может опереться на результаты исследования, она должна сделать это, корректируя свою спекулятивность, "тобы знать, нужно исследовать"). Метафорически М.-и-П. обозначил эту позицию так: "Нет необходимости выдумывать Бога, раз его можно

доказать". Другое дело, утверждает М.-и-П., что "гипотеза относительно духовного не поддается научной проверке" (и именно в этом - ошибка "физиков", доходящих в своих крайностях "до отрицания всякого духовного явления"). Следовательно, чтобы сохранять "стереоскопичность видения" философия "должна изучать человека, который наблюдает, средства, которыми он наблюдает, и то, что он наблюдает; а тем самым она делится на: философию внутреннюю, философию внешнюю и философию отношений. По сути, М.-и-П. во многом следует схеме Краузе (которого он считает философом "еще более великим, чем Гегель"), однако принципиально видоизменяет ее, вводя вторую перспективу (личностно обозначенной позиции) - лучший вид исследования суть наше собственное исследование действием, в котором объединяются ипостаси борца ("арена"), творца ("мастерская"), служителя новой веры ("храм"). Великие люди тем и отличаются от остальных, что они являются "хозяевами своих собственных крыльев". Личностная задача человека состоит в том, чтобы исходя из практических доводов (экспериментально-личностных ситуаций), "постоянно думать с помощью элементов науки, рожденных из наблюдения, обо всем, что попадает в сферу нашего разума, и о причине всего этого - в этом и состоят элементы, нужные для того, чтобы стать философом". "Следовательно, мы сами являемся первым средством познания вещей, естественным средством исследования, естественным философским средством". Таким образом, в философском исследовании, которое сводится к выявлению того, как Я и не-Я связаны между собой, акцент с необходимостью должен делаться на том, что в Я "есть собственно индивидуальное и что приобретено и превнесено". Поэтому хорош только тот философский метод, "который, анализируя человека, берет его во всех проявлениях его бытия и при наблюдении не оставляет в стороне как нечто второстепенное такое, чем можно пренебречь, то, что в силу своей, быть может, неясной и сложной первоначальной сущности, не легко поддается наблюдению". Средство познания мира - разум (М.-и-П. соглашается с максимой Эмерсона: "Мир - это устремленный разум" и его же афоризмом: "Червь проходит через все изменения формы в своем стремлении стать человеком"), но разум действенный, а как таковой он организуется принципами творчества (как деяния), которое утешает, любви (как деяния), которая спасает и объединяет, и жизни (как деяния), которая начинается со смерти, как принимаемыми на веру принципами "высшего бытия". Смерть - высшая точка жизни, дающая ей законченную осмысленность и налагающая на человека ответственность, как обязанность творить и любить. Более того, порождая скорбь, она освящает подлинное "удовольствие". "И в последний час надо плакать от боли за любимых, которые остаются, от огромного счастья, доставляемого свободой, которой тот, кто умирает, начинает, быть может, наслаждаться". Однако самопознание, - согласно М.-и-П., - не есть самоцель, оно "не может дойти до того, чтобы лишить нас возможности познавать других". Тезис же о взаимодействии-взаимоотношении с другими контурно замыкается у М.-и-П. на объединяющий всех идеал. Таковым выступает у него идеал народа-нации, реализующей принципы социальной справедливости (по принципу: "Нельзя уважать волю, подавляющую другую волю"), внутри цивилизационной целостности. В этой перспективе М.-и-П., в оценке Сеа, выступает как автор проекта самообретения Латинской Америкой своей "латиноамериканской сущности", интегративно вобравшем в себя все проективные идеи, предложенные в латиноамериканской философии 19 в. Этот проект был направлен на выявление аутентичной сущности человека Латинской Америки и породившей его действительности, а также на самоидентификацию латиноамериканской цивилизации в ряду мировых человеческих цивилизаций. Любое проективное (основанное на должном, а не на сущем) отношение к себе и миру начинается с критики сущего для обретения перспективы видения. Следовательно, критика

понимается не как порицание, а как аналитическое обоснование объективного (т.е. учитывающего, в интерпретации М.-и-П., все многобразие возможных точек зрения) критерия: "Критика не порицание; даже в своем формальном значении, в этимологии, она является просто применением критерия". Таковым критерием и является "самообретение", с позиций которого критика направлена как вовне, так и вовнутрь по отношению к ситуации, которая осмысливается. Самообретение же, для М.-и-П., есть, прежде всего, самоосвобождение, которое только и дает "законное право" на последующее самостоятельное действие, так как выявляет самость субъекта самоосвобождения. "...Для испанской Америки пробил час вторично провозгласить свою независимость". Первое самообретение провел Боливар и его соратники, но оно оказалось в значительной степени внешним, так как сохранило все путы культурной и интеллектуальной зависимости от Европы как метрополии, добавив духовный империализм США. Направленная на самих себя, критика обнаруживает, согласно М.-и-П., что: "Мы были ряжеными в английских панталонах, в парижском жилете, в сюртуке янки и в испанском берете. Индеец с немым удивлением кружил вокруг нас и уходил в горы крестить своих детей. Негр, скрываясь от враждебного взора, пел в ночи песню, лившуюся из сердца... Крестьянин, творец, слепой от негодования, восставал против своего творения - надменного города. Мы принесли с собой эполеты и тогу в страны, которые появились на свет в альпаргатах и с индейской повязкой на голове". Латинская Америка культурно и духовно оказалась неадекватной и неаутентичной себе самой, более того, она оказалась внутренне расколотой. Попытки преодолеть эту расколотость и неадекватность породили в социально-политическом опыте Латинской Америки лишь презрение к народным массам, что привело к почти повсеместному установлению тирании (каудильизма) и, в свою очередь, блокировало возможность постичь подлинные начала национальной жизни ("Не может быть политической свободы, пока не будет свободы духовной"). Подлинность латиноамериканца возможна лишь при выявлении аутентичного смысла "нашей Америки" через: 1) самоопределение и обращение к самим себе; 2) выявление принципов культурной самобытности Латинской Америки и механизмов, позволивших бы ей, отграничив себя от "иной Америки", ассимилировать мировую культуру на собственной основе; 3) осознание единства нашей Америки. Цель установления собственной идентичности и аутентичности не есть изоляционизм и всяческое подчеркивание своей непохожести и исключительности. Она - прямо противоположна: обретя самость, равноправно включиться в мировой цивилизационный прогресс... Плохое следует ненавидеть, наше оно, или чужое. Хорошее не следует отвергать только потому, что оно не наше. Но неразумно и бесплодно стремление трусливых и неумелых людей прийти к величию, достигнутому чужим народом, иным путем, чем тот, который и привел этот народ к безопасности и порядку, - т.е. не своими собственными усилиями, не применением основ свободы к реальным условиям страны. Нельзя поклоняться чужим идолам, идеи имеют собственные корни (поэтому опасно не только копирование, но и недоверие к своему собственному). "Наше прошлое для нас дороже античности. Оно нам нужнее", - констатирует М.-и-П. Нельзя управлять народом, которого не знаешь, потому что смотришь на мир сквозь "заимствованные очки" ("Правительство есть не более чем равновесие естественных элементов страны"). "Знать страну и управлять ею со знанием дела - единственное средство освободить ее от всякой тирании". Это подразумевает использование двух взаимопредполагающих путей: 1) организация собственной ("американской") системы образования, позволяющей усваивать "абсолютные истины", но не в их "ложной" ("европейской") оболочке; 2) знание подлинных тенденций латиноамериканской жизни и действование в соответствии с ними. Тогда обнаруживается, что нет никакого противостояния

между "варварством и цивилизацией" (оппозиция, заданная Д.Ф.Сармьенто), а есть борьба между "ложной ученостью и самобытностью", что нет расовой ненависти ("потому что не существует рас"), а есть единство Латинской Америки в многорасовой и поликультурной метисности. Именно в Латинской Америке выполняется, по М.-и-П., "закон аналогического развития": единства в разнообразии и разнообразия в едином. Человечество едино, ведь люди, различные по телосложению и цвету кожи, наделены одинаковой душой, однако это единство не в тождественности, а именно в разнообразии. ("Никогда еще в истории в такой короткий срок из столь неоднородных элементов не создавались такие передовые и сплоченные нации".) Можно, конечно, выбрать критерий, предполагающий различие рас, но с точки зрения действования эта теория оказывается ущербной, ведь тот, "кто возбуждает и распространяет расовую вражду и ненависть, совершает преступление против человечества". "Подлинная" же Америка обнаружилась, согласно М.-и-П., в тот день, когда мексиканские дворяне оплакивали смерть президента-индейца (по происхождению) Б.Хуареса (1806-1872). Подлинность народа-нации, во-первых, заключена в его духовном и культурном единстве (поэтому свержение диктатора не есть еще победа, а приказом можно управлять лишь войсками, ведь народ не создается по приказу). Для этого необходимо преодолеть разлад человека с самим собой и утвердить его аутентичную культурную идентичность. Несвобода - это, прежде всего, отсутствие веры в себя. При этом, считает М.-и-П., данная ситуация не есть чисто латиноамериканская: ее аналог можно обнаружить, например, в России, где также наблюдается разлад человека с самим собой (где в одном человеке два - завоеватель и варвар, где жизненная сила соседствует со смятением духа, где также сказывается влияние чужой цивилизации и несформированность собственной). Подлинность народа-нации, во-вторых, никогда не дана в настоящем, а лишь в представлении бытия должного, т.е. в будущем, осуществление которого зависит от нас настоящих. Отсюда этика долга М.-и-П., основанная на необходимости утверждения ценностей патриотизма и гуманизма в борьбе за самоосвобождение себя и народа-нации. Исходя из этических принципов, ответственно действующая личность, организуя себя, способна организовать будущее народа-нации. Любой творческий акт является в этом отношении не просто деянием, но свершением, обретает культурностроительное значение. Если направленность на осознание своей субъективной ответственности в мире превращается в конституирование этого мира, то это дает надежду на то, что "над ржавым хламом старых доспехов, над землей возрождающихся к жизни индейцев уже брезжит в Америке лучезарное будущее". При этом "надо лишь верить в лучшее, что есть в человеке, и остерегаться худшего в нем. Нужно дать возможность добродетелям проявиться и возобладать над пороками". (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. materialis - вещественный) - философское миропонимание, мировоззрение, а также совокупность сопряженных идеалов, норм и ценностей человеческого познания, самопознания и практики, усматривающие в качестве основания и субстанции всех форм бытия материальное начало, материю. Включая в собственную структуру в качестве самостоятельных версий натурализм, эмпиризм, ряд школ аналитической философии и др., европейский М. восходит своими

истоками еще к античному атомизму. Внеся значительный вклад в полемику с радикальными версиями философии идеализма, М. достигает пикового значения своего позитивного воздействия на жизнь общества в эпоху Просвещения (Дидро, Гольбах и др.), осуществляя уничтожающую критику реакционно-религиозной идеологии католицизма эпохи буржуазных революций. 19 в. в истории М. ознаменовался, с одной стороны, утратой им доминирующего положения в среде философской интеллигенции Западной Европы, с другой - приданием ему (усилиями ряда радикальных его представителей - Маркс, Энгельс, Дюринг и др.) статуса особой самоосознающей "магистральной линии", "партии" в истории философского знания, "от века" противостоящего идеализму (см. "Основной вопрос философии"). Вследствие избыточного акцента представителей философского М. конца 19 - первой четверти 20 вв. на задачах теоретического обоснования беспрецедентно популярных в этот период идей революционизма и силовых сценариев макроэкономических трансформаций, М. 1920-х остановился в своем развитии на жестко замкнутой системе теоретических догматов и упрощенной онтологии. В дальнейшем усилиями мыслителей философского М. "новой волны" (Лукач, Грамши и др.) разрабатывается деятельностная парадигма М., сочетавшая в себе диалектико-материалистические подходы Маркса с категориально-понятийными изысками и поисками новейших философских систем 1920- 1930-х (Хайдеггер и др.). Определенный дополнительный импульс эволюции школ М. в 1930-1940-х придали теоретические реконструкции фрагментов ранних рукописей Маркса, посвященных проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, объясняемые через философскую рефлексию над процессом отчуждения труда. В конце 20 ст. догматы философского М. нередко исполняют роль философско-идеологической пропедевтики для категорий социальных аутсайдеров, разделяющих идеалы позитивности массовых общественных деяний деструктивного типа.

А.А. Грицанов

МАТЕРИЯ (лат. materia - вещество) - философская категория, которая в материалистической традиции (см. Материализм) обозначает субстанцию, обладающую статусом первоначала (объективной реальностью) по отношению к сознанию (субъективной реальности). Данное понятие включает в себя два основных смысла: 1) категориальный, выражающий наиболее глубокую сущность мира (его объективное бытие); 2) некатегориальный, в пределах которого М. отождествляется со всем Универсумом. Историко-философский экскурс в генезис и развитие категории "М." осуществляется, как правило, путем анализа трех основных этапов ее эволюции, для которых характерна трактовка М. как: 1) вещи, 2) свойства, 3) отношения. Первый этап был связан с поиском некоторой конкретной, но всеобщей вещи, составляющей первооснову всех существующих явлений. Впервые такую попытку постижения мира предприняли ионийские философы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), которые тем самым внесли коренные изменения в мифологическую картину мира. Они пришли к знаменательному заключению, что за текучестью, изменчивостью и многообразием мира стоит некое рациональное единство и порядок, поэтому задача состоит в том, чтобы обнаружить этот основополагающий принцип, или начало, - arche, которое правит природой и составляет ее суть. Роль такой первоосновы М. как субстанции выполнял тот или иной субстрат (лат. sub - под и stratum - слой) - то, что является материальной основой единства всех процессов и явлений): у Фалеса вода ("Все есть вода, и мир

полон богов"), у Анаксимандра "апейрон" (буквально "бесконечное"), у Анаксимена воздух. Каждое из первоначал указывает на вариативный ход рассуждений их авторов, стремящихся во многом обнаружить единое, но вместе с тем демонстрирующих разный уровень философствования. Так, позиции Фалеса и Анаксимена не выходят за пределы зримого мира, ибо и вода, и воздух - это субстанции, в первую очередь, близкие человеку в его повседневном опыте и широко распространенные в мире природы, хотя каждая из этих первосубстанций может в некотором смысле претендовать на статус метафизической сущности, исходного и определяющего все принципа бытия. В то же время попытка теоретического построения мира на подобной субстратной основе встретила серьезные трудности, поэтому Анаксимандр предложил на роль основы бытия некое бескачественное начало, способное выступить строительным материалом для мысленного проектирования Вселенной. Этим понятием Анаксимандр уводил мысль от зримых феноменов к более элементарной и недоступной прямому восприятию субстанции, чья природа хотя и была более неопределенной по сравнению с привычными субстанциями эмпирической реальности, зато потенциально была ближе к философской категории. В результате ионийские философы расширили контекст мифологического понимания за счет включения в него безличных и концептуальных объяснений, базирующихся на наблюдениях за природными явлениями. Таким образом, учение о стихиях явилось первой натурфилософской стратегией определения первоначала (arche) мира, которое представлялось недифференцированным и неструктурированным. В рамках субстанционального подхода новой стратегией интерпретации устройства Вселенной стал атомизм, как учение об особенном строении М. Эта концепция развивалась через учение Анаксагора о качественно различных гомеомериях к представлению Левкиппа и Демокрита, согласно которым мир состоит из несотворенных и неизменных материальных атомов - единой субстанции, где число их бесконечно. В отличие от недифференцированных стихий, атомы уже рассматриваются как дифференцированные, различающиеся между собой количественными характеристиками - величиной, формой, весом и пространственным расположением в пустоте. Позднее его учение развивалось Эпикуром и Лукрецием. Атомистическая версия строения материального мира развивалась на основе выявления общего в нем. В результате атомы стали тем рациональным средством, с помощью которого можно познать механизм Вселенной. Рациональный смысл вещного понимания М. усматривается: во-первых, в том, что существование природного мира в самом деле связано с наличием некоторых всеобщих первоначал (естественно, обладающих не абсолютным, а относительным характером), бесконечные комбинации которых составляют неисчерпаемое множество наблюдаемых объектов. Так, органическая химия выявила четыре органогенных элемента - (С) углерод, Н (водород), О (кислород) и N (азот), выступившие аналогами четырех "корней" Эмпедокла (огонь, воздух, вода, земля); во-вторых, в вещном подходе, несмотря на его нефилософский характер, видели большое мировоззренческое и методологическое значение, ибо он ориентировал человека на реальный поиск и изучение первичных элементарных структур, существующих в самой природе, а не в иллюзорном мире абсолютных идей. Второй этап становления категории М. связывают с эпохой Нового времени, периодом зарождения классической науки, цель которой состояла в том, чтобы дать истинную картину природы как таковой путем выявления очевидных, наглядных, вытекающих из опыта принципов бытия. Для познающего разума этого времени объекты природы представлялись в качестве малых систем как своеобразные механические устройства. Такие системы состояли из относительно небольшого количества элементов и характеризовались силовыми взаимодействиями и жестко детерминированными связями. В результате вещь

стала представляться как относительно устойчивое тело, перемещающееся в пространстве с течением времени, поведение которого можно предсказать, зная его начальные условия (т.е. координаты и силы, действующие на тело). Таким образом, наука Нового времени качественно не изменила субстанционального представления о М., она его лишь несколько углубила, ибо М., равную субстанции, наделила атрибутивными свойствами, которые были выявлены в ходе научных исследований. В данном случае всеобщая сущность вещей видится не столько в наличии у них единого субстрата, сколько некоторых атрибутивных свойств - массы, протяженности, непроницаемости и т.д. Реальным же носителем этих атрибутов выступает та или иная структура первовещества ("начало", "элементы", "корпускулы", "атомы" и т.п.). В этот период было выработано представление о М., которая может быть количественно определена как масса. Такое понятие М. обнаруживается в работах у Галилея и в "Математических началах натуральной философии" Ньютона, где излагаются основы первой научной теории природы. Таким образом, особое механическое свойство макротел - масса - становится определяющим признаком М. В связи с этим особое значение приобретает вес как признак материальности тела, поскольку масса проявляется в виде веса. Отсюда и сформулированный впоследствии М.В. Ломоносовым и Лавуазье закон сохранения М. как закон сохранения массы, или веса, тел. В свою очередь Д.И. Менделеев в "Основах химии" выдвигает понятие вещества с его признаком весомости как тождественное категории М.: "Вещество, или М., есть то, что, наполняя пространство, имеет вес, то есть представляет массы, то - из чего состоят тела природы и с чем совершаются движения и явления природы". Таким образом, для второго этапа характерно то, что: во-первых, М. интерпретируется в границах механистического мышления как первичная субстанция, первооснова вещей; во-вторых, она определяется прежде всего "сама по себе" вне ее отношения к сознанию; в-третьих, понятие М. обозначает только природный мир, а социальный остается за скобками данного понимания. Вместе с тем и новоевропейская цивилизация была насыщена разнообразными взглядами, которые пытались преодолеть телесность как определяющий признак М. В результате это приводило к выходу за границы традиционного понимания М., в том случае, когда, например, Локк или Гольбах определяли М. на основе фиксации отношения субъекта и объекта. Подготовительным этапом новой трактовки категории М. может рассматриваться концепция марксизма, формирующаяся как рационалистическая теория, которая ассимилировала диалектический метод Гегеля, и как философская программа для метатеоретического обеспечения дисциплинарного естествознания (результат научной революции первой половины 19 в.). Поэтому Маркс и Энгельс подвергают ревизии концепцию первоматерии, указывая на ее конкретно-научный, а не философский смысл; трактуют М. уже как философскую абстракцию; определяют статус М. в рамках основного вопроса философии (об отношении мышления к бытию); вводят практику как критерий познания и образования понятий. В условиях фундаментальной революции в естествознании конца 19 - начала 20 вв., радикально меняющей представления человека о мироздании и его устройстве, вводится представление о М. как о том, "что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения" (Плеханов). Согласно позиции Ленина, М. - это философская категория, которая обозначает лишь единственное всеобщее свойство вещей и явлений - быть объективной реальностью; данное понятие может быть определено не иначе как только через отношение М. к сознанию: понятие М. "не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им". В рамках современной философии проблема М. уходит на второй план; лишь некоторые философы и, в большей степени, естествоиспытатели продолжают

использовать в своей деятельности понимание М. как субстратной первоосновы вещей, т.е. вещества. Предпринимались попытки осмыслить М. в границах диалектико-материалистического анализа практик означивания (статья Кристевой "Материя, смысл, диалектика") как то, что "не есть смысл", то, "что есть без него, вне его и вопреки ему". При этом данная радикальная гетерогенность (материя/смысл) определялась одновременно в качестве "поля противоречия". Современная философия ориентирована на построение принципиально новых онтологии (см. Онтология).

А.В. Барковская

МАХ (Mach) Эрнст (183 8-1916) - австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860). С 1861 приват-доцент Венского университета. Профессор физики университета в Граце (1864-1867). Профессор физики (с 1867) и ректор (с 1879) Пражского (с 1882 - Немецкого в Праге) университета. Профессор философии Венского университета (1895-1901). Автор книг "Принцип сохранения работы, история и корень его" (1871), "Механика. Историко-критический очерк ее развития" (1883), "Анализ ощущений и отношение физического к психическому" (1886), "Принципы учения о теплоте" (1896), "Научно-популярные лекции" (1896), "Познание и заблуждение" (1905), "Культура и механика" (1915) и др. Полагая необходимым для современного ему научного познания жестко отграничиться от спекулятивной метафизики, М. находил соответствующие подходы в неокантианстве. "Критика чистого разума", - отмечал М., - изгнала в царство теней ложные идеи старой метафизики". Собственную задачу М. усматривал в аналогичной процедуре по отношению к старой механике. По мнению М., наука суть попытка экономного обращения с опытом. "Задача науки - искать константу в естественных явлениях, способ их связи и взаимозависимости. Ясное и полное научное описание делает бесполезным повторный опыт, экономит тем самым на мышлении. При выявленной взаимозависимости двух феноменов, наблюдение одного делает ненужным наблюдение другого, определенного первым. Также и в описании может быть сэкономлен труд благодаря методам, позволяющим описывать один раз и кратчайшим путем наибольшее количество фактов... Всякая наука имеет целью заменить, т.е. сэкономить, опыт, мысленно репродуцируя и предвосхищая факты... И язык как средство общения есть инструмент экономии". В границах процедуры описания огромного количества различных опытов посредством одной краткой формулы с широкой областью применения, наука минимизирует для человека шанс оказаться в абсолютно нетривиальной ситуации. Наука "срывает волшебный покров с вещей", разрушая наши иллюзии: все незнакомое и необычное, по мысли М., оказывается в итоге всего лишь частным случаем хорошо знакомого способа связи между данными опыта. Вне такого сценария, был убежден М., "руководство жизнью" (Беркли) неосуществимо. Познание у М. - всего лишь процесс прогрессивной адаптации человека к среде. "Наука возникает всегда как процесс адаптации идей к определенной сфере опыта. Результаты процесса - элементы мышления, способные представить эту сферу как целое. Результаты, естественно, получаются разные, в зависимости от типа и широты опытной сферы. Если опытный сектор расширяется или объединяются до того разобщенные сферы, элементы привычного мышления показывают свою недостаточность, чтобы представить более широкую сферу. В борьбе между приобретенной привычкой и адаптивным усилием возникают проблемы,

исчезающие после завершенной адаптации и через некоторое время возникающие вновь... Наибольшая часть концептуальной адаптации состоялась бессознательно и невольно, ведомая сенсорными фактами. Эта адаптация стала достаточно широкой и соответствует большей части представляемых фактов. Если мы встречаемся с фактом, значимо контрастирующим с обычным ходом нашего мышления, и не можем непосредственно ощутить его определяющий фактор (повод для новой дифференциации), то возникает проблема. Новое, непривычное, удивительное действует как стимул, притягивая к себе внимание. Практические мотивы, интеллектуальный дискомфорт вызывают желание избавиться от противоречия, и это ведет к новой концептуальной адаптации. Так возникает интенциональная понятийная адаптация, т.е. исследование". Источником проблем М. полагал "разногласие между мыслями и фактами или разногласие между мыслями". В таком контексте М. и проводит критическую линию по отношению к механике начала 20 в. Он полагает, что, хотя в качестве математической модели атомистическая теория и пригодна для оптимизации эмпирических исследований, признание за атомами реального существования заводит ученого в дебри метафизических спекуляций. По версии М., абсолютные пространство и время (пережитки средневекового миропонимания и "концептуальные чудовища") вкупе с причинностью и атомизмом дожны быть элиминированы из научного знания: бессмысленно рассуждать о пространственном и временном положении тела безотносительно к какому-либо другому телу. (Именно этот посыл М. оказал заметное воздействие на идеи А.Эйнштейна и логических позитивистов.) Природа не содержит "причин" и "следствий", в ней все просто "случается" - и это может быть зафиксировано формулами функциональных взаимоотношений. Согласно модели М., "остается один тип устойчивости - связь (или отношение). Ни субстанция, ни материя не могут быть чем-то безусловно устойчивым. То, что мы называем материей, есть определенная регулярная связь элементов (ощущений). Ощущения человека, так же как ощущения разных людей, обычно взаимным образом зависимы. В этом состоит материя". М. (и это впоследствии оказалось весьма интересной постановкой проблемы) жестко критиковал физиков за их чрезмерную приверженность к доказательству (в духе платоновско-картезианских трактовок). Такой выбор идеала ("строгость") был, по мнению М., "ложным и ошибочным". Научную гипотезу (по обозначению М., "новое правило") вовсе не обязательно искусственным образом дедуцировать из т.наз. "первопринципов"; вполне достаточно того, что она выдерживает соответствующую проверку. По мысли М., "главная роль гипотезы - вести к новым наблюдениям и новым исследованиям, способным подтвердить, опровергнуть или изменить наши построения... гипотезы суть усовершенствование инстинктивного мышления, в них можно найти все звенья цепочки... Короче, значение гипотезы - в расширении нашего опыта". "Если в течение приемлемого периода времени гипотеза достаточно часто подвергалась прямой проверке, то наука должна признать совершенно излишним любое другое доказательство". В основании явлений, по М., располагаются ощущения, факты чувственного мира, сопряженные с соответствующими настроениями и чувствами. Природа, о которой рассуждает наука, согласно мысли М., и не вещь в себе и не истинная объективная данность. "Мир, - писал М., - не заключается в таинственных сущностях, которые, также загадочно действуя одна на другую, порождают доступные нам ощущения. Цвета, звуки, пространство, время и т.п. связаны между собой, как по-разному связаны чувства и волевая предрасположенность. Из столь пестрой ткани выделяется то, что относительно стабильнее и продолжительнее, вследствие чего отпечатано в памяти и выражено в словах. Так, относительно устойчивые комплексы, функционально распределенные в пространстве и во времени, именно поэтому обретают специфические имена и обозначаются как тела (Korper). Но эти

комплексы непродолжительны и неабсолютны... Относительно устойчивым представляется комплекс воспоминаний, чувственных предпочтений, связанных с определенным телом (Leib), который можно обозначить как Я". Именно комплексы неразложимых элементов (например, цвет и форма) и ощущений, согласно М., конституируют тела, а не наоборот. Отвергая как декартовский дуализм, так и претензии субстанции (как метафизической сущности) на действительное существование, М. трактовал "элементы" как не принадлежащие ни к сфере психического, ни к сфере физического. Ощущение, по схеме М., суть глобальный факт, форма приспособления живого организма к окружающей среде; настройка слуха и зрения, а в целом - итог эволюции видов. Как отмечал М., "становится понятным феномен памяти... которая выше индивида. Психология спенсеровского и дарвиновского типа, вдохновленная эволюционной теорией, но основанная на частных позитивных исследованиях, обещает результаты более богатые, чем все предыдущие спекуляции... Вещь, тело, материя суть не что иное, как связь элементов, цветов, звуков и т.п., не что иное, как так называемые знаки (Merkmale)". Заменяя "ощущения" элементами, М. стремился преодолеть интенцию мышления, согласно которой составляющие фактов создаются сознанием. "Элементы" призваны осуществить переход от физического к психическому в рамках единой системы знания. Базовые категории современной науки (атом, абсолютное пространство, время, причинность, масса, сила и т.п.) М. интерпретировал как метки комплексов ощущений, находящихся в функциональной взаимосвязи и фундированных биологическими потребностями. Осуществил ряд важных физических исследований в области механики, акустики, оптики и др. Широкая известность имени М. в границах советского философского ликбеза была обусловлена существенным воздействием его идей на ментальность российской социал-демократии начала 20 ст., за чем воспоследовала скандальная критика Ленина в издании парафилософского порядка - книге "Материализм и эмпириокритицизм". На эти обвинения М. отвечал следующим образом: "В моих словах просто отражены общепринятые мнения, и если я превратился в идеалиста и берклианца, то в этих грехах вряд ли повинен".

А.А. Грицанов

МАШИНЫ ЖЕЛАНИЯ - базовое понятие концепции шизоанализа (см. Шизоанализ), фиксирующее в своем содержании самодостаточную спонтанную креативность субъективности (в контексте моделирования социальной процессуальности понятие "М.Ж." выступает парным по отношению к понятию "социальные машины"). Уже в "Логике смысла" Делез фиксирует то обстоятельство, что характерное для трансцендентализма понимание индивидуальности Я как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) в рамках классической европейской культуры уже не подвергается рефлексивному критическому осмыслению, выступая имплицитным основанием любой концепции личности: "для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшее Эго". Однако, по мнению Делеза, с точки зрения мета-оценки "такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств - либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно

персонализированная Форма". Фактически эта классическая модель рассмотрения индивидуальности основана на глубинной идее внешней каузальности как причинения, что бы ни понималось в каждом конкретном случае в качестве абсолютного Бытия - персонифицированный Бог религиозной философии, имперсональный Абсолют классического рационализма или Социум социологизированных философских концепций. Принципиальная новизна предлагаемой шизоанализом модели заключается в том, что Делез и Гваттари отказываются от идеи внешнего причинения (в русле общей постмодернистской презумпции отказа от идеи принудительной каузальности - см. "Смерть Бога"), акцентируя внимание на самопроизвольной и автохтонной процессуальности самоорганизации Я (сингулярные субъективности "не объясняются никакой целью, они сами - производители всех целей"), и первый шаг заключается в данном случае в том, чтобы принять за основу исходный хаос как имманентное состояние субъективности: "только ленты интенсивностей, пороги, потенциалы и перепады. Разрывающий, волнующий опыт". Исходное до-индивидуальное и до-персональное состояние субъективности фактически представляет собой лишь постоянно воспроизводящуюся процессуальность желания, отнесенного Делезом и Гваттари к наиболее "глубокому бессознательному пласту" и понятого не только и не столько в качестве переживаемой "недостачи" желаемого объекта (напротив, как раз "желанию ничего не недостает"), сколько в качестве потенциальной креативности (в терминологии Делеза и Гваттари - "производства"): по формулировке последних, "желание производит, оно производит реальное" и, собственно, самим "объективным бытием желания является Реальность как таковая". - Это значит, что бытие М.Ж. есть не что иное, как "постоянное производство самого производства, привития производства к продукту". В данной системе отсчета, например, "бред просто записывает процесс производства М.Ж. В целом, социальность мыслится в шизоанализе как процесс, причем не просто как процессуальный акт со своим началом и финалом, но как перманентная процессуальность, в рамках которой "нет изначального и производного, но есть общий дрейф". - Процессы конституирования как индивидуального Я, так и универсальной социальности (специфицируемой в так называемых "социальных машинах") есть в данном контексте результирующий продукт деятельности М.Ж. Оформление конкретных конфигураций социальности - как на индивидуальном, так и на интегральном уровнях - моделируется в шизоанализе как принципиально нелинейное: в общем для постмодернизма контексте критики традиционного для классической культуры бинаризма, Делез и Гваттари отмечают, что исследуемая ими процессуальность реализуется вне линейного бинаризма - "в третьем времени бинарно-линейной серии", образуя "третий термин линейной серии" и тем самым нарушая (разрушая) самый принцип бинарной оппозиции. Креативный потенциал М.Ж. (неинтегрированных потоков сингулярностей) результируется в конкретных структурных конфигурациях этих потоков, что задает конституирование определенным образом структурированных социальных сред. Источником и условием возможности этого конфигурирования выступает для Делеза и Гваттари неравновесность состояния, атрибутивно характеризующего М.Ж. "неравновесие изначально" (ср. с фундаментальным статусом понятия "неравновесная система" в рамках современного естествознания: теория катастроф Р.Тома и парадигма синергетики). В системе принятой в шизоанализе метафорики, "в отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде", только и "исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаясь". Аналогично и "социальная машина", "чтобы работать... должна недостаточно хорошо работать". Собственно, только этим требованием исходной неравновесности как условия для своей актуализации и сходны между собой М.Ж. и "социальные машины", только "здесь возникает идентичность

социальной машины и машины желания... последняя функционирует лишь скрипя, лишь разлаживаясь, лишь содрогаясь от мелких взрывов". Для шизоанализа существенно значимо, что М.Ж. и "социальные машины" выступают, с одной стороны (в функциональном своем аспекте), как неразрывно связанные и взаимно обусловленные, а с другой (в аспекте содержательном) - как принципиально альтернативные друг другу. Если "социальные машины" представляют собой константные структуры, характеризующиеся в своем функционировании интенцией на определенность, постоянство и - тем самым - на консервацию, то М.Ж., напротив, есть по самой своей природе источник перманентной креативности, стремящейся конституировать социальность в качестве процессуальной. Соотношение М.Ж. и "социальных машин" осмысливается Делезом и Гваттари как соотношение соответственно микро- и макроуровней социальности: в принципе "нет желающих машин, которые существовали бы вне социальных машин, которые они образуют на макроуровне; точно так же, как нет и социальных машин без желающих машин, которые населяют их на микроуровне". Делез и Гваттари в переносном смысле используют понятия молекулярности и молярности: так, согласно шизоаналитической модели, уровень определенным образом структурированных "социальных машин" есть уровень "молярных ансамблей" (или "стадных совокупностей"), т.е. характеризуется "теми молярными структурированными совокупностями, которые подавляют сингулярности, производят среди них отбор и регулируют те, которые они сохраняют в кодах и аксиоматиках", в то время как уровень неинтегрированных единичных индивидуальностей, напротив, характеризуется "молекулярными множествами сингулярностей, которые, наоборот, используют эти большие агрегаты как весьма полезный материал для своей деятельности". Таким образом, так называемый "микроуровень" или "молекулярный уровень" социальности определяется в шизоанализе посредством понятия "сингулярности" или "частичного объекта", т.е. сугубо индивидуальной неинтегрированной единичности, и в этом отношении данный уровень реально представляет собой потенциально креативный, но актуально не оформленный в стабильную структуру "хаос импульсов", где возможны только случайные и мгновенные ("алеаторные") комбинации последних. Именно в перманентности этих алеаторных событий и реализуется нестабильное и неравновесное бытие "молекулярного уровня" субъективности: "частичные объекты - это мир взрывов, ротаций, вибраций". В этом отношении, "молекулярная цепь желания не имеет кода, предполагающего: а) территориальность, б) деспотическое означающее. Поэтому аксиоматика противостоит коду как процесс детерриториализации... Молекулярная цепь - это чистая детерриториализация потоков, выведение их за пределы означающего, т.е. происходит разрушение кодов... Это - цепь ускользания, а не кода... Эта молекулярная цепь... состоит из знаков желания, но эти знаки совсем не являются значащими... Эти знаки представляют собой любого рода точки, абстрактные... фигуры, которые свободно играют... не образуя никакой структурированной конфигурации". - Таким образом, эти знаки ничего не означают и не являются означающим: "производить желание - во всех смыслах, в каких это только делается, - таково единственное призвание знака". Таким образом, источник социальной процессуальности коренится, по Делезу и Гваттари, "в лоне молекулярного производства желания". - В обрисованном контексте фактически можно говорить о микро- и макроуровнях разворачивания процессуальной социальности как о взаимодействии индивидуального (сингулярного, порождаемого М.Ж., т.е. - в терминологии шизоанализа - "шизофренического") и собственно социального. Последнее, хотя и порождается непосредственно "социальными машинами", но генетически восходит все к той же креативности желания, ибо собственной креативности в подлинном смысле этого слова "социальные машины"

лишены, - как пишут Делез и Гваттари, "есть только желание и социальность, и ничего другого". В данной системе отсчета "социальные машины" интерпретируются шизоанализом как продукт определенной интеграции, конфигурирования друг относительно друга молекулярных "импульсов", т.е. тех индивидуальных сингулярностей, которые составляют микроуровень социальности. - В данном контексте "социальные машины" могут быть рассмотрены в качестве функционального аналога временных "плато" ризоморфной социальной среды (см. Ризома, Номадология): не случайно такие "социальные машины", как семья, государство и т.п. Делез и Гваттари рассматривают как "псевдоструктуры", подчеркивая их относительный и преходящий характер, хотя в своем актуальном функционировании они могут проявлять и проявляют интенции к жесткому доминированию и претензии на собственную консервацию. Возникновение "социальных машин" предполагает в качестве необходимого своего условия нарушение функционирования М.Ж. (то, что Делез и Гваттари называют "дисфункцией"): применительно к "производящим машинам" даже "сами сбои... функциональны", применительно к социальности "дисфункция составляет часть самого ее функционирования... Несоответствие и дисфункция никогда не были предвестниками гибели социальной машины, которая, напротив, приучена питаться вызываемыми ею противоречиями и кризисами, порождаемыми ею самой видами тревожности... Никто никогда не умер от противоречий. И чем это все больше разлаживается... тем лучше работает". В качестве конкретного приложения данного принципа креативности социальных дисфункций у Делеза и Гваттари фигурируют шизоаналитические интерпретации таких исторических феноменов, как христианство и капитализм: там, например, "чем меньше верят в капитализм, тем лучше: он, как и христианство, живет спадом веры в него". Механизм разворачивания социальности носит в шизоаналитическом истолковании принципиально нелинейный характер, что предполагает перманентно актуализирующуюся возможность версификации путей его разворачивания (разветвления эволюционных траекторий). В этом контексте классический тип рациональности критически оценивается шизоанализом как традиционно основанный на "признании первичности конденсации перед разделением". Более того, по мнению Делеза и Гваттари, классический стиль мышления всей своей нормативностью фактически "угрожает, что если мы не примем исключающую манеру разделять, то мы впадем в недифференцированный хаос; он грозит хаосом". - Разумеется, для шизоаналитика (которого хаосом никак не испугать, ибо идея хаоса изначально входит в число его парадигматических основоположений), ситуация видится радикально по-иному. Важнейшей презумпцией шизоанализа является презумпция "Полноты Бытия, из которой путем разделения следуют производные реальности". - Делез и Гваттари вводят в данном контексте понятие "дизъюнктивного силлогизма", фиксирующее универсальный принцип ветвления, заключающийся в том, что все теоретически возможные версии (перспективы) процесса являются и практически возможными, т.е. ни одна из них не может рассматриваться как исключенная каким-либо общим правилом (в этом отношении показательна шизоаналитическая интерпретация фигуры Бога: "не Бог, но божественное есть пронизывающая... энергия... Верите ли вы в Бога? - ... Да, конечно, но только в Бога как в хозяина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма"). Многократное последовательное ветвление возможных путей эволюции системы выводит ее, согласно Делезу и Гваттари, к тому уровню, где диапазон возможного оказывается, в сущности, неограниченным: шизоанализ отмечает по этому поводу, что важнейшей характеристикой "мира желания" выступает то, что это мир, где "все возможно". В этом отношении "мир желания... приравнивается к миру шизофренического опыта... не тождественного

клиническим формам шизофрении". Именно в рамках этого опыта и обнаруживают себя, в первую очередь, каскадные ветвления процесса: перманентно генерируемые М.Ж. детерриториализированные и детерриторилизирующие "прорывы или шизы, порождающие новые потоки, порождают свои собственные нефигуративные потоки или шизы, порождающие новые потоки", и т.д., безгранично - сквозь все ограничения и безо всяких границ. Между тем рассмотрению указанных ограничений шизоанализ уделяет серьезное внимание. Это связано с тем, что поскольку в реальном функционировании социальности М.Ж. встроены в социальные машины", постольку со стороны последних "машинам желания навязывается структурное единство, которое объединяет их в молярный ансамбль; частичные объекты сводят к тотальности", и это неизбежно "мешает производящим молекулярным элементам следовать линиям собственного ускользания", ибо по отношению к микропроцессам происходит их "насильственное подчинение... макросоциальности". В целом, процессуальность социума интерпретируется шизоанализом как реализующая себя в режиме последовательных смен организованных и неорганизованных (и по-иному организованных) состояний. - Так, согласно Делезу и Гваттари, эта процессуальность может быть описана как перманентные осцилляции между двумя взаимоисключающими полюсами: "один характеризуется порабощением производства и желающих машин стадными совокупностями, которые они образуют в больших масштабах в условиях данной формы власти или избирательной суверенности; другой - обратной формой и ниспровержением власти". В реальном функционировании конкретного социума описанный процесс обретает свою идеологическую и, в силу этого, аксиологическую размерность, - в этом контексте обозначенные векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются в рамках шизоанализа как соответственно "реакционный, фашистский" и "шизоидный, революционный". Реализация функционирования социальности, по Делезу и Гваттари, проявляет себя как перманентное взаимодействие двух указанных векторов: "первый идет по пути интеграции и территориализации, останавливая потоки, удушая их, обращая их вспять и расчленяя их в соответствии с внутренними ограничениями системы...; второй - по пути бегства (от системы), которым следуют декодированные и детерриториализированные прорывы или шизы... всегда находящие брешь в закодированной стене или территориализированном пределе, которые отделяют их от производства желания". Таким образом, "шизо-потоки" конституируют среду, отрицающую (разрушающую) сложившуюся макросоциальную структуру и в силу этого вновь открытую для нового конфигурирования (ср. с состоянием "вторичного" или "достигнутого хаоса" в синергетике). В этом контексте шизоанализ конституирует фундаментальную разницу между "шизофренией" как свободным излиянием креативности, ориентированным на новизну, изменение и, в конечном счете, свободу, и "паранойей" как доминантой стабильности, установкой на константное бытие сложившейся структуры, консервацию наличной данности (навязчивый образ паранойи как попытка остановить процессуальность, превратить социум как историю в социум как "мегафабрику"). В социальном контексте "паранойя" стремится аксиологически утвердить наличный порядок вещей, санкционировать его в качестве так называемой "нормы"; "шизофрения" же, напротив, предполагает стремление к инновациям, в том числе и идеологического плана: "желание не "желает" революцию, но революционно само по себе". Таким образом, при переводе на язык социальной практики, "шизофреник - не революционер, но шизофренический процесс (прерывом или продолжением которого в пустоте он является) составляет потенциал революции". Соответственно, если "паранойя" предполагает акцентуацию общего, универсального, т.е. инвариантной нормы, то "шизофрения", напротив, акцентирует неповторимое, индивидуальное, автохтонное, спонтанное (как не могущее быть выведенным из

общих оснований) и "незакодированное" (как не следующее общеобязательной матрице). В этом отношении шизофреник может быть интерпретирован как носитель инновационного, не оглядывающегося на наличный опыт и сложившуюся традицию (а значит - нелинейного по своим установкам) сознания: как пишут Делез и Гваттари, "шизофреник... смешивает все коды, будучи декодированным потоком желания... Шизофреник - это производство желания как предел общественного производства". (В обрисованном контексте созвучность идеям шизоанализа может быть обнаружена в современных интерпретациях девиантного поведения: в настоящее время в социологии находят широкое распространение трактовки девиации не как аномального поведения индивида, а как результата стигмации, т.е. "клеймения" индивидуально нестандартного, неожиданного поведения со стороны носителей культурной традиции, понятой в качестве консервативной - Д.Силвермен, Д.Уолш, П.Филмер, М.Филлипсон, а также школы Г.П.Беккера, Ф.Таненбаума, Э.Лемерта, Г.Хофнагеля.) В противоположность этому, "социальные машины", "псевдоструктуры" социальности пытаются остановить эти потоки, внешним насильственным усилием санкционировать вынужденную интеграцию принципиально неинтегрируемых (если понимать интеграцию как претендующую на финальность) шизопотоков, т.е. установить "поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях". - Соответственно, "параноик" интерпретируется в шизоанализе как тот, кто "фабрикует массы, он - мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп... Он инвестирует все на основе больших чисел... он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направлении волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел". - Пафос шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур", освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делеза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации". Шизоанализ постулирует не только возможность, но и необходимость конституирования субъективности (бессознательного) в качестве свободного, и в первую очередь это предполагает свободу от внешнего причинения, принудительной каузальности, т.е. фактически от линейно понятого детерминизма (см. Неодетерминизм). - Бессознательное трактуется шизоанализом в качестве самодетерминирующейся процессуальности, т.е. как "нечто, порождающее самого себя". В системе отсчета шизоанализа, именно "шизофреник сопротивляется невротизации", а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, включая семью - и, может быть, в первую очередь, семью (см. Анти-Эдип). Вместе с тем, поскольку в число "псевдоструктур" входят социальные институты идеологической ортодоксии (и прежде всего - государство), постольку Делез и Гваттари формулируют также тезис о необходимости "превратить шизоанализ в необходимую деталь революционного аппарата". Синтезируя изложенное выше, шизоанализ констатирует, что желание, фундирующее шизофреническое бессознательное, является фундаментально свободным - свободным от любой силы, претендующей на внешнее причинение: "желание - сирота, анархист и атеист". И в шизоаналитической системе отсчета это выступает условием возможности того, что несмотря на демонстрируемый "социальными машинами" мощный "параноидальный" потенциал интегративности, жесткой нормативности и линейного детерминизма, шизофренически ориентированное

бессознательное посредством "М.Ж." способно реализовать свой потенциал свободы. (См. также Шизоанализ, Анти-Эдип, Тело без органов.)

М.А. Можейко

МЕГАМАШИНА - понятие, употребляемое для обозначения обезличенной, технократически оптимизимированной, предельно централизованной организации, сливающей в единое целое в качестве равнозначных компонентов машины (механизмы) и работающих при них людей (Мэмфорд). Только посредством сознательного изобретения таких высокомощных М., составленных из человеческих и орудийных частей, могли быть осуществлены, часто в течение жизни одного поколения, колоссальные инженерные сооружения наподобие пирамид в Древнем Египте. Такая М. представляет собой, по существу, изобретение социальной организации нового типа, иерархически соподчиняющейся единому тоталитарному центру, воплощенному в верховном правителе, которому абсолютно подчинены политические, экономические, военные и бюрократические компоненты. Технические средства, используемые такой М., становятся "мегатехникой" в отличие от обычной техники, используемой вплоть до последних десятилетий в промышленном и аграрном производстве. В отличие от машин индустриального общества, являющихся трудосберегающими устройствами, М. древности была трудоиспользующим устройством, ибо экономия труда в них не играла никакой роли. М. представляет невидимую структуру, социальную пирамиду, составленную из живых человеческих элементов, каждому из которых предназначается определенная должность, роль и задача, но все они подчинены бюрократизированной системе управления из единого центра, обладающего абсолютной властью. Такую антигуманную социальную организацию характеризуют два фактора: один - негативный, принудительный и слишком часто разрушительный; другой - позитивный, жизненный, конструктивный. И хотя архетипической моделью М. стало, по Мэмфорду, сооружение крупнейшей пирамиды Хеопса - первого и самого долговечного из семи чудес древнего мира, которое было осуществлено культурой, только выходящей из каменного века и долго еще пользовавшейся каменными орудиями наряду с бронзовыми, совершеннейшая точность ее размеров и пропорций, сами масштабы сооружения, равно как техническая виртуозность проекта и его исполнения не превзойдены ни в одном техническом сооружении нашего времени. Крупномасштабное разделение и специализация труда в современном индустриальном обществе, считает Мэмфорд, берут начало именно в этой точке. Оттуда же проистекает и свойственная индустриальному обществу бюрократизация как интегральная часть М. Хотя создание М. связано с многочисленными творческими начинаниями, наиболее значительный и разрушительный результат их использования был достигнут в военной сфере, в колоссальных актах разрушения городов, культуры, уничтожения людей (от разграбления Шумера до атомного взрыва над Хиросимой). Поэтому Мэмфорд считал своим долгом активно выступать против злоупотреблений М., приводящих к "интеллектуальному империализму". Изобретателей и руководителей М., начиная со времен пирамид и вплоть до сегодняшнего дня, по утверждению Мэмфорда, постоянно преследовали иллюзии всезнания и всемогущества, которые не стали менее иррациональными в наши дни, когда они имеют в своем распоряжении внушительные ресурсы точной науки и технологию больших энергий, но которые

становятся все более опасными для человечества. Поэтому, согласно Мэмфорду, необходимо произвести обдуманное, широкомасштабное разрушение М. во всех ее институциональных формах, с перераспределением силы и власти к меньшим единицам - социальным общностям, более открытым прямому человеческому воздействию и социальному контролю. Только таким путем можно вновь обратить технику на службу человеческому развитию, ориентировать ее на сознательное культивирование тех частей органической и социальной среды, самой человеческой личности, которые были подавлены мегамашинным технократическим монстром. Многообразные требования гуманного и полного человеческого развития могут быть удовлетворены только тогда, считает Мэмфорд, когда игра и работа образуют часть органического культурного целого: нужна не столько трудо-, сколько жизне- и человеко-ориентированная технология, только тогда она станет выполнять важную роль в гуманизации общества и в человеческом развитии.

Е.М. Бабосов

МЕЙЕР Александр Александрович (1875-1939) - русский философ и культуролог. Родился в лютеранской семье, где домашним языком был немецкий, но в зрелые годы считал себя православным. Учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета. Увлекся революционной деятельностью, был арестован и выслан в Архангельскую губернию. В последующем еще не раз арестовывался и ссылался. В 1904 выслан из Баку в Среднюю Азию. Сотрудничал в газете "Русский Туркестан". Вернувшись, в 1906 сблизился в Петербурге с крутом писателей и философов, сотрудничавших в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни". Активно занимался переводческой деятельностью, которую начал еще в годы Архангельской ссылки (переводил Маха, П. Барта, Ф. Йодля, Р. Штаммлера и др.), читал лекции в Обществе народных университетов (с 1908), в Вольной высшей школе Лесгафта (с 1910). На эти годы приходится перелом в мировоззрении М., он отходит от революционной деятельности. В начале 1910-х сблизился с Мережковским и З.Н. Гиппиус. С 1914 по 1928 служил в публичной библиотеке. После Февральской революции вернулся к пропагандистской работе. В августе 1917 участвовал в работе Всероссийского Церковного Поместного Собора. С 1918 по 1928 работал на вновь открывшихся Высших научных курсах П.Ф. Лесгафта, преподавал в ряде других учебных заведений. К 1918 году вокруг М. образовался религиозный кружок петроградской интеллигенции, в который в разное время входили Федотов, А.С. Аскольдов-Алексеев, М.Бахтин, Н.П. Анциферов и др. Кружок просуществовал до 1929, регулярно собираясь по вторникам. В 1928 за деятельность в кружке М. арестован (в 1928-1929 арестованы и другие члены кружка, в частности Бахтин). В 1929 приговорен к расстрелу, замененному по ходатайству А.С. Енукидзе (с которым семья М. была знакома по подпольной работе в Баку) 10 годами заключения. Срок отбывал на Соловках, затем на Беломорканале. В 1935 амнистирован, жил в Калязине, активно писал. Умер в 1939. При жизни печатался мало (в основном статьи и доклады), значительная часть работ осталась в рукописях. Основные сочинения: "Бакунин и Маркс" (1907), "Прошлое и настоящее анархизма" (1907), "Религия и культура" (1909), "Религиозный смысл мессианизма" (1916), "Что такое свобода" (1917), последняя прижизненная публикация - "Принудительный труд как метод перевоспитания" (1929), написанная на Соловках. Среди неопубликованных при жизни работ: "Что такое религия?" (1926), "Эстетический подход" (1927), "Звон и слово в "Фаусте" Гете" (1931), "Revelatia (Об

Откровении)" (1931-1935), "Жертва. Заметки о смысле мистерии" (1932-1933), "Gloria (О славе)" (1932- 1936), "Три истока. Мысли про себя" (1937) и др. В первый период творчества М. увлекался марксизмом, но выступил и его критиком с позиций анархизма. Однако последний истолковал через идею мистериального переживания действительности. В творчестве и жизни Бакунина М. увидел прежде всего творение новых элементов жизни, эстетику (артистизм) революционного дерзания, единство слова и поступка. Фактически раннее творчество М. - это нащупывание идей и тем собственного философствования, подступы к проблеме личности и ее предназначения. Складывание же собственной концепции связано с поворотом М. к христианству, которое он никогда не толковал институционально и конфессионально, а видел в нем истоки философии человека. Основные темы зрелого М. - универсальное общение и онтология поступка, актуализм и персонализм как исходные принципы философствования. М. создал собственную концепцию диалогического общения, перекликающуюся с концепцией М.Бахтина и близкую идеям Бубера. На пути к утверждению принципа личности как абсолютной ценности М. должен был решить как минимум две проблемы: переформулировать свою же позицию "революционного дерзания", закрепленную еще со времен Ницше идею своеволия индивида, и "укоренить" человека в мире. Поработив природу, человек ("будущий бог") впал в культуртрегерский соблазн - осознав свою силу, прельщенный властью, человек обрек себя на одиночество, т.е. на небытие (во всяком случае как личности). М. неоднократно в работах "переходного" периода предупреждает об опасности ложного самоутверждения "Я" в культурном идеале. В споре с Бердяевым М. отрицает возможность оправдания человека через творчество (творческую самореализацию), предполагая тезис о необходимости овнешнения человека через его разностороннее включение в общение как предпосылку внутренней свободы человека, как возможность самой идеи личности. В этом же ключе М. дан анализ философии Фихте (которая рассмотрена им как проекция протестантизма в вопросах личностной проблематики). Согласно М., чистое Я Фихте присутствует в акте, не становясь плотью, не воплощаясь, без чего не может быть личности. Фихтевское Я - "пустое я" ("попрание личности в индивиде"), так как не предусматривает и встречи с другими "Я" (имеет дело только с "не-Я"). В этом же русле лежит и анализ языческого и вселенского начал в "душе нации", который может быть распространен и на отдельную конкретную человеческую душу. Преобладание "языческого" ведет через утверждение национализма к принципу мессианистского искупления чужой, но не своей души, т.е. ко лжи. Преобладание "вселенского" - путь христианский, ведущий к осознанию своей миссии (жертвенной) в жизни. Таким образом, согласно М., необходима гипотеза о Сущем, без которой человек не знает, кому адресовать свои запросы о личной судьбе, которая дает конечное основание для любых оценок и без которой человек впадает в ложный мессионизм, ведущий к краю бездны. Именно "Верховное Я" (Сущее) своей любовью рождает в нас личность, когда мы ему открыты, делает возможным общение с другими людьми. Человек, не покидая почвы конкретной истории и актуализируясь в современности, должен откликаться на голос Сущего. Однако люди не способны удержать полностью истины откровения. Это неизбежно ведет к превращению церкви в "механическую", закрывающуюся в своей институциональности и конфессиональности, догматизирует доктрину. В результате религиозные ценности уходят в культуру и требуется новое религиозное сознание, способное воспринять новое откровение. Для этого необходимо снять с Я присвоенную им атрибутику ложной божественности, не отрицая культуру, преодолеть ее во имя высших религиозных ценностей, признать мистериальный (жертвенный) характер культурного творчества. "Жертвенность" несет в себе онтологический (причинность жертвенного обмена), актуалистски-деятельностный

(единство слова и поступка как условие устроения бытия по "мере правды") и символически-мифологический (встреча горнего с дольным) аспекты. Каждый в мире жертвенно предстоит каждому в сотворческом пространстве диалога "я" с "ты", "я" с "мы", Бога с миром. Диалог, как основа практической нравственной философии, проникнут "личностностью" и "тайностностью", дает жизнь любому содержанию и идее, но до конца не рационализируем. С темой диалога в философию М. вводится и проблематика "другого". Замкнутость отдельного "Я" преодолевается в интенциальной устремленности сознания его напряжением до степени Эроса. "Я" реализует себя лишь спасая "другого", вступая в диалог с чужой субъективностью "ты" (жертвенность по отношению к другому как структурирующий диалог признак). ("Другое Я", как противостоящее "чужое", М. фиксирует термином "он"). Находя "творческий отклик" друг в друге, "я" и "ты" способны структурировать "мы", породить новую "общественность", задаваемую не принципами государства и общества, а строимую по принципам церкви диалогической духовности. Пространство между "Я" и "другим" структурировано. Оно заложено "откликами", т.е. высказываниями и волевыми действиями, направленными на обнаружение смысла жизни, закрепленными в мифах, символах, мистериях, задающих предпосылки общения. Личность обретает себя, проходя "сквозь" культуру, "сквозь" всех "других", включаясь в переживание жертвенной встречи с Абсолютом. Так М. выходит на онтологизацию слова как поступка, как прорыва мысли к сущему, через превращение жизни в подвиг восхождения к правде о самом себе, через синхронизацию идеи и биографии. Сам М. этот путь прошел в полной мере, увлекая многогранностью своих идей и поражая "гениальностью самой своей личности" (Д.С. Лихачев).

В.Л. Абушенко

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (1859-1933) - французский философ и химик польского происхождения. Область интересов - эпистемология и история науки. Основные усилия приложил к реформированию кантианства в духе "нового рационализма" как философии науки, оппонирующей (нео)позитивистской методологии. Свою концепцию определял как "философию тождества". Испытал влияние идей А.Лаланда, П.Дюгема, Ж.-А.Пуанкаре, а также философии Бергсона. Молодым человеком М. уехал из Польши в Германию, где работал химиком в лаборатории Р.Бунзена. Затем (в 1882) переехал во Францию, где также сначала работал в химической лаборатории. Увлекся проблемами истории и методологии науки, что привело его в философию (которую он понимал прежде всего как эпистемологию, логику и методологию научного познания). Был секретарем Психологического института при Сорбонне. Предтеча неореализма. В 1908 выпустил свой основной труд "Тождественность и действительность. Опыт теории естествознания как введение в метафизику". Другие работы М.: "Об объяснении в науках" (т. 1-2, 1921); "Релятивистская дедукция" (1925, работа получила положительную рецензию А.Эйнштейна, который, в частности, писал: "Я считаю, что книга М. является лучшей из книг по теории познания"); "О движении мысли" (1931, основная работа "позднего" М.); "Реальность и детерминизм в квантовой физике" (1933, работа вышла в серии, редактируемой Л.де Бройлем). Исходные установки философии М. задавались "антиметафизической установкой", требующей ревизии классического рационализма, и антипозитивизмом в "негативной" части его

философии науки и задачами методологической рефлексии науки, центрированной на проблематике смысла и содержания научной теории - в "позитивной" части. "Мы хотели... апостериорным путем познать те априорные начала, которые направляют наше мышление в его устремленности к реальности. С этой целью мы анализируем науку - не для того, чтобы извлечь из нее то, что рассматривается как ее результаты (как это часто делают материалисты и "натуралисты"), - еще меньше для того, чтобы вдохновиться ее методами (на что притязают позитивисты), - мы скорее рассматриваем ее как сырой материал для работы, как уловимый продукт - образчик человеческой мысли в ее развитии". По М., наука исторична, она предопределяется во многом своим "субъективным прибавлением", каждый раз связанным с социокультурным опытом эпохи. В то же время наука сохраняет единство, но наследует предшествующие достижения не столько как готовое знание, сколько как "фактичность", которая подлежит деструктурированию до исходного "материала", который переоформляется в новую схему на основе изменения перспективы видения и принципов упорядочивания материала во вновь продуцируемой теории (начинающей с исходной ситуации рассуждения, с нулевой точки отсчета, с данного момента, предстающего как относительное начало времени). Объединяя интенции, идущие от Канта и Бергсона, М. говорит об изначальной логической (методологической) организованности длительности опыта, в котором разум предрасположен фиксировать повторяющееся и тождественное в явлениях. Разум, стремясь отождествлять нетождественное, характеризуется: 1) своим соотнесением с реальностью (в своих работах М. часто пользуется термином "вещь-в-себе", репрезентирующим мир как объект (научного) (по)знания); 2) своим принципиально единым внутренним схематизмом - и на обыденном, и на научном уровнях он подчинен одним и тем же правилам (разница, хоть и существенная, лишь в том, что в науке разум ищет инварианты, конструируя понятия, а на уровне "здравого смысла" он создает идеализацию устойчивого объекта как совокупности устойчивых отношений); 3) своей собственной изменчивостью в познании и социокультурных контекстах. Эти тезисы и легли в основание "философии тождества" М., призванной за изменчивостью увидеть инвариантность соотносимого с реальностью (опытом) разума. В этом своем качестве философия не есть "строительные леса" (согласно известной позитивистской метафоре) научной теории, которые затем отбрасываются за ненадобностью, а условие возможности самой науки как таковой. Элементы "ошибки", неадекватности, неполноты, недостаточности и т.д., принципиально встроенные (присутствующие, наличенствующие) в любом научном знании, не говоря уже о необъяснимых (неэксплицированных, нерефлексируемых) внутри самой теории оснований, способно выявить только "объемлющее" знание, философская рефлексия, что только и позволяет открывать новые перспективы видения и горизонты, требующие своего познавательного "достижения". Наука в этом смысле, согласно М., несамодостаточна. Она несамодостаточна и в другом отношении - только философия способна блокировать поспешные и необоснованные экстериоризации и онтологизации теоретических конструктов науки (чем "грешит", с точки зрения М., и философия, построенная на позитивистской методологии), что никоим образом не отрицает необходимости философского анализа этих процессов экстериоризации и онтологизации. Более того, одну из своих целей М. видел именно в том, чтобы показать, что нет никаких оснований для резкого противопоставления познавательных конструктов и действительности "самой по себе" ни на основе методологии философии, ни на основе фактического материала истории науки. Это возможно сделать, с одной стороны, через анализ выставляемых и удерживаемых наукой знаниевых рамок, внутри которых движется познание (внутри рамок природа может вести себя "как угодно", но подчиняться "выставленным" принципам и законам; "тождественность - это вечная рамка нашего

ума"), и через вскрытие тех априорных начал мышления, которые задают и обеспечивают его устремленность к "тождественному" - с другой. В обоих случаях содержательный анализ знания заменяется его фориальным анализом - вскрытием самих условий возможности знания. Отсюда (историческая) реконструкция познания, по М., должна быть направлена не столько на различение "достижений" и "заблуждений", сколько на поиск алгоритмов мыслительной деятельности (если таковые обнаружатся), одинаково проявляющих себя как в "ошибках", так и в истинном (по)знании. Эта установка М. стала впоследствии одной из конституирующих для неорационализма как подхода в философии науки. В этой своей устремленности критический рефлексирующий разум последовательно "отделяет" от наличного знания: 1) непосредственно привносимое опытом, обнаруживая за эмпирическим знанием его логическую организованность, воплощение определенного "закона", что говорит о том, что эмпирическое знание невозможно по определению, так как исходит из круга в определении; 2) связанное с той или иной научной традицией, т.е.: (а) разделяемые внутри "сообщества" и (б) в определенное время схемы и представления о стандартах действования, предвзятые идеи (от которых "мы никогда не бываем вполне свободны"); 3) априорные образцы работы разума, его постоянно воспроизводимые (и в науке, и в обыденном мышлении) устойчивые структуры, собственно и предопределяющие стремление разума "отождествлять различное", замещать бесконечное разнообразие мира ощущений и восприятий тождественными (инвариантными) во времени и пространстве связями и отношениями. Между рациональной схемой тождества и реальностью постоянно существует "зазор", который и призвано заполнять и сужать усложняющееся в этом своем стремлении научное (по)знание, осознающее в философской саморефлексии, что кроме познанного всегда принципиально будет существовать непознанное (иррациональное в различных аспектах), что тождество всегда будет содержать различие-различение, а потому принципиально никогда не достижимо (примечательны в этом контексте отсылки М. к Брэдли и Б.Бозанкету - представителям абсолютного идеализма). Согласно М., "всякое рассуждение, сводясь в сущности к отождествлению, имплицирует различное как исходный пункт и тождественное как конечный пункт. Отсюда необходимость содержания, которое устраняет возможность всякой подлинной тавтологии...". Всю эту конструкцию можно обозначить как "схему Мейерсона", сыгравшую значительную роль в рационалистических версиях философии науки, последовательно структурировавшей первый и второй ее уровни вплоть до представления о целостности сложноуровневой организованности знания и не менее последовательно критиковавшей ее третий уровень за априоризм (одним из первых эту критику предпринял Башляр, что, в том числе, и позволило ему вписать эту "схему" в неорационализм). Сам же М., хотя впоследствии и смягчил свою формулировку, все же исходил в своем творчестве из признания того, что "в науке есть нечто действительно априорное, а именно прежде всего ряд постулатов, в которых мы нуждаемся для построения эмпирической науки, т.е. для формулировки того положения, что природа закономерна и что мы можем познать ее течение". Однако его априоризм в отличие от кантовского настаивает на том, что разум не способен приписывать свои законы природе. Для понимания априорных оснований разума М. рассматривает понятие "закона" и "принцип причинности". Основной тезис, который М. пытается обосновать на материале истории науки (способность которой к реконструкции исторических фактов есть критерий ее ценности для философии науки), состоит в том, что конкретное содержание, вкладываемое в них исторически изменчиво, но сами они остаются основами познающего разума. Закон - это то, что неизбежно включается в теоретические конструкции, с помощью которых описывается реальность (он приложим к созданным понятиям, а не к

единичным явлениям, - "закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует"). "...Закон - это идеальное построение, которое выражает не то, что происходит, а то, что происходило бы, если бы были осуществлены соответствующие условия". Но при этом М. одновременно признает, что: "Без сомнения, если бы природа не была упорядочена, если бы в ней не было сходных объектов, из которых можно создавать обобщающие понятия, мы не могли бы формулировать законы". Таким образом, закон рассматривается М. как методологический принцип, как готовая эвристическая схема исследования все новых объектов. Эту же роль выполняет и принцип причинности, по сути эксплицирующий закон в конкретике изменяющихся условий: "согласно причинному принципу должно существовать равенство между причинами и действиями, т.е. первоначальные свойства плюс изменение условий должны равняться изменившимся свойствам". Другое их различие состоит в том, что понятие закона элиминирует время, не учитывает временную процессуальность, причинность же описывает процессы во времени, применяется к разделенным временными интервалами событиям. Она есть не что иное, как принцип тождества, примененный к существованию вещей во времени. Однако в обоих случаях, по М., имеет место отождествление как продукт разума, позволяющий ему "объяснять". Закон устанавливает вневременной порядок в многообразии существующего, причинность указывает на порядок в становлении. "Внешний мир, природа кажутся нам бесконечно и непрерывно изменяющимися во времени. Между тем принцип причинности убеждает нас в противоположном: мы имеем потребность понять, а понять мы можем только в том случае, если допустим тождество во времени". Отсюда: "Вопреки постулату Спинозы порядок природы не может вполне соответствовать порядку мысли. Если бы это было так, то получилось бы полное тождество во времени и пространстве, т.е. природа тогда не существовала бы". Тем самым открывается путь к своеобразной дереализации непосредственной данности в (по)знании - стремление свести все к пространственным отношениям, выразимым геометрически, что, далее, открывает путь к их выражению в математических формализмах. "...Мы приходим к законам, насилуя, так сказать, природу..." - указывает М. Как примеры отождествления в физике он рассматривает принципы инерции и сохранения энергии, в химии - принцип сохранения массы. М. показывает их предысторию как цепь сменяющих друг друга различных по содержанию, но сходных по форме конструкций, непосредственно не выводимых из опыта, но ищущих в нем своего подтверждения (через согласование с ним). На каждый данный момент времени научное знание есть достигнутый компромисс двоякого рода. С одной стороны - между фактами (которые сами есть сложные познавательные конструкции, так как "конструкции факта и преобразования разума постоянно переплетаются") и теориями: "теории, конечно, не выводятся из фактов и не могут быть доказаны с помощью этих фактов", но задача теорий - "объяснить факты, согласовать их по мере возможности с требованиями нашего разума". С другой стороны - "практическое использование" понятия причинности также требует компромиссного консенсуса, вводящего ограничения на рассматриваемые условия, ограничивая их "ближайшими" причинами (снятие требования "полной причинности"). В этом отношении (по)знание принципиально динамично в своей "компромиссности" и "согласованности" в стремлении к "тождественности", которой к тому же, согласно М., противостоит "принцип Карно", выработанный в термодинамике (как ее второй принцип) и вводящий представление о действующей тенденции к изменению, к росту разнообразия, т.е. характеризующий становление, а не тождество. Иначе "принцип Карно" можно трактовать как вторжение в науку реальности, привносящей с собой представление о временной необратимости и несимметричности процессов и свидетельствующей о появлении иррационального

как трансцендентного разуму как неподдающегося правилам "объяснения", свойственным этому разуму, как того, что не может быть сведено к тождеству: "Ни одно, даже самое незначительное, явление не может быть вполне объяснимо. Тщетно пытаемся мы "свести" одно какое-нибудь явление к другим, заменяя его все более и более простыми: каждое такое "сведение" является ущербом для тождества..." Только наличие хотя бы минимального содержания делает теорию нетавтологичной, но нетавтологичность рано или поздно раскроется как внутренняя противоречивость, т.е. иррациональность. В этом отношении иррациональны и основания любой теории в силу того, что они не могут быть объяснены внутри нее самой и ее собственными средствами. Отсюда (по)знание динамично и в своем стремлении "изжить" иррациональное, рационализировать его, сняв сложившиеся ограничения и расширив тем самым область своего применения (в этом ключе может быть проанализирован переход от ньютоновской к квантовой механике и создание теории относительности). Однако в своем динамизме, "переходя от теории к теории, от отождествления к отождествлению, мы совершенно уничтожили реальный мир. Сначала мы объяснили, т.е. отвергли, изменение, отождествив предшествовавшее с последующим, - и ход мира был приостановлен. У нас осталось пространство, наполненное телами. Мы образовали тела из пространства, свели тела к пространству - и тела, в свою очередь, исчезли. Это пустота, "ничто", как говорил Максвелл, небытие... Время и пространство растворились. Время, течение которого больше не влечет за собой изменения, неразличимо, не существует; и пространство, лишенное тел, уже ничем не отмеченное, тоже исчезает...". Отсюда осталось сделать лишь полшага к концептуализации тезиса о "дереализации реальности" и создании "реальности второй ступени" неорационализма. Так же как и последний, М. удерживает, но более отчетливо, представление о присутствии реальности хотя бы через "сопротивление материала". Сам же априорный принцип тождества ("истинная сущность логики", "форма, по которой человек отливает свою мысль", "интегрирующая часть нашего разума") трактуется у М. как проявляемая тенденция мышления, работающего в конкретном материале. В этом же ключе он говорит о "правдоподобности" знания, так или иначе выражающего "подготовленность" разума к восприятию тождества, что и составляет "единственный априорный элемент этих положений" - "все же остальное является эмпирическим". Однако научно организованный разум отличается от обыденного в том числе и в этом отношении именно тем, что он руководствуется "эвристической рефлексией, которую он должен быть готовым модифицировать или отбросить, если реальность... выказывает свою строптивость". Наука через философию критична по отношению к самой себе, она способна менять свои перспективы (а тем самым стиль и сам способ мышления) и перестраивать сам предмет своего (по)знания (строя новую теорию, способную увидеть "факты" в ином свете), осознавая, что что-то до сих пор "ускользало от ее внимания, и понимая, что такое "ускользание" будет обнаружено и в будущем. Отсюда и построение стратегии развития науки, ставшее впоследствии "общим местом" в методологии и логике науки: "Когда, следуя предположению касательно интимной природы явлений, ученый-исследователь наталкивается на констатацию, противоположную его ожиданиям, он, очевидно, тотчас пробует объяснить то, что обнаружил, как аномалию, возможную в результате действия привходящих факторов; он формирует то, что называют вспомогательными гипотезами. Разумеется, он эти гипотезы в свою очередь проверяет, он их будет подтверждать или разрушать посредством эксперимента, он будет подтверждать или изменять их или сразу отбрасывать, и это сможет в конце концов заставить его изменить или отбросить его первичное предположение". Постоянное же изменение гипотез, побуждаемое нарушающим инертность разума опытом, кроме всего прочего задает определенную векторность

научному поиску, важно только, чтобы эти гипотезы формулировались максимально строго и жестко, иначе их трудно локализовать и верифицировать. И тем не менее "всякий реальный процесс, достигнутый в этой области, бесконечно ценен. Ясно поняв, где мышление приближается к тавтологии (которая не может быть никогда действительно и полностью реализована в нем, поскольку в этот момент мышление перестанет быть мышлением), мы более отчетливо распознаем модальности его движения, его прогресса, мы понимаем, до какой границы мышление было строго дедуктивным, априористическим, т.е. в чем оно приближается к тождеству, какой линии исследования мы должны следовать, чтобы проводить такую идентификацию, и каково также различие, которое мы отодвигаем в сторону в большинстве случаев совершенно бессознательно". Однако в любом случае мы находимся внутри рамки, задающей нам границы возможной рационализации материала и позволяющей нам строить предмет таким, а не иным образом. Кардинальное изменение в науке есть, таким образом, изменение самой этой рамки (которая по-прежнему будет удерживать априорность стремления к тождественности), т.е. принципов и возможности выводимости согласно строгим правилам теоретической конструкции. Все, что "не попадает" под действие этих правил, обречено оставаться иррациональным (как невыводимое таким способом) до следующего витка познания. Открытие же новой перспективы, т. е. выбор иного аспекта отождествления, поддерживается постоянной и принципиальной динамичностью (по)знания. Согласно М., "наука есть и остается (по крайней мере оставалась до сего времени) строго реалистичной создательницей онтологий. Как бы ни хотели непосредственно исходить из фактов, каких бы усилий не предпринимали, чтобы исключить всякую гипотезу, из физики во всяком случае не исключается эта метафизика". (См. также Неорационализм.)

В.Л. Абушенко

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексиус фон (1853-1920) - австрийский философ и психолог, ученик Брентано. Профессор (1882). Преподавал философию в университетах Вены (1878- 1882) и Граца (с 1882), где им была основана первая в Австрии лаборатория экспериментальной психологии (1886-1887). Основные сочинения: "Исследования Юма" (в двух томах, 1877- 1882), "По поводу предположений" (1902), "Исследования по теории предметов и психологии" (1904) и др. Разделяя тезис британского эмпиризма, усматривавшего в "отношениях" и "универсалиях" "продукты сознания", М. полагал, что теории отношений, истины, значения, суждения принадлежат к сфере психологии. М. разделил выводы своего ученика, польского философа К.Твардовского ("К учению о содержании и предмете представлений" - 1894), вычленившего в структуре "психического феномена" три отдельных элемента: ментальный акт, содержание этого акта и его предмет. По мысли М., недопустимо считать содержание и предмет тождественными, ибо в этом случае то, что расположено перед сознанием (собственно предмет) непонятным образом оказывается частью (содержанием) схватывания этого предмета. Физические же тела не могут являться компонентом ментального акта. Даже в случае размышления о несуществующем предмете (гном или квадратный корень, например) ментальный акт мышления действительно существует. Соответственно, с точки зрения М., все, что является частью содержания последнего, тоже должно

существовать: русалка не может быть содержанием ментального акта, но может выступать его предметом. Одновременно, по модели М., в ментальном акте присутствует нечто такое - его содержание, что обусловлено его направленностью на данный (а не какой-то иной) предмет. "Содержание" у М. не есть ни подобие предмета, ни разновидность ощущения, оно суть качество ментального акта, позволяющее ему быть направленным на определенный предмет. Амбивалентность человеческого познания, включающая психическую природу субъекта и предметность его восприятия, делает, по мысли М., атрибутивной частью гносеологии психологию познания и теорию предметов. Последняя, согласно М., являет собой "совершенно новую философскую дисциплину" - учение о чистом предмете как о таковом - эмпирическое учение, не допускающее каких-либо ограничений на включение в свою сферу тех или иных предметов. По М., "все есть предмет". М. ориентировался на косвенное осмысление предмета, указывая на "схватывающие" его "переживания" (соответствующие психические события), основными классами которых выступают представление, суждение, чувствование и желание. Все они не способны конституировать либо модифицировать предмет: предмет всегда логически первичен по отношению к собственному "схватыванию". По версии М., всегда существует некоторое психическое "переживание", ответственное за презентацию мышлению того или иного предмета. М. выделил два типа предметов: 1) элементарные предметы, сенсорные данные (цвета, звуки и т.п.); 2) предметы более высокого порядка, к которым им причисляются формы или структуры. Простые предметы конституируются на основе функционирования периферийных органов чувств, предметы же высшего порядка - результат продуцирующей активности субъекта. Так, "желтый лист", по М., есть предмет существующий. Есть предметы "реальные", но "несуществующие": различие между "желтым" и "красным" реально, но оно "не существует" в том смысле, в каком существуют красная книга и красный лист. "Реальные несуществующие" (например, "число три") М. именует "логически существующими". Есть и иные варианты - "круглый квадрат" нельзя полагать ни существующим, ни логически существующим, его место "вне бытия". Согласно схеме М., правомерно говорить о "внебытии чистого предмета", т.е. о том, что "имеются" предметы, не имеющие бытия, но имеющие определенные характеристики. "Необоснованная благожелательность по отношению к действительности", предполагающая действительность всех предметов, по мысли М., не оправдана: по его мысли, имеются виды бытия, принципиально отличные от конкретных единичных сущностей. М. разграничивает предметы-"объективы" (objectives) и "предметы" ("объективное"), могущие существовать либо не существовать (алмазная гора, например), но о которых бессмысленно говорить являются ли они "фактами" или "событиями". И - наоборот - об "объективах" (существовании алмазных гор) недопустимо осмысленно утверждать, что они существуют, но в качестве предметов высшего порядка они "существуют логически", при этом они либо есть факт, либо не есть факт. По мысли М., мы можем "предполагать" "объектив", мыслить его существующим, но не утверждать и не отрицать его (что обязательно для суждения). Твердо настаивая на объективности (т.е. на том, что они не являются характеристикой утверждающего или созерцающего сознания) фактов, модальных различий, отношений, вещей и чисел, М. был вынужден постулировать реальное существование во Вселенной совершенно фантастических и - мягко выражаясь - странных ее ингредиентов. Дополняя "объективы" и "объективное" такими классами предметов, как "достойное" (истинное, доброе и прекрасное) и "желаемое" ("предметы" долженствования и надобности цели), М. сформулировал ряд перспективных подходов к теории ценностей. Парадоксальные выводы онтологии М. приобрели позднее широкую популярность в контексте эволюции неклассических логик. В 1968-1978 в Граце

было издано 8-томное собрание сочинений М.

А.А. Грицанов

МЕРА - философская категория, традиционно используемая в контексте отображения взаимосвязи и взаимозависимости количественных и качественных изменений. Подобный подход в трактовке М. был конституирован и легитимизирован в историко-философской традиции Гегелем: "Все вещи имеют свою меру, т.е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие также имеет свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были". М., т.обр., трактуется как интервал или диапазон, в границах которых вещи и явления, изменяясь, сохраняют тем не менее единство своих качественных и количественных параметров, т.е. остаются идентичными сами себе, самотождественными. М. у Гегеля тем самым исполняет роль соединительного логического звена между категориально-понятийными комплексами, описывающими, с одной стороны, непосредственное бытие, - и сферу сущности, с другой. Выступая также в качестве несущей конструкции гносеологической процедуры перехода от абстрактного к конкретному, М. в своем развертывании в рамках схемы Гегеля могла приобретать статус мерила "особости" либо даже "индивидуальности" того или иного объекта или явления. Классическая философия различает простую или непосредственную М. (как М. отдельного объекта вне системных взаимодействий), системную М. (как М. объекта, понятого в качестве элемента некоей целостности) и реальную М. (как М. объекта, рассматриваемого с точки зрения всех его возможных систем взаимодействий, где репрезентируется его качество). Проблема "горизонта", "предела" конкретизации М. применительно к феноменам действительности оказывается тесно сопряженной с философским вопросом о возможности аппликации М. к миру человека и его деятельности. Тезис Протагора о том, что человек есть М. всех вещей, остается противопоставлен пониманию М. как элементу объективной и общезначимой совокупности характеристик природного и социального бытия. Особую смысловую нагрузку в этом плане приобретает также основополагающая философская проблема принципиальной возможности не только выявления, но и создания человеком определенной "мерности" бытия. Несовпадение "мерности" программ человеческой деятельности и "мерности" существования определенных природных систем породило, в частности, совокупность экзистенциальных вопросов бытия человеческой цивилизации, именуемых "глобальными проблемами".

А.А. Грицанов

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (1908-1961) - французский философ, представитель феноменологии и экзистенциализма. Профессор философии в Коллеж де Франс, профессор детской психологии в Сорбонне. Испытал влияние идей гештальтпсихологии, Гуссерля, Хайдеггера, Сартра. Главные темы творчества М.-П. - специфичность человеческого бытия как открытого диалога с миром;

характер и механизмы "жизненной коммуникации" между сознанием, поведением человека и предметным миром; присутствие и конституирование в опыте экзистенции фундаментальных смыслообразующих структур и содержаний, организующих опыт как целостность и мир как конкретную ситуацию; способы феноменологического анализа и прочтения интенциональной жизни сознания и экзистенции и др. При рассмотрении специфики существования субъективности и ее отношений с миром М.-П. отвергает как "реализм" (отождествляя его с эмпиризмом и механицизмом, редуцирующим следствие к причине, "материально взятому стимулу" и объясняющим жизнь сознания "действием социологической или физиологической каузальности"), так и "критическую философию" (классический трансцендентализм, философию рефлексивного анализа). Последнюю философ упрекает в сосредоточении на анализе "возможного" ("чистого") сознания, или "чистых сущностей сознания", и игнорировании проблемы "непрозрачности" и сопротивляемости мира, онтологической устойчивости и конститутивности феноменального слоя, разнообразия фактических модусов сознания. Выдвигая требование "придать конечности позитивное значение", М.-П. ставит своей целью исследовать человеческий опыт в реальном синкретизме рационального (необходимого) и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его "случайными содержаниями" и тем, что в нем считается "бессмысленным". Человек с необходимостью является "взглядом" на ситуацию, продуцированием ее смысла (значения), что позволяет ему преодолевать созданные структуры, производить новые, отвергать наличное и "ориентироваться по отношению к возможному" ("Структура поведения", 1942). Ввести в сознание "коэффициент реальности" и трансформировать трансцендентальную философию посредством интегрирования в ее корпус "феномена реального" М.-П. предполагает на пути разработки феноменологической идеи сознания как "сети значащих интенций", то прозрачных для самих себя, то скорее переживаемых, чем познаваемых. Анализ онтологически первичных "синтезов" опыта, выявление продуктивной деятельности дорефлексивных и допредикативных его форм позволяет, по мнению философа, "растянуть" интенциональные нити, связывающие нас с миром, прояснить их и показать тем самым, как происходит "встреча", "наивный контакт" человека с миром, как рождается, конституируется смысл в глубинах дорефлексивного опыта экзистенции. Именно перцептивный опыт в его "перспективизме" (акт восприятия всегда выполняется "здесь и теперь", т.е. в определенной перспективе, которая обусловлена местом, телом и прошлым опытом человека, задающими ему его "ситуацию", "точку зрения") является, по мнению М.-П., тем "типом первоначального опыта человека", в котором конституируется "реальный мир в его специфичности". Философское же Я не должно позволять фактическим условиям "действовать без его ведома" ("Науки о человеке и феноменология", 1954). Философская рефлексия должна стать более радикальной, делая себя причастной к "фактичности иррефлексивного" и проясняя свои собственные основания и истоки; она должна "поставить сознание перед его иррефлексивной жизнью в вещах", перед его собственной историей, которую оно "забыло". "Феноменология восприятия" М.-П. (1945) есть попытка найти ответ на вопрос: "где рождается значение?". Анализ опыта тела воспринимающего субъекта, его навыков показывает нередуцируемость смыслов феноменального слоя сознания и доказывает его фундаментальный онтологический характер. Феномены, которые интеллектуалистская философия сводила к "простому заблуждению", должны быть прочитаны в качестве "модальностей и вариаций тотального бытия", считает М.-П. Истолкование этого "слоя живого опыта", через который первоначально даны субъекту вещи, мир, Другой, позволит понять систему "Я - Другой - вещи" в стадии становления, т.е. "раскрыть действительную проблему конституирования". В

понятии экзистенции М.-П. стремится реинтегрировать психическое и физиологическое. "Первоначальная операция означивания" осуществляется в пространстве феноменального тела (лишь в абстракции двумя полюсами которого являются субъект и мир) как "значащего ядра", "узла живых значений". Тело порождает смысл, проецируя его на свое материальное окружение и определяя тем самым горизонт экзистенциального пространства человека, его возможности понимания мира, других и себя самого. Тело открывает субъективности мир, располагая ее в нем. Этот третий, по мнению М.-П., род бытия между "чистым субъектом" и объектом трактуется как "застывшая экзистенция", а экзистенция - как "постоянное воплощение". Перцептивное сознание всегда "засорено" своими объектами, оно увязает, застревает в них, имеет свое "тело" в культуре, истории, прошлом опыте человека. Характеризуя сознание одновременно как спонтанность и отложения в нем прошлого опыта, М.-П. делает вывод об "анонимности тела", невозможности "абсолютно центрировать" экзистенцию, наличии деперсонализации в центре сознания, относящейся не только к генезису мысли субъекта, но и к ее смыслу. Не прозрачная для сознания интенциональность тела, синтезирующая опыт, "дологическое единство телесной схемы" - такие описания процесса конституирования опыта и значения дает М.-П. Вместе с тем, его "философия двусмысленности" пытается сохранить идею открытости ситуации, экзистенции как "движения принятия фактов на себя". М.-П. стремится задать движение означивания одновременно как "центробежную и центростремительную силу" и заявляет о предпочтении "неоспоримого понятия опыта" неоднозначному понятию "сознание". В последний период творчества М.-П. занимался поисками оснований самого перцептивного опыта, истоков и механизмов изначальной включенности человека (как телесности) в мир, свидетельством которой и является перцепция. Задаваясь вопросом: "как наш опыт открывает нас тому, что не есть мы?", он замышляет разработку онтологии, которая дала бы новое понимание внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, перцепции (не являющейся ни объектом, ни "операцией" субъекта, как бы его ни интерпретировали, но представляющей собой "архетип первоначальной встречи") и "плоти": отсутствующего в предшествующей философии предельного понятия, не составляемого соединением тела и духа, этих двух субстанций, но являющегося "элементом", "конкретной эмблемой" некоего "общего способа бытия" ("Видимое и невидимое", 1964). Понимая философию как "разъяснение человеческого опыта", М.-П. уделяет большое внимание также анализу проблем политики; литературы и искусства; истории и методологии ее понимания; интерсубъективности и онтологии исторического праксиса; языка, его природы, истории и патологии. В разработке проблем истории и языка М.-П. опирается на идеи структурной лингвистики и структурной антропологии. Он исходит из различения языка "сказанного" (закрепившегося в сложившихся формах выражения и, в качестве такового, представляющего собой определенный порядок и систему) и "говорящего" (речевой практики, живого, подвижного, творческого языкового акта, в котором осуществляется трансцендирование, преодоление говорящим субъектом наличных значений, "к чему его побуждает происходящий вокруг него износ слов"). Язык для М.-П. есть "динамическая реальность", неустойчивая совокупность наличных (общепризнанных) и нарождающихся значений, открытое предприятие говорящих субъектов, "которые хотят понимать и быть понятыми". Анализ отношений между языком и мыслью, словом и его смыслом (значением, которое должно поддерживаться "всеми другими словами", т.е. гештальтом языка, языком как целым, тотальностью) и др. позволяет М.-П. говорить о "перспективном" характере смысла: смысл слова "находится не позади, а впереди", он "не является с необходимостью результирующей всех предыдущих смыслов". Соответственно, история языка, - которая для М.-П. является лишь одним

из примеров "всей истории в целом", - исследуется им как принципиально незавершенное стремление к обретению и расширению смысла. Создание новых языковых форм, сменяющих омертвевшие, - это непредсказуемое переплетение "случайностей и порядка", "одновременно случайное и логичное движение вещей". Таким образом, идет ли речь о человеке и его теле, или о мире, истории, языке, искусстве и др., экзистенциальная феноменология М.-П. рассматривает их через анализ динамического слияния (сращивания, переплетения, взаимопревращения) субъективного и объективного, внешнего и внутреннего, воспринимающего и воспринимаемого, видящего и видимого, смысла и бессмыслицы, логики и случайного. При анализе "этой странной системы взаимообмена", - в результате которого "вещи и мое тело сплетены в единую ткань", ибо я изнутри участвую в артикуляции Бытия, - экзистенциальная феноменология М.-П. пытается понять эту артикуляцию Бытия в стадии зарождения и оформления и, в этом онтологическом контексте, осознать: что значит воспринимать, осмыслять, ощущать, представлять, видеть? Философские идеи М.-П. продолжают оказывать влияние на представителей феноменологии, герменевтики и постструктурализма. Другие работы М.-П. - "Гуманизм и террор" (1947), "Смысл и бессмыслица" (1948), "Язык несказанного и голоса молчания" (1952), "В защиту философии и другие эссе" (1953), "Приключения диалектики" (1955), "Знаки" (1960), "Око и дух" (1961), "Проза мира" (1969). (См. также Плоть мира.)

Т.М. Тузова

"МЕРТВОЙ РУКИ" ПРИНЦИП - конститутивный принцип постмодернистской философии, фиксирующий отношение культуры постмодерна к феномену традиции в качестве тотального отрицания возможности последней. Фундирует собою базисные основоположения постмодернистской философской парадигмы; эксплицитно сформулирован Х.Брук-Роуз на основе имплантации в философский понятийный аппарат правовой терминологии (в юридической практике фигура "мертвой руки" означает владение без права передачи по наследству). В контексте парадигмальной установки "заката метанарраций" (см. Закат метанарраций) культурная среда обретает децентрированный характер (см. Ацентризм), утрачивая стабильность дифференциации на идеологически санкционированный центр и оппозиционно-еретическую периферию (см. Ортодоксия). - Дискурс легитимации уступает место дискурсивному плюрализму, в контексте которого любой вариант культурного предпочтения утрачивает статус приоритетного: речь идет не только об утрате референциально обеспеченных культурных предпочтений (см. Пустой знак), - даже "консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью" (Лиотар). По оценке Х.Брук-Роуз, "все наши представления о реальности оказались производными от наших же многочисленных систем репрезентации". В этом контексте и вступает в силу "М.Р."П.: постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи традиции: ни одна из возможных форм рациональности (Дж.О'Нийл), ни одна этическая система (Д.Мак-Кенс), ни одна языковая игра (Апель - см. Апель, Языковые игры), ни одна религиозная доктрина (Г.Кюнг) и т.д. не могут конституироваться в качестве приоритетной (в перспективе - нормативной и, наконец, единственно легитимной, т.е. ортодоксальной). В отличие от модернизма (см. Модернизм), постмодернизм не борется с традицией, полагая, что в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти традиций, он отрицает саму возможность конституирования традиции как таковой. - Коллаж

превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры (см. Коллаж, Пастиш), - таким образом, универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма, практически изоморфный античному принципу исономии: "не более так, чем иначе" (З.Бауман, С.Лаш, Дж.Урри). - В качестве единственной традиции культуры постмодерна может быть зафиксирована традиция отказа от традиции (Э.Джеллнер). (См. также Закат метанарраций, Нонселекции принцип.)

М.А. Можейко

МЕТАНАРРАЦИЯ (или "метаповествование", "метарассказ", "большая история") - понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования концепций, претендующих на универсальность, доминирование в культуре и "легитимирующих" знание, различные социальные институты, определенный образ мышления. Как правило, М. основаны на идеях Просвещения: "прогресса истории", свободы и рационализма. Постмодернизм рассматривает М. как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира, провозглашает "закат М." (см.). Концепция "заката М." впервые была предложена Лиотаром в работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании" (см.), основанной на идеях Хабермаса и Фуко о процедуре "легитимации знания", его правомерности. Лиотар рассматривает легитимацию как "процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы". Человек в данной ситуации оказывается в полной зависимости от стереотипов, ценностей, провозглашенных приоритетными в данном обществе. А социальная реальность оказывается искусственно сконструированной в результате взаимодействия различных дискурсивных практик, где М. служат средством легитимации для знания, социальных институтов и для всей модерной эпохи в целом. В своей основе модерн базируется на идеях-М. рационализма, Прогресса истории, сциентизма, антропоцентризма, свободы, легитимности знания. Данные представления, доминирующие в то время в культуре, - М. - утверждали нормативный образ будущего, конструировали историю, задавая ей определенный вектор развития. М. предлагают субъекту истории различные мировоззренческие установки, способствуя формированию общественного мнения, порой искажая наше представление о действительности. Господство М. в то время свидетельствует о доверии субъектов к идеям Просвещения, Прогресса. Так, рационализм вселил в человека веру в разум, науку, освободив от суеверий, вследствие чего мир стал доступным для осмысления и трансформации, более "прозрачным" в силу его "расколдовывания" (М.Вебер). История понималась как Прогресс, стремление к достижению совершенства. Исторический процесс наделялся разумностью, обладая собственной логикой, представлял собой взаимосвязь эпох, периодов, традиций. Наиболее прогрессивной была установка на изменение статуса человека, утверждение его самоценности (Ж.-Ж.Руссо). Исследования социального неравенства и преобразование социальной структуры были одной из целей эпохи модерна. В свою очередь знание заявляет о себе в качестве инструмента

радикального преобразования общества. Фуко определяет знание как "совокупность элементов, регулярно образуемых дискурсивной практикой и необходимых для создания науки". Проблема знания у Фуко тесно связана с обоснованием легитимности социальных институтов. М. служат оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения. Фуко настаивает на идее, что формы организации власти (государственный аппарат, различные социальные институты, университет, тюрьма и т.д.), осуществляя насилие над человеком, не остаются нейтральными и по отношению к знанию. Они деформируют содержание знания, это способствует его трансформации в ходе истории, что в конечном итоге и привело к "кризису легитимности знания". Фуко выстраивает "генеалогию" знания, опираясь на регуляторы социальных отношений, которые формируют знания в различные эпохи. В Античности, по Фуко, социокультурным каноном выступала "мера", или "измерение", как средство установления порядка и гармонии человека с природой и космосом, что легло в основу развития математического знания. В эпоху средневековья появляется иной дискурс формирования знания - "опрос", или "дознание", в результате чего происходит формирование эмпирических наук о природе и обществе. Методы извлечения знаний у людей в судах инквизиции были перенесены на добывание знаний о природе. Это обусловило развитие естественных наук. В Новое время приоритетной формой регулирования социальных отношений была процедура "осмотра - обследования" как средства восстановления нормы или же фиксация отклонения от него. Фуко отмечает, что изучение больного человека и привело к становлению медицинских наук, а наблюдение безумцев - к появлению психиатрии и к развитию гуманитарного знания в целом. В силу этого Фуко делает вывод, что знание не может быть нейтральным, поскольку является результатом властных отношений в обществе, легитимируя интересы определенных социальных групп, оно является идеологией. Исследуя современный статус знания, Лиотар тоже указывал на связь знания и власти; "проблема знания в век информатики более чем когда бы то ни было является проблемой правления". Знание, обладая легитимностью, задает определенные рамки поведения в культуре, регламентируя их. "Знание предстает тем, что наделяет его носителей способностью формулировать "правильные" предписывающие и "правильные" оценочные высказывания". Это сближает знание с обычаем. Роль консенсуса, по Лиотару, состоит в том, чтобы отделить тех, кто владеет нормативным знанием, от тех, кто не владеет им. Как любая идеология, различные нарративы (см. Нарратив) содержат в себе положительные и отрицательные моменты, наделяя легитимностью социальные институты. Лиотар, сравнивая нарративы с мифами, разграничивает их; считая, что для мифов характерна фиксация основ легитимности в прошлом, а для нарративов - в будущем, где "истинная идея обязательно должна осуществиться". Лиотар характеризуя научное знание указывает, что оно отдает предпочтение лишь одной денотативной языковой игре и автономно по отношению к другим языковым играм, обладая памятью и заданностью. А нарративная форма допускает множество языковых игр. Лиотар рассматривает две основные версии легитимирующих повествований: политическую и философскую. Предметом политической выступает человечество как герой свободы. В данном контексте право на науку необходимо отвоевать у государства, которое легитимно не через себя, а народом. "Государство прибегает к наррации свободы всякий раз, когда оно, используя имя нации, берет на себя непосредственный контроль за образованием "народа" в целях наставления его на путь прогресса". Во второй версии: "всеобщая "история" духа, где дух есть "жизнь", а "жизнь" является собственной саморепрезентацией и оформлением в упорядоченную систему знания всех своих проявлений, описываемых

эмпирическими науками". В настоящее время приоритеты сместились, и движущим принципом людей является не самолегитимация знания, но самообоснование свободы. В конечном итоге, по Лиотару, наука перестает быть легитимной. "Постмодернистская наука создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как паралогизм". Выход из "кризиса М." Лиотар видит в необходимости "предложить общественности свободный доступ к базам данных". На сдвиг в дискурсе гуманитарного знания в современной культуре указывает и И.Хассан, выделяя конститутивные черты направлений модернизм и постмодернизм. Эпоха модерна, по его мнению, представлена "М.", которые носят замкнутую форму, обладают целью, замыслом и иерархичны по своей структуре. Постмодернизм, отказываясь от "больших историй", или М., предлагает "малые истории": открытые, цель которых игра, случай, анархия. Специфическая версия интерпретации понятия "М." дана Джеймисоном: с одной стороны, Джеймисон рассматривает "повествования" как "эпистемологическую категорию", которая может быть представлена как идеология, обладающая собственной логикой и ценностной системой представлений (образов, понятий), существующая и играющая свою роль в данном обществе, с другой - М. трактуется им как речевая ситуация "пересказа в квадрате" (см. Ирония). (См. также Закат метанарраций.)

Е.П. Коротченко

МЕТАФИЗИКА (греч. meta ta physika - после физики: выражение, введенное в оборот александрийским библиотекарем Андроником Родосским, предложившим его в качестве названия трактата Аристотеля о "первых родах сущего") - понятие философской традиции, последовательно фиксирующее в исторических трансформациях своего содержания: 1) в традиционной и классической философии М. - учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия, объективно альтернативное по своим презумпциям натурфилософии как философии природы. В данном контексте вплоть до первой половины 18 в. (а именно: вплоть до экспликации содержания ряда понятий философской традиции Вольфом) М. отождествлялась с онтологией как учением о бытии (см. Онтология). Предмет М. в данной ее артикуляции варьируется в широком веере от Бога до трансцендентально постигаемого рационального логоса мироздания (см. Логос). Конституируемое в этом мыслительном контексте классическое математизированное естествознание парадигмально фундировано презумпцией метафизического видения мира (Деррида в этом плане интерпретирует математику как "естественный язык выражения взаимосвязи М. и идеи Единого, или Логоса"). Понимание М. как учения "о первоосновах" приводит в рамках данной традиции как к практически изоморфному отождествлению М. и философии как таковой, так и к тенденции метафорического использования термина "М." в значении "общая теория", "общее учение" (вплоть до "М. любви" у Шопенгауэра или "М. секса" у Дж.Ч.А.Эволы); 2) в неклассической философии М. - критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме - см. Диалектика, Марксизм, Неомарксизм), неотчужденному способу бытия человека в мире и адекватному способу его осмысления (у Хайдеггера), субъектному

моделированию реальности (в феноменологии) и т.д. Так, "позитивная философия" Конта решительно дистанцируется от метафизической проблематики, артикулируемой в качестве спекулятивного пространства "псевдопроблем" и бессодержательных суждений, не подлежащих верификации; Ленин противопоставляет "метафизическому решению раз навсегда ("объяснили!!") вечный процесс познания глубже и глубже"; феноменология расценивает М. как "преднайденность мира", основанную на "некритическом объективизме", пресекающем возможность конструирования его субъектом; а по оценке Хайдеггера, "метафизика как метафизика и есть, собственно говоря, нигилизм". Начало данной интерпретации М. может быть возведено к гегелевскому употреблению термина "М." для обозначения принципиальной ограниченности рассудка по сравнению с разумом (в кантианской интерпретации последних). В силу унаследованной эпохой модерна от классики интенцией на отождествление М. с философией как таковой отказ культуры от аксиологического акцента на метафизичность стиля мышления связан и со своего рода кризисом статуса философии как "царицы наук" в системе культуры (см. Методология, Философия). Реакция на этот кризис нашла свое выражение в интенциях конституирования М. в качестве удовлетворяющей всем требованиям сциентизма "строгой науки" (Гуссерль), "индуктивной науки" (Х.Дриш - см. Витализм), "точной науки" (Г.Шнейдер), "фундаментальной науки" (Й.Ремке) и т.п.; 3) в постнеклассической интерпретации М. - это классическая философия как таковая (прежде всего, в идеалистической своей артикуляции), т.е. философия, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как: а) презумпция наличия объективирующегося в логосе единства бытия (см. Логос, Логоцентризм) и б) презумпция единства бытия и мышления (см. Идеализм). В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как "философия тождества" в отличие от современной философии как "философии различия" (см. Тождества философия, Различия философия, Идентичность). Согласно оценке Хабермаса, данные презумпции теряют свой аксиоматический статус под влиянием таких культурных феноменов, как: а) радикальная критика сциентистски-техногенной цивилизации (см. Философия техники), фундированной в своих рациональных гештальтах жесткой субъект-объектной оппозицией (см. Бинаризм), и б) де-трансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве "ситуативного" (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности). Верхним хронологическим пределом культурного пространства, в рамках которого феномен М. может быть обнаружен, выступает философия Ницше: по Хайдеггеру, Ницше может быть интерпретирован как "последний метафизик", и если в его учении "преодоление М." конституируется в качестве задачи, то в философии Хайдеггера эта задача находит свое разрешение. При переходе к постнеклассическому типу философствования то проблемное поле, которое традиционно обозначалось как философия сознания, трансформируется в философию языка: по оценке Т.С.Элиота, философия 20 в. пытается опровергнуть "метафизическую теорию субстанциального единства души" (см. Аналитическая философия, Реализм, Хайдеггер, Гадамер, Витгенштейн, Куайн, Селларс и др.) и, в целом, "остановиться у границы метафизики". Современная философия если и использует концепт "М.", то исключительно в нетрадиционных аспектах (например, М. как "глубинная грамматика" в аналитической философии, "метафизика без онтологии" у Коллингвуда или "сослагательная М." у В.Е.Кемерова). Постмодернизм (см. Постмодернизм) продолжает начатую неклассической философией традицию "критики М.", а именно - "ницшеанскую критику метафизики, критику понятий бытия и знака (знака без наличествующей истины); фрейдовскую критику самоналичия, т.е. критику самосознания, субъекта, самотождественности и самообладания;

хайдеггеровскую деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). Предметом постмодернистской критики становится, по выражению Делеза, "божественное бытие старой метафизики". Согласно программной позиции постмодернизма, современный "теоретический дискурс" призван окончательно "заклеймить... метафизические модели" (Джеймисон). Философия постмодернизма конституирует предметность своей рефлексии как опыт не бытия, но становления (см. Переоткрытие времени). - По оценке Сартром Батая как одного из основоположников постмодернистского типа философствования (см. Батай), его "оригинальность... в том, что он... поставил не на метафизику, а на историю". (Во многом аналогичные тенденции могут быть зафиксированы и в современном естествознании: отказ от попыток объединения единичных фактов в единую метафизическую систему в теории катастроф Р.Тома, синергетическое видение мира как конституируемое, по оценке Пригожина и И.Стенгерс, "за пределами тавтологии" - см. Неодетерминизм, Синергетика, Пригожин.) Дистанцирование от самой презумпции возможности М. выступает в качестве практически универсальной позиции постмодернистских авторов: Кристева отмечает, что "любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго" (см. Кристева, Означивание, Трансцендентальное означаемое); Деррида констатирует совершающийся постмодернизмом "поворот против метафизической традиции концепта знака" (см. Пустой знак); Фуко строит модель познавательного процесса как "максимально удаленного от постулатов классической метафизики" с ее презумпциями имманентности смысла бытию и его умопостигаемости в усилии незаинтересованного (так называемого "чистого") сознания и определяет современную когнитивную ориентацию как стремление "скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику" (см. Фуко, Генеалогия). В контексте постмодернистской философии языка в принципе невозможно конституирование "метафизических концептов самих по себе": согласно позиции Дерриды, "никакой... концепт... не является метафизическим вне всей той текстуальной проработки, в которую он вписан". В рефлексивной оценке Кристевой используемый постмодернистской философией понятийный инструментарий выступает как "система обозначений, стремящаяся избежать метафизики". В контексте разрушения традиционного концептуального ряда объект - феномен - ноумен посредством фигуры "онтологической видимости" постмодернистская философия осмысливает себя скорее как "патафизика /начиная от "патафизики" А.Жарри - М.М./... как преодоление метафизики, которая определенно основана на бытии феномена" (Делез). В условиях аксиологической приоритетности в современной культуре презумпции идиографизма (см. Идиографизм), в философии постмодернизма понятие "М." как фундированное идеями Единого, общности и универсализма вытесняется понятием "микрофизики" как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности (см. Постмодернистская чувствительность): например, в посвященном исследованию творчества Фуко сборнике "Microfisica del potere: interventi politici" (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не "М. власти", но ее "микрофизики" (ср. с "микрополитикой" у Джеймисона и у Делеза - см. Событийность). В свете данных установок постмодернизм осмысливает свой стиль мышления как "постметафизический" (см. Постметафизическое мышление). Однако поскольку, по оценке постмодернизма, "история М." в определенном смысле есть и "история Запада", постольку - при программном радикализме постмодернистской антиметафизичности - "во всякой системе семиотического исследования... метафизические презумпции сожительствуют с критическими мотивами" (Деррида). (В качестве примера может служить использование концепта "Метафизическое

желание" в философии Другого Левинаса - см. Другой, Левинас, "Воскрешение субъекта"; аналогична, по оценке Рорти, "безнадежная" попытка конституирования Хайдеггером "универсальной поэзии" как специфического варианта М.) В контексте западной культурной традиции даже "общеупотребительный язык", согласно оценке Деррида, - "вещь не невинная и не нейтральная. Это язык западной метафизики, и он несет в себе не просто значительное число презумпций всякого рода", но, что наиболее важно, "презумпций... завязанных в систему", т.е. задающих жестко определенную парадигмальную матрицу видения мира. В связи с этим свою задачу постмодернистская философия определяет как освобождение от этой жесткой однозначности (см. Идентичности философия, Различия философия), ради которого "предстоит пройти через трудную деконструкцию всей истории метафизики, которая навязала и не перестает навязывать всей семиологической науке... фундаментальную апелляцию к "трансцендентальному означаемому" и к какому-то независимому от языка концепту; апелляция эта не навязана извне чем-то вроде "философии", но внушена всем тем, что привязывает наш язык, нашу культуру, нашу систему мысли к истории и системе метафизики" (Деррида). В этих условиях сама критика М. может оказаться процедурой, выполняемой сугубо метафизически, и единственным методом, позволяющим избежать этого, является, согласно позиции Деррида, метод "косвенных движений и действий, непременно из засады", в силу чего постмодернизм последовательно подвергает деструкции практически все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления (см. Ацентризм, Бинаризм, Номадология, Плоскость, Поверхность). (См. также Постметафизическое мышление, Метафизика отсутствия.)

М.А. Можейко

МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ - понятие постмодернистской философии, конституирующееся в концептуальном пространстве постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление) и фиксирующее в своем содержании парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как нон-финальной процессуальности. В постмодернистской ретроспективе классическая философия предстает как метафизика "наличия" или "присутствия" (см. Метафизика), в то время как неклассический тип философствования (начиная с критики "натуралистического объективизма" Гуссерлем и исключая интерпретацию Хайдеггером Бытия как чистого присутствия, подвергнутую Деррида критике в качестве метафизического "рецидива") оценивается философией постмодернизма как инициировавший "критику... определения бытия как наличия" (Деррида). Уже пред-постмодернистские авторы демонстрируют смену аксиологических приоритетов: семантически нагруженным оказывается в их системе отсчета не данное ("присутствующее" или "наличное"), но, напротив, - отсутствующее. Так, у Ингардена в семантическом пространстве текста центральную смысловую (смыслообразующую) нагрузку несут так называемые "места неполной определенности". Собственно, "полное, исчерпывающее определение предметов" в литературном или музыкальном произведении (см. Конструкция) оценивается им как "нечто, выходящее за пределы... эстетического", - именно "множество возможностей, обозначенных местами неполной определенности", открывают горизонт "актуализации" тех версий смысла, которые не являются наличными, но "пребывают лишь в потенциальном состоянии" (Ингарден). В семантико-аксиологической системе постнеклассического

(постмодернистского) типа философствования понятие "presens" подвергается деструкции во всех возможных аспектах своего содержания: и как presens как "наличие" в смысле завершенной данности "наличного" бытия, и presens как "присутствие" в смысле бытия в present continuous. Постмодернизм отвергает возможность метафизического учения о "смысле бытия вообще со всеми подопределениями, которые зависят от этой общей формы и которые организуют в ней свою систему и свою историческую связь [наличие вещи взгляду на нее как eidos, наличие как субстанция/сущность/существования (ousia), временное наличие как точка (stigme) данного мгновения или момента (nun), наличие cogito самому себе, своему сознанию, своей субъективности, соналичие другого и себя, интерсубъективность как интенциональный феномен эго]" (Деррида). Постмодернистская текстология фундирована презумпцией "пустого знака", выражающей постмодернистский отказ от идеи референции как гаранта наличия смысла знаковых структур (см. Пустой знак, Трансцендентальное означаемое): смысл не эксплицируется (что предполагало бы его исходное наличие), но конституируется в процессе означивания (см. Означивание) как наделения текста ситуативно актуальным значением, не претендующим на статус ни имманентного, ни предпочтительного (правильного, корректного и т.п.). Таким образом, отсутствие исходного значения делает текстовое пространство незначимым (в смысле наличия одного, "наличного", смысла), но открытым для означивания, предполагающего версифицированную плюральность возможных семантик. Аналогична и постмодернистская концепция "нонсенса" как отсутствия смысла, являющегося условием возможности смыслогенеза (см. Нонсенс). Конституирование в философии постмодернизма М.О. в качестве одной из парадигмальных презумпции во многом конгруэнтно переориентации современного естествознания "от бытия к становлению": так, возможные версии упорядочивания неравновесных сред трактуются синергетикой в качестве диссипативных, т.е., с одной стороны, оформляющихся за счет энергетических потерь системы (энергетического отсутствия), а с другой - принципиально неатрибутивных, имеющих лишь ситуативно актуальную значимость (см. Синергетика, Пригожин)

М.А. Можейко

МЕТАФОРА (греч. metaphora - перенесение) - перенесение свойств одного предмета (явления или грани бытия) на другой по принципу их сходства в каком-либо отношении или по контрасту. При всем многообразии теорий М. можно условно разделить на три группы в зависимости от признака деления. Каждое решение определяет, что принять за критерий метафоричности, можно ли перефразировать М., можно ли заменить М. буквальной речью без потери смысла и в каких случаях М. используется. Первый подход (прагматический) допускает существование только одного значения, ассоциированного со словом, фразой или предложением, например, буквального, когда любое выражение значит лишь то, что значат его слова, а явление М. лежит за пределами смысла предложения (Дж.Серль, Д.Дэвидсон). При этом М. определяется как прагматический феномен и сводится к уже известной мыслительной операции, например, к сравнению (Серль и др.). Второй подход (субституциональный) схож с первым в своем допуске лишь одного типа значений для слова, но сводит М. к особого вида операции (например, Дж.Лэйкофф, Д.Гентнер, Н.Д.Арутюнова, П.Тагард и др.). Третий подход допускает существование двух типов значений, ассоциированных со словом, фразой или

предложением: буквального и метафорического значения (Аристотель, М.Блэк, А.Ричардс и др.). Первый подход требует признания особой необходимости замаскировать известный механизм в другую форму. Второй подход требует признания существования дополнительного механизма для перевода буквального смысла высказывания в метафорический. Третий подход требует признания существования двух различных смыслов и, следовательно, существования двух различных механизмов анализа высказываний. Можно попытаться свести М. к уже имеющейся языковой конструкции. Смысл такого подхода заключается в идее, которая рассматривает М. как конструкцию, использующуюся [по какой-то причине] вместо другой конструкции (это может быть сравнение или аналогия). Так М. в форме высказывания "А [есть] В" часто интерпретировалась как укороченная версия сравнения "А [есть] подобно на В" и рассматривалась как конструкция, отражающая определенное сходство между объектами - см., например, Б.В.Томашевский: "Поэтика. (Краткий курс)", 1998. Цель же применения М. вместо сравнения виделась в ее большей риторической силе или красоте. М. фактически сводится к украшению речи, что, в общем, предполагает прагматическую функцию М. Такой подход требует описания модели понимания М. как модели совпадения атрибутов объектов. Такой подход был назван М.Блэком ("Модели и метафоры", 1962) сравнительным подходом. В этом случае как раскодирование М., так и ее возможный парафраз могут идти простой заменой М. на сравнение, т.е. один объект, упомянутый в М., будет приниматься "определенным образом" схожим с другим (форма "А [есть] В" тогда может быть представлена в виде "А [есть] как В по отношению к свойству С"). Проблема замены М. на сравнение была подробно описана А.Ортони ("Роль подобия в сравнениях и метафорах", 1979). Он отметил, что если мы можем сказать, что любовь "в некотором смысле" похожа на сумасшествие (в М. "любовь - это сумасшествие"), тогда почему бы нам не сказать, что она похожа на яблоко, мороженое, светофор, комплексное число, правосудие или на все что угодно, пришедшее на ум также "в некотором смысле". Другими словами, все похоже на все "в некотором смысле". Для того чтобы проверить процент схожих существенных качеств между объектами буквальных и небуквальных сравнений (Ортони называл их similes - уподобления), он провел эксперимент, который показал, что объекты в небуквальных сравнениях (например, "энциклопедии похожи на золотые прииски") имеют общим только лишь один процент (!) существенных свойств, в то время как этот процент возрастает до 25 в случае буквальных сравнений (например "энциклопедии похожи на словари"). Этот эксперимент позволил Ортони сделать заключение, что "понятия из уподоблений практически не имеют общих существенных черт, в то время как понятия в буквальных сравнениях имеют много существенных черт. Вывод, который следует извлечь из этого, заключается в том, что если кто-нибудь, утверждая сходность двух вещей, будет иметь в виду наличие у них множества общих существенных свойств, то результаты исследований ясно показывают, что уподобления, или, по крайней мере, понятия, употребляющиеся в метафорах, на самом деле не являются схожими, в противоположность понятиям буквальных сравнений". В свою очередь, Ортони предположил, что в М. сравниваются существенные свойства одного объекта и несущественные другого. Однако это утверждение также не выдержало экспериментальной проверки (испытуемые не считали свойства, по которым были схожи предметы в М., существенными для обоих предметов), и исследователи остались лишь с возможностью сравнения по несущественным признакам. Такое решение, однако, видится сомнительным с прагматической точки зрения. Прагматический подход к М. может принять и более сложные формы. В рамках этого подхода весьма интересное решение было предложено Серлем ("Метафора", 1979). Его решение основывалось на идее, утверждающей разницу между

метафорическим смыслом и смыслом предложения: "Когда мы говорим о метафорическом смысле слова, выражения или предложения, мы говорим о том, что говорящий мог бы им выразить... в отличие от того, что это слово, выражение или предложение в действительности значат". Таким образом, Серль разделяет смысл (значение) сказанного и смысл предложения, утверждая, что "метафорический смысл - это всегда смысл сказанного", в то время как "в случае буквальных высказываний, смысл сказанного и смысл предложения является одним и тем же". В отличие от других исследователей (например, Блэка), Серль отбрасывает идею, что предложение, фраза или слово могут иметь два отдельных смысла: буквальный и метафорический - смысл предложения остается одним и тем же независимо от того, как мы будем интерпретировать его: как М. или как буквальное выражение. Такой взгляд на М. имеет весьма существенные последствия. В случае буквального высказывания мы можем говорить об его истинности или ложности по отношению к условиям истинности, определяемым понятиями, использованными в этом высказывании, в то время как "в случае метафорического высказывания условия истинности сделанного утверждения не определяются условиями истинности предложения" (Серль), хотя мы все же в праве полагать, что метафорический смысл, даже расходясь со смыслом предложения, требует соответственный набор условий истинности. Тогда метафорический смысл и соответственный набор условий истинности может быть принят за парафраз М. - "метафорическое утверждение будет истинно тогда и только тогда, когда соответствующее утверждение, использующее предложение парафраза, является истинным". Подход Серля требует от слушателя или читателя проделать три шага в процессе понимания метафорического высказывания. Их условно можно сгруппировать в две фазы, соединяя второй и третий шаг, описанный Серлем: 1. На первой фазе (первый шаг, в терминологии Серля) слушатель должен решить, имеет он перед собой М. или нет. 2. На второй фазе слушатель должен "вычислить" смысл говоримого (speaker's utterance meaning), отличающегося от смысла предложения. Сначала (второй шаг, по терминологии Серля) человек должен подобрать набор возможных интерпретаций предложения, которые могут являться смыслом говоримого. Затем (третий шаг, по терминологии Серля) необходимо сузить этот набор возможных интерпретаций до одной, являющейся наиболее приемлемым кандидатом на роль смысла говоримого. Для первого шага Серль предложил следующий критерий: "Если высказывание дефектно в буквальной интерпретации, ищи смысл высказывания, отличающийся от смысла предложения". Для второго шага он предложил 8 принципов, которые могут привести слушателя от смысла предложения к [набору] возможных смыслов высказывания. Решение Серля для М. позволяет думать о метафорическом смысле высказывания как об утверждении истинном при некоторых условиях истинности на фоне имеющихся у нас знаний. Такое решение, к сожалению, имеет свои слабые стороны. Будучи проинтерпретирована буквально, М., весьма часто, представляет из себя ложное высказывание, т.е. утверждение, содержащееся в М., является ложным при любых условиях истинности. В рамках прагматического подхода к М. мы не можем говорить о двух различных смыслах М., обусловленных либо двумя различными наборами внутренних механизмов, либо двумя возможными единицами смысла. Согласно теории Серля, из высказывания, являющегося ложным (буквальный смысл М.), необходимо прийти к другому, истинному высказыванию, представляющему настоящий смысл М. Тут имеет место следующая картина: по какой-то прагматической причине мы используем для передачи сообщения слова, смысл которых отличается от смысла сообщения. К сожалению, решение Серля не гарантирует парафраза: не будет существовать стратегии, которая бы гарантировала правильность вывода истинного утверждения из ложного. Другая

существенная проблема состоит в необходимости среди ложных и бессмысленных высказываний найти и отсеять некоторые "плохие" ложные высказывания (например, случайную комбинацию слов), непригодные для последующего анализа (вычисления метафорического смысла), оставив "хорошие" ложные высказывания, передающие некий смысл. Обе проблемы весьма серьезны и, как кажется, решение Серля не позволяет дать на них удовлетворительный ответ. В любом случае, прагматический подход требует, чтобы М. сначала была переведена в известную операцию, а затем уже проинтерпретирована определенным образом, т.е. любое метафорическое высказывание вначале понимается буквально, а небуквальная интерпретация второстепенна по своей природе. При этом процесс понимания М. требовал бы больше времени, чем процесс понимания буквальных выражений. Однако психологические исследования ряда авторов показали, что это не так. Если мы не можем свести М. к какой-либо известной операции (например, к сравнению), то мы можем попытаться представить ее как некоторую совершенно особую операцию. Так, например, Глюксбергом была предложена идея, что М. есть операция включения в класс. Однако не прямое (А включается в класс В), а такое, когда В обозначает более широкий класс предметов (в М. "работа - это тюрьма", "тюрьма" обозначает класс всех объектов, достаточно неприятных и ограничивающих свободу, куда, помимо тюрьмы, входят и школа, и семья, и т.д.). Стоит упомянуть и другие подходы к объяснению М., которые также можно относить к субституциональному подходу. Например, Д.Гентнер ("Очерчивание структуры: Теоретические рамки аналогии", 1983) предложила рассматривать М. как аналогию. Аналогия ("А [есть] как В") рассматривается ею как отношение отображения между двумя доменами (А и В), где домены представлены как системы объектов, их атрибутов и связей между объектами. Согласно Гентнер, наши знания об объектах можно представить в виде двух множеств: множества атрибутов и множества связей между ними. В этом случае различные виды отношений между доменами могут быть представлены через два показателя: а) число одинаковых атрибутов и б) число одинаковых связей. Так как "множество (возможно, большинство) метафор подчеркивают, в основном, сходство отношений и, таким образом, являются, по своей сути, аналогиями" (Гентнер), то и анализировать их следует как вид аналогии. И в тоже время Гентнер отмечает, что даже "для метафор, которые поддаются интерпретации как аналогии или комбинации аналогий, правила отображения в целом менее систематичны в сравнении с правилами отображения чистых аналогий". В общем же плане М. рассматривается Гентнер достаточно аморфно распределенной на плоскости "общие атрибуты/связи" и принципиально различается лишь с отношением буквального сходства (Гентнер: "Механизмы научения по аналогии", 1989). Такой результат не позволяет принять гипотезу Гентнер за удачное объяснение М., так как он, по сути, всего лишь утверждает, что М. не есть буквальное сравнение. П.Тагард, отводя аналогии одно из центральных мест в структуре человеческого мышления, также рассматривает ее как основу М. ("Разум", 1996). Будучи основанной на аналогии, М., согласно Тагарду, отражает систематические сходства между двумя объектами: "Все метафоры в качестве своего базисного когнитивного механизма опираются на систематическое сравнение, выполняемое аналогическим отображением, хотя метафора может идти далее аналогии, используя другие фигуративные приемы для создания более широкой ауры ассоциаций. Как создание метафоры говорящим, так и ее понимание слушающим требует восприятия лежащей в ее основе аналогии". Еще один подход к объяснению М. - это теория Дж.Лэйкова. Он и его соавторы (Дж. Лэйков и М.Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем", 1980; Дж.Лэйков и М.Турнер: "Больше чем холодный разум", 1989; Дж.Лэйков: "Что такое метафора?", 1993) утверждали, что "в повседневной жизни метафора часто встречается не

только в языке, но и в мыслях и поступках" (Лэйков и Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем"). Эта идея берет начало, по крайней мере, со времен Ницше, который также утверждал, что весь язык метафоричен. "Метафора означает метафорическую концепцию" (Лэйков и Джонсон: "Метафоры, посредством которых мы живем"), и "суть метафоры состоит в понимании и выражении одной вещи посредством другой". Углубляясь в теорию Лэйкова, прежде всего необходимо отметить, что под термином "М." он понимал не совсем то, что обычно под ним понимается. Сама форма "А [есть] В" это просто "метафорическое выражение" для Лэйкова, в то время как метафора - для него есть это "метафорическая концепция". В одной из своих последних работ Лэйков приводит следующее определение: "слово "метафора"... обозначает "отношение между двумя доменами в концептуальном поле". Понятие "метафорическое выражение" относится к лингвистическому выражению (слово, фраза или предложение), являющемуся поверхностной реализацией такого отношения (тем, что слово "метафора" обозначала в старой теории)". При этом метафорическое отображение состоит в отображении слотов указанных доменов: отображении между связями, свойствами и знаниями, характеризующими оба домена (Дж.Лэйков и М.Турнер: "Больше чем холодный разум"). Та базисная конструкция, которая была названа Лэйковым "метафорической концепцией", может быть, проинтерпретирована как устойчивая структура в наших концептуальных полях. Важно отметить тот факт, что, согласно Лэйкову, М. - это не динамическое явление, возникающее в процессе понимания, а, скорее, жесткая структура. То, что обычно принимается за М., является всего лишь именем М. для Лэйкова: "Имена отображений часто принимают форму утверждений, например, ЛЮБОВЬ ЭТО ПУТЕШЕСТВИЕ. Но отображения сами по себе не являются утверждениями. Если имена отображений будут ошибочно приниматься за сами отображения, то читатель может подумать, что, в этой теории, метафоры рассматриваются как утверждения. Они являются всем чем угодно, но не этим: метафоры - это отображения, т.е. множества связей" ("Что такое метафора?"). Один из главных принципов в теории Лэйкова - это так называемый "принцип инвариантности", утверждающий, что "метафорическое отображение сохраняет когнитивную топологию (т.е. структуру образа-схемы) отображаемой области (домена) в той степени, в которой она согласуется с внутренней структурой другой, участвующей в отображении области". Критичными для теории Лэйкова является следующее. 1). Проблема замены метафор буквальным текстом. В целом, этот вопрос будет являться критическим для любой теории М., не определяющей четкой границы между метафорическим и буквальным, т.е. не относящей метафорическое и буквальное к двум разным непересекающимся классам. Так, если утверждается, что не следует пытаться разграничить метафорическое и буквальное, или что привычный нам "буквальный" язык в большой степени метафоричен, то оказывается неясным, почему далеко не всегда представляется возможным заменить буквальный текст на М. или М. на буквальный текст. Можно, также, сформулировать иное возражение: если М. имеет в человеческой речи такой же статус, как и буквальные выражения (те же свойства и функции), тогда метафорический аргумент должен быть настолько же приемлем в дискуссии, как и то, что обычно полагается буквальным. Так, если в теории Лэйкова то, что обычно называется М., а также многие другие (есть лишь отдельные исключения) выражения, которые обычно обозначаются буквальными, базируются на некоторых универсальных "метафорических концепциях", то неясно, почему нельзя заменить одно выражение, "санкционированное" М., на другое выражение, которое также санкционировано этой или схожей М. В такой замене не должно многое потеряться, так как концептуальные структуры останутся нетронутыми. И поэтому никакое выражение не должно обладать привилегией в использовании или каким-либо особым

статусом, делающим его более предпочтительным, например, в научных текстах или речевом общении. Практика, однако, свидетельствует, что использование М. ограничено, так как смысл их неясен и их понимание требует больших когнитивных усилий. Можно даже считать, что М. до некоторой степени асоциальна, так как она может явиться серьезной помехой общению. Такой вывод косвенно подтверждается теорией Х.Грайса ("Логика и беседа", 1975) и современной прагматикой. 2) Другой критичный вопрос для теории Лэйкова - вопрос о том, почему не любая комбинация слов является М. Тут имеется определенная проблема. Допустим, я скажу, что в число универсальных метафорических концепций, кроме "БОЛЬШЕ - ВВЕРХ", "ВРЕМЯ - ЭТО ПРОСТРАНСТВО" и т.д., входит еще и М. "ЮМ НЕ ПРАВ", которая может быть реализована во множестве лингвистических выражений. В этой М. мы отображаем онтологию домена НЕ ПРАВ на домен ЮМ так, как это делается в случае других М., предложенных Лэйковым. И такая М. будет весьма полезна! Все, что Юм сказал, написал или сделал, будет понято, как ложное и неправильное, т.е. я, обладая такой концептуальной М., буду понимать более сложный домен (работы Юма) через менее сложный и "более четко определенный" домен (НЕ ПРАВ - домен). Эта М. будет весьма успешно "организовывать мои мысли и речь". А сейчас следует задаться вопросом, как можно избавить себя от подобных надуманных "М." и как, в общем, можно быть уверенным, что приведенная М. не является простой комбинацией слов, произвольно составленной каким-нибудь шутником? Для этих целей должно существовать правило, которое будет играть роль определенного "фильтра". Для того чтобы ввести ограничения на процесс отображения между доменами, Лэйков предположил, что "в процессе отображения сохраняется причинная структура, структура аспектов и единство элементов" как, например, "сохранение мета-структур объясняет, почему смерть не метафоризируется как... сидение на диване" ("Что такое метафора?"). Однако такой "фильтр" не всегда будет работать (в стихах мы можем допустить любую М.). С другой стороны, если мы отбросим его вообще, то останемся с полностью нерешенной проблемой. И это весьма серьезная проблема для теории Лэйкова. Решение, предложенное Лэйковым, тесно связано с идеей переноса структуры от одного концептуального домена к другому, т.е. с принципиальной возможностью найти ограниченное множество соответствий между сложными схемами представления знаний, определяющимися (вызывающимися) словами, используемыми в метафорическом выражении. Такое решение можно рассматривать как двух-объектную модель, сравнивая ее с много-объектной моделью, предложенной несколько позже Дж.Фукунье и М.Турнером ("Смешение как центральный процесс грамматики", 1996; "Концептуальная интерпретация и формальное выражение", 1995), которая основана на подобных идеях, но допускает интеграцию структур, относящихся к нескольким доменам. Фукунье описывает М. через операцию "смешения" (blending) нескольких концептуальных полей в некотором поле порождения смысла. В этом поле возникают непредсказуемые смысловые "смеси" из тех концепций, которые входят в М. Подобная идея разделяется достаточно большим числом исследователей, работающих в области искусственного интеллекта и информатики. Можно еще раз вспомнить Гентнер и Тагарда, предложивших рассматривать М. - в русле теории аналогии - как операцию отображения между доменами, сохраняющую структуру доменов. Являясь достаточно ясным, простым и весьма обещающим с практической точки зрения, субституциональный подход к М. все же не лишен определенных недостатков. Одна из самых серьезных его проблем - это проблема с парафразом. Другими словами, если любая М. - это операция на концептуальных структурах (схемах, категориях, доменах и т.д.), тогда всегда должна существовать возможность выразить метафорический смысл через средства буквального языка (то, с чем не соглашался Аристотель). В этом случае описание формальной

операции, заданной на любой разновидности концептуальных структур, будет полным парафразом М. Такая ситуация логически возможна, но до сих пор не создано ни одной теории (или алгоритма), которые бы смогли дать любой М. адекватный парафраз. Существует еще и другая проблема. Что произойдет, если тот алгоритм (операция или отношение), которое, как думается, управляет М., будет применен к двум произвольно взятым словам? Можно отметить, что вопросы о возможности парафраза и отношении произвольных терминов - это критические вопросы для любой теории М., рассматривающей ее как четко определенную операцию на концептуальных схемах. Для данной группы решений основной проблемой является как описание процедуры порождения метафорического смысла (а это значит создание теории мыслительных операций для каждого теоретического решения), так и описание механизма, ответственного за решение, в каких случаях следует считать высказывание М. Если мы решаем вторую проблему путем введения критерия, схожего с тем, что был предложен Серлем ("если с буквальным смыслом высказывания возникли проблемы, то ищи его метафорический смысл"), то мы неизбежно приходим к утверждению примата одного механизма над другим, что должно вести к разному времени восприятия буквального и метафорического и что противоречит эмпирическим данным. Последнее из возможных решений состоит в том, чтобы признать М. операцией над некоторыми единицами, принципиально отличными от тех, которые используются в буквальной речи. Такое решение было продолжено А.Ричардсом ("Философия риторики", 1936) и М.Блэком ("Модели и метафоры", "Еще больше о метафорах", 1979) в их подходе, известном под названием "интеракционистский" и встречающемся в более поздних работах других авторов. В книге Блэка "Модели и метафоры" можно найти строчки, которые указывают на принципиальную разницу между метафорическим и буквальным: "...в определенном контексте фокус [М.] ...получает новое значение, не вполне совпадающее с его значением в буквальном использовании и не вполне совпадающее со значением, которое будет иметь любая буквальная замена". М., согласно интеракционистского подхода, можно представить как процесс взаимодействия между словами: "В самой простой формулировке, когда мы используем метафору, у нас активизируются два представления о разных вещах, поддерживающиеся одним словом и фразой, чье значение является результатом взаимодействия этих представлений" (Ричардс). Этот процесс отличается от того процесса, который используется в буквальной речи. Новый смысл является результатом взаимодействия между двумя потоками мысли внутри одного слова или выражения. Ричардс отмечает, что как одно слово может иметь несколько метафорических пониманий, так и несколько значений этого слова могут слиться в одно в метафорическом высказывании. Блэк описал механизм такого взаимодействия более подробно. Он рассматривал понятие (слово в метафорическом высказывании) как систему ассоциаций ("system of associated commonplaces" в терминологии Блэка), которая может рассматриваться как набор утверждений об этом понятии, которые рассматриваются как истинные. В М. мы формируем одну систему ассоциаций по другой. Так, мы "вдавливаем" некоторые из ассоциаций одного понятия в структуру другого, а некоторые из связей подавляются. Другими словами, М. "подавляет некоторые детали и подчеркивает другие - иными словами, организует наше представление о предмете" (Блэк), в то время как возникающая в результате этого процесса структура наследует свойства обоих понятий, входящих в М., и не может быть объяснена структурой каждого из них, взятого в отдельности. Будет, однако, ошибкой думать, что этот механизм представляет собой простое отношение отображения структур. Мы скорее "видим" один предмет через другой предмет, т.е. М. "фильтрует и преобразовывает: она не только сортирует, она выпячивает те аспекты... которые могут остаться невидимыми

при других условиях" (Блэк). Используемые ассоциации также могут изменить свой смысл в процессе взаимодействия. "Вдавливая" одну структуру ассоциаций (набор утверждений, рассматриваемых истинными для данного объекта) в другую структуру, мы изменяем смысл ассоциаций, относящихся к первому объекту (формируем наш "материал" так, чтобы он принял исходную "форму") и, в то же время, изменяем смысл ассоциаций второго объекта (сама наша "форма" изменяется под воздействием структуры "материала"). В процессе такого "вдавливания" некоторые ассоциации могут обрести метафорический смысл, но с меньшей метафорической "силой", как писал Блэк. В случае только что придуманных или поэтических М., автор может добавить к существующей системе ассоциаций еще и набор специально созданных ассоциаций. Такой механизм взаимодействия не всегда позволяет произвести парафраз М. без потери ее когнитивного содержания. Таким образом, единицей метафорического высказывания является некоторая "система ассоциаций", для которых предлагается особая функция взаимодействия. Интеракционистский подход к М. удобен тем, что для объяснения механизма М. не вводится формальной операции. В то же время, такой подход требует гораздо более серьезной теории, чем первые два. По сути, прагматическое решение - самый простой вариант объяснения М. Он требует лишь выбора операции и систематической эмпирической проверки. Прагматическую же надобность можно свести к риторической или декоративной функции. Субституциональный подход требует от исследователя более серьезной работы и приводит его к необходимости обосновывать новую когнитивную функцию. Последний подход представляет наиболее сложную проблему: исследователь сталкивается с необходимостью разработки определенной модели сознания.

А.П. Репеко

МЕТАЯЗЫК - 1) в классической философии: понятие, фиксирующее логический инструментарий рефлексии над феноменами семиотического ряда, 2) в философии постмодернизма: термин, выражающий процессуальность вербального продукта рефлексии над процессуальностью языка. Конституируется в процессе формирования постмодернистской концепции критики как стратегии отношения к тексту, характерной для культуры классического типа (см. Kritik) и противопоставлении ей стратегии имманентного анализа текстовой реальности. Постмодернистская трактовка М. восходит к работе Р.Барта "Литература и метаязык" (1957), в рамках которой осуществлено последовательное категориальное разграничение таких феноменов, как "язык-объект" и М. (см. Язык-объект). И если "язык-объект - это сам предмет логического исследования", то под М. понимается "тот неизбежно искусственный язык, на котором это исследование ведется", - собственно, конституирование М. выступает условием возможности того, что "отношения и структура реального языка (языка-объекта)" могут быть сформулированы "на языке символов (метаязыке)" (Р.Барт). Специфика постмодернистского операционального употребления понятия "М." связана с тем, что он осмыслен как адекватный и достаточный инструмент для аналитики такого феномена, как "литература", что в контексте классической традиции далеко не являлось очевидным: "писатели в течение долгих веков не представляли, чтобы литературу (само это слово появилось недавно) можно было рассматривать как язык, подлежащий, как и всякий язык, подобному логическому разграничению /т.е. его дифференциации, подразумевающей выделение в его рамках

соответствующего мета-уровня - М.М./" (Р.Барт). Подобная ситуация была обусловлена традиционным для классической культуры дисциплинарным разграничением "языка" и "литературы" (ср. традиционные школьные конъюнкции: "белорусский язык и литература", "русский язык и литература" и т.п.). Подобное положение дел постмодернизм связывает с отсутствием в классической литературе интенции на собственно рефлексивные формы самоанализа: "литература никогда не размышляла о самой себе (порой она задумывалась о своих формах, но не о своей сути), не разделяла себя на созерцающее и созерцаемое; короче, она говорила, но не о себе" (Р.Барт). Лишь в контексте становления неклассической культуры "литература стала ощущать свою двойственность, видеть в себе одновременно предмет и взгляд на предмет, речь и речь об этой речи, литературу-объект и металитературу". В качестве этапов становления подобного подхода могут быть выделены следующие: 1) предыстория М., т.е. возникновение того, что Р.Барт обозначает как "профессиональное самосознание литературного мастерового, вылившееся в болезненную тщательность, в мучительное стремление к недостижимому совершенству" (типичной фигурой данного этапа выступает для Р.Барта Г.Флобер); 2) формирование неклассической (пред-постмодернистской) установки на синкретизм видения феноменологически понятой литературы, с одной стороны, и ее языковой ткани - с другой, т.е., по Р.Барту, "героическая попытка слить воедино литературу и мысль о литературе в одной и той же субстанции письма" (данный этап вполне репрезентативно может быть иллюстрирован творчеством Малларме); собственно, конституирование письма как феномена сугубо неклассической языковой культуры (см. Письмо) и знаменует собой начало подлинной истории М.; 3) конституирование традиции, позволяющей "устранить тавтологичность литературы, бесконечно откладывая самое литературу "на завтра", заверяя вновь и вновь, что письмо еще впереди, делая литературу из самих этих заверений" (данный этап прекрасно моделируется творчеством М.Пруста); 4) разрушение незыблемой в свое время (в рамках классической культуры) идеи референции, когда "слову-объекту стали намеренно, систематически приписывать множественные смыслы, умножая их до бесконечности и не останавливаясь окончательно ни на одном фиксированном означаемом", что наиболее ярко было продемонстрировано сюрреализмом в рамках модернизма (см. Модернизм, Сюрреализм) и фактически подготовило почву для возникновения постмодернистской концепции "пустого знака" (см. Пустой знак); и, наконец, 5) оформление парадигмы так называемого "белого письма", ставящего своей целью "создать смысловой вакуум, дабы обратить литературный язык в чистое здесь-бытие (etrela)" (творчество А.Роб-Грийе) и непосредственно предшествующее постмодернистской концепции означивания (см. Означивание). Собственно постмодернистский подход к феномену М. связан с тем, что в "наш век (последние сто лет)" адекватные поиски ответа на то, что есть литература, по оценке Р.Барта, "ведутся не извне, а внутри самой литературы" (см. Kritik). Собственно, постмодернистская критика в своей процессуальности фактически и представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" (Р.Барт). Однако М. не может рассматриваться в постмодернистской системе отсчета лишь в качестве своего рода "вторичного языка... который накладывается на язык первичный (язык-объект)" (Р.Барт). Основным требованием, предъявляемым постмодернистской критикой к М., является требование наличия у него интегративного потенциала (потенциала интегративности): М. должен быть способен (в силу таких своих свойств, как "связность", "логичность" и "систематичность") в максимальной степени "интегрировать (в математическом смысле)" ("вобрать в себя" или "покрыть собою") язык того или иного анализируемого автора или произведения, выступив по отношению к нему в качестве квази-системы. Вместе с тем, в процессе критики, т.е.,

по Р.Барту взаимодействия ("взаимного "трения") языка-объекта и М., сама литература не может сохранить внерефлексивной автохтонности и разрушается как язык-объект, "сохраняясь лишь в качестве метаязыка". В этом контексте постмодернистские романы (литература) фактически являются трактатами о языке, романами о приключениях языка, наррациями М. о самом себе (см. Нарратив), - по оценке Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая (см. Сад, Батай) как раз и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие" (Фуко). Важнейшими особенностями постмодернистской интерпретации М. являются следующие: во-первых, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) феномен М. осмыслен в качестве симулякра (см. Симулякр): "истина нашей литературы - ...это маска, указывающая на себя пальцем" (Р.Барт); во-вторых. М. понимается не только (и не столько) в качестве наличного логического инструментария анализа языковых феноменов, сколько в качестве процессуальности вербального продукта рефлексии над процессуальностью языка; в-третьих, сама эта процессуальность интерпретируется как трансгрессивная по своей природе (см. Трансгрессия), ибо язык, согласно постмодернистской точке зрения, открывает свое бытие именно и только "в преодолении своих пределов" (Фуко), - таким образом, поиск литературой своей сущности, т.е. мета-анализ собственной языковой природы, может осуществляться лишь "на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка" (Р.Барт). В этом отношении современная литература ведет своего рода перманентную "игру со смертью", и в этом отношении она "подобна расиновской героине (Эрифиле в "Ифигении"), которая умирает, познав себя, а живет поисками своей сущности" (Р.Барт). Но именно ее смерть (в классическом ее смысле) оборачивается условием возможности новой жизни (жизни в новом качестве): литература "переживает свою смерть". Подобная квазирефлексивность литературы выступает, по постмодернистской оценке, именно тем условием, благодаря которому "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом" (Р.Барт), что открывает новый горизонт возможностей его бытия. (См. также Kritik, Язык-объект.)

М.А. Моэкейко

МЕТОД (греч. methodos - путь к чему-либо, прослеживание, исследование) - способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности, а также человеческой деятельности, организованной определенным образом. М. в науке - это также и заданный сопряженной гипотезой путь ученого к постижению предмета изучения. В границах античной философии было впервые обращено внимание на взаимосвязь результата и М. познания. Систематическое исследование М. связано с генезисом экспериментальной науки. Поиски универсального М., приложимого к любым ипостасям действительности (идеал "методологического монизма"), не увенчались успехом. М. общенаучного характера принято считать индукцию и дедукцию, анализ и синтез, аналогию, обобщение, идеализацию, типологизацию, сравнение и др. Философские М. в науке, как правило, опосредуются другими, более приватными, тем не менее именно они (не всегда явно осознаваемые учеными) задают общую направленность исследования, принципы подхода к изучаемому объекту, характер интерпретации полученных результатов. М. складываются в ходе рефлексии над объектной (предметной) теорией в некоторой метатеоретической области внутри

определенных парадигматических ориентаций и закрепляются в принципах, нормах и методиках исследования, реализуются через навыки, умения и т.д. конкретных исследователей и обеспечиваются соответствующими инструментальными средствами. Предметное развертывание М. осуществляется в процедуре, доводящей действие факторов, синтезированных в М., до отдельных операций. Следование М. обеспечивает регуляцию и контроль в исследовательской (как и любой иной) деятельности, задает ее логику.

А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко

МЕТОДОЛОГИЯ - учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека. Философия выявляет общественно-историческую зависимость репертуаров и средств деятельности людей от уровня их развития и от характера разрешаемых ими проблем. В границах обслуживания типовых программ деятельности смысл М. сводим к обеспечению их нормативно-рационального построения. Общественно-историческая и культурная обусловленность М. выявляется в ходе изменения ее оснований, а также в процессах выработки новых методологических средств. Значимую роль в разработке философских проблем М. сыграли Сократ, Платон, Аристотель, Ф. Бэкон, Декарт, Кант, Шеллинг, Гегель и др. Специфический подход к проблеме предлагает системо-мыследеятельностная М. Сложность отношений М. и философии, как известно, определялась тем, что и М. может трактоваться с позиции философии, и философия может характеризоваться в рамках некоей обобщенной М. Пока в науке доминировала вера в незыблемые познавательные стандарты, философия реконструировалась в категориально-понятийных комплексах общей М. познания. Но поскольку в 20 в. познавательные стандарты обнаружили собственную зависимость от самого процесса познания, от развитости познающего субъекта и от типа познаваемых объектов, постольку в основаниях М. выявились социально-исторические, человеческие, личностные, культурные измерения, потребовалось их принципиально иное философское осмысление. В этом плане М. обнаружила свою условность в контексте постоянно воспроизводящихся репертуаров и процедур деятельности людей. В развитии современной М. все большее место занимают вопросы, связанные с динамикой познавательных проблем, культурно-исторической природой познавательных средств, изменчивостью категорий и понятий, формированием новых познавательных установок и т.д. Эти вопросы так или иначе сопряжены с включением в структуру М. философских представлений. Методологическая работа философии не ограничивается анализом познания, она рассматривает схемы деятельности, создаваемые людьми для обновления и воспроизводства социального бытия. Задачей М. становится выяснение, конструирование и преобразование схем деятельности, интегрированных в повседневный опыт человеческих индивидов. М. становится важным пунктом осмысления и переосмысления современной культурной проблематики. Внимание М. к схемам обыденного поведения и мышлению людей объясняется тем, что в их повседневном опыте традиции и стандарты деятельности перестают играть прежнюю роль. Действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты естественности стереотипных актов. Автоматизмы человеческого бытия уступают определяющую роль всевозрастающей совокупности оригинальных ориентиров, вырабатываемых людьми в процессах проблематизации, программирования, проектирования и решения конкретных жизненных задач.

Осуществление новых нетрадиционных схем деятельности становится уделом все большего числа людей. Эффективность этой работы - это вопрос существования и обновления современной культуры. Последняя живет и трансформируется в значительной мере благодаря тому, что, осмысливая собственную методологичность, культивирует общественно-гуманитарные измерения М. (См. также СМД-методология.)

А.А. Грицанов

МЕХАНИЦИЗМ - способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей. В истории философии и науки М. проявлялся в нескольких формах. Одна из них связана с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными могли выступать утверждения о том, что изучаемые, познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении. Зарождение этой формы М. можно обнаружить уже в античной философии (Демокрит, элеаты). В философии Нового времени развитие и обоснование этой формы М. оказываются связанными с расчленением знаний о субстанции (материи) и движении в различных областях науки, допущением существования особых видов "невесомой" материи (теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов) и особых природных сил соединения их с изучаемыми изменениями тел ("плавательная сила", "магнитная сила" и т.д.). Эта форма М. в науке и философии была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения, суть его различных видов (закон сохранения и превращения энергии). Другая историческая форма М. связана с употреблением понятия движения в одном узком смысле: как пространственного перемещения тел (механическое движение). Даже тогда, когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Толанд, Гольбах, Дидро), то, строго говоря, в виду имелось движение как перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие вообще. Третья историческая форма М., которая существует и в настоящее время, связана с крайностями применения метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда игнорируется многоуровневость внутренне противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения. Для М. в целом как мировоззренческой установки характерно сведение сложного к простому, целого к сумме частей, отрицание качественно своеобразных законов у объектов с различным типом системной организации.

Е.В. Петушкова

МИД (Mead) Джордж Герберт (1863-1931) - американский психолог, социолог и философ. При жизни печатался мало. Основные его работы собраны в книгах "Разум, Я и Общество" (1934) и "Философия действия" (1938). М. испытал сильное воздействие идей прагматизма, самоопределял свою концепцию как "социальный

бихевиоризм", однако фактически (если смотреть во временной ретроспективе) заложил теоретические и методологические основания теории символического интеракционизма (термин введен его учеником Блумером в 1937). Специфика восприятия реальности действующим субъектом (физическим субъектом, "живой формулой", социальным "Я") задается его непосредственным актом. Однако содержание объектов через акт предзадается всем прошлым опытом индивида. Следовательно, между субъектом и объектом складываются каждый раз особые отношения, так как объекты могут быть связаны с разным опытом субъектов. По сути они связаны с различными индивидуальными "перспективами", определяемыми спецификой отношений индивида со средой (следовательно, "перспективы" имеют под собой объективные основания). Реальность складывается, в конечном счете, из многообразия возможных "перспектив" и систем социальных взаимодействий. Участие индивида одновременно во многих "перспективах" и задает социальность (т.е. последняя возникает в интерсубъективном пространстве взаимодействий). В этом отношении любая воспринимаемая реальность будет социальной, но всегда социален и субъект, конституируемый своим участием в различных "перспективах" и взаимодействиях (понимаемых как межиндивидуальные). Действия конкретного человека могут быть восприняты другими людьми лишь будучи соотнесены со значениями, общими для взаимодействующих индивидов. Значения выражают редуцированные схемы прошлых взаимодействий, а их тождественность в опытах различных людей предполагает возможность "принятия роли другого". Сложное взаимодействие строится принципиально по этой же схеме, только в нем обобщается мнение группы относительно общего для индивидов, в нее входящих, объекта взаимодействия. Таким образом, в нем принимается не просто "роль другого", а "роль обобщенного другого". Усложнение взаимодействий, в которые включается индивид, предполагает и наращивание им способности к рефлексивному отношению. Происхождение "Я", таким образом, социально. Человек способен превращать себя в объект для самого же себя. "Завершенное" "Я" отражает структуру собственных взаимодействий, т.е. социальность, но и выступает источником новаций в ней. В структуре социального "Я" М. различает две подсистемы. Подсистему "I" - автономный источник спонтанного поведения, определяющий специфику реакций индивида на стимулы. Она постоянно продуцирует отклонения в структуре взаимодействий, не давая последнему "окостенеть" в жестких схемах. Подсистему "me" - интернализованную структуру групповой деятельности. "I" ответственна за индивида как субъекта, "me" - как объекта. Любое взаимодействие предполагает владение языком (как символической системой), позволяющим через символы увидеть себя в мире и создавать новые символы. Способность владения символическими системами закладывается в социализации. Это необходимое условие возникновения сознания и становления индивидуальности. Общность значений для взаимодействующих индивидов задается языком, позволяющим извлекать смыслы через осознание мира и самосознание (в котором человек, будучи субъектом, способен становиться и объектом для самого себя). Взаимодействие "Я" как объекта и "Я" как субъекта опосредуется образом "обобщенных других" (вплоть до представлений об обществе в целом). Граница между "Я"-объектом и образом "обобщенных других" прозрачна и во многом относительна. "Я"-объект формируется как результат совместных действий и именно в таком качестве отделяется в рефлексии от "Я" субъекта. Тем самым образ "обобщенного другого" как посредник во многом предопределяет целостность складывающихся субъект-объектных отношений и на уровне индивида и на межиндивидуальном уровне в реальных "символических интеракциях" - взаимодействиях. Способность дистанцировать себя от роли и роли между собой

(ход, развитый учеником М. - Гофманом) задает в ходе общения "игру в роли" как механизм поддержания социального порядка. При естественной установке задание социальных дистанций в мире невозможно. Влияние идей М. надолго пережило их автора и вышло далеко за пределы психологии и социологии.

В.Л. Абушенко

МИСТИКА (греч. mistikos - таинственный) - сакральная религиозная практика, направленная на достижение непосредственного сверхчувственного общения и единения с Богом в экстатически переживаемом акте откровения, а также система теологических доктрин, ставящих своей задачей концептуализацию и регулирование этой практики. В гносеологическом плане предполагает возможность непосредственного узрения истины в акте соприкосновения души с открывающимся ей трансцендентным оригиналом (см. Откровение), - в отличие от стадиального и принципиально асимптотичного приближения к истине посредством постижения воплощенных эйдосов - копий; в плане экзистенциальном - трансгрессию за очерченные наличным опытом пределы бытия. Нулевым циклом развития М. можно считать архаические оргиастические культы, реализация которых имела своей целью снятие в момент ритуального действа границы между профанным миром человека и сакральным миром духов предков. В вероучениях нетеистского типа закладываются основы М. как специфической практики, ориентированной на растворение в Абсолюте посредством специальных медитативных техник. Так, веданта основана на учении о соотношении атмана (индивидуальной познающей души) и брахмана (безличного Абсолюта); истинное знание (видья) есть знание брахмана (брахма-видья), и оно достижимо лишь посредством снятия индивидуального атмана в брахмане, созерцательного растворения в нем, что предполагает не только осознание разницы между вечным бытием Абсолюта и преходящим быванием невечного, но и аскетическое самоограничение: отказ от преходящих благ, стремление к освобождению от невечного и обладание шестью средствами для этого освобождения (спокойствием духа, умеренностью, отрешенностью, терпением, сосредоточением и верой). Аналогично - постижение дао в даосизме, шуньяты в буддизме и др. Зрелая М. (М. в собственном смысле этого слова) оформляется в вероучениях, относящихся к такому направлению, как теизм. В контексте теистской трактовки Абсолюта как личности ("живой Бог" христианства, иудаизма и ислама) М. выстраивается на принципиально иной - коммуникативной - основе: мистическое единение индивидуальной души с Богом осмысливается как диалог, личное и личностно-острозначимое общение, духовное единство, которое принципиально недостижимо односторонним усилием мистика, но предполагает обоюдность стремления в диапазоне от "нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога и ты нашла отклик его" у Ансельма Кентерберийского до "ты не искала бы, если бы тебя самое прежде не искали" у Бернара Клервоского. Сам богоискательский порыв мистика мыслится как внушенный Богом: "от самого источника истины исходит некое увещевание, понуждающее нас памятовать о Боге, искать его и страстно... жаждать" (Августин). Кульминационный момент и, собственно, цель и результат сакрального диалога души с Богом понимается в М. как откровение Божье - акт божественного волеизъявления и дар милости Божьей. В семантическом плане источником становления теистической М. выступает

неоплатонизм, в нормативном - разработанная в рамках патристики модель жизни христианина как постижения Христова приближения к нему, в контексте чего ступени совершенствования личности оказываются ступенями приближения его к Богу (Ориген, Игнатий Антиохийский и др.), а лицезрение истины понимается как сверхчувственное озарение души милостью Божьей (Августин). Окончательное конституирование М. теистского типа связано для христианства с текстами Псевдо-Дионисия Ареопагита, переведенными позднее на латынь Иоанном Скотом Эриугеной: именно к Ареопагитикам восходит базовая проблематика и понятийно-терминологические средства М., включая и сам термин "М.". Как для нетеистского, так и для теистского типа М. исходным условием формирования является высокое развитие религиозного сознания и сознания в целом, ибо М., во-первых, предполагает осмысление предмета веры в качестве трансцендентного миру, а во-вторых, фундаментальным для мистического познания является принцип сверх- и надрациональности, сознательного отказа от рационально-логических методов, имплицитно предполагающего не только овладение последними, но и рефлексивное осмысление их, что возможно лишь на базе зрелых форм философской культуры (см., например, мистические установки древнегреческого пифагореизма). В рамках оформившегося христианства М. конституируется как способ непосредственного квазиинтеллектуального богопознания, основанного на сверхразумном созерцании и чувстве (душа мистика у Григория Нисского как "сложившая покрывало со своих очей" и "чистым оком взирающая"), - в противоположность такому рационализированному его способу, как схоластика. Последняя либо ставится в подчиненное положение по отношению к М. (см. базовую концепцию аббатства де Сен-Виктор в Париже, основанного в 1113 центра средневекового мистицизма в Европе, которая предполагала трехстадийность познания, восходящего от эмпирического познания чувственного мира - через рассудочное познание духовного мира человека - к высшему созерцательному сверхчувственному и сверхрациональному постижению абсолютной истины Божьей), либо же отвергалась вовсе (см., например, радикальную позицию цистерцианского ордена, искоренительские тенденции по отношению к номинализму со стороны Бернара Клервоского, францисканское неприятие "книжной учености" и т.п.). В любом контексте за М. оставался приоритет в адекватном постижении Абсолюта. Аналогичен статус Каббалы в иудаизме и альтернативного схоластическому каламу исламского суфизма ("мелочные споры о богословских или юридических тонкостях нужно заменить великим чувством устремленности к Богу". - Абу Хамид ал-Газали). Вместе с тем фундаментальным для М. является признание невербализуемости мистического опыта в силу его богоданности: "не опишет язык, не передаст никакое красноречие, ибо область его - иная область, и мир его - иной мир" (Ибн Туфейль). В этой связи в рамках М. исчерпывающе адекватное постижение абсолютной истины оказывается неинтер-субъективным, а содержание откровения, в принципе, не может быть реконструировано рационально-логическими средствами ("неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать". - 2 Кор. 12, 4; "Было, что было, а что - не сумею сказать. Думай, что благо, но лишь не проси передать". - Абу Хамид). В этом контексте христианская М. культивирует в качестве своего обоснования восходящую к Ареопагитикам апофатическую теологию в противоположность развиваемой схоластикой катафатической: трансцендентный Бог может быть выражен лишь через отрицательные определения, т.е. путем последовательного снятия всех его эмпирически фиксируемых атрибутов и сигнификаций (см. Апофатическая теология, Катафатическая теология). А внетеологическая мистическая литература делает акцент на метафорических формах выражения, реализуясь, как правило, в жанре аллегорической поэзии (см. Откровение). В целом центр тяжести приходится в М. отнюдь не на концептуально-

теоретические изыскания и вообще не на поиск средств выражения, но на специальную мистическую практику, имеющую своей целью непосредственное узрение истины в акте, выступающем для человека как озарение, а для Бога - как откровение. Акт откровения экзальтированно экстатически переживается мистиком и сопровождается экстраординарными состояниями сознания: транс; автоматическое говорение с включением в речь слов на несуществующих языках (глоссолалия - греч. glossa - непонятное слово и lalein - говорить); галлюцинации; спровоцированные нерефлексивной аутосуггестией фантомные переживания - вплоть до появления стигматов и т.п. Понимание откровения как изъявления Божьей милости не снимает акцента с проблемы готовности мистика услышать глас Божий (православное "трезвение", т.е. "хранение ума, содержащегося в совершенной немечтательности". - преп. Исихия). В этой связи мистическая практика предполагает овладение специальными психотехническими приемами сознательного введения себя в соответствующее состояние. Центральным смыслом всех вариативных приемов этого ряда выступает подавление индивидуальности сознания, понятое как освобождение пути для слова Божьего, ибо в момент откровения устами мистика будет говорить Бог: "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, - он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей" (Мейстер Экхарт). Так, глоссолалия трактуется как "иные" ("ангельские") языки, которые подлежат истолкованию, - субъект же понимается в данном случае не как сознательный провозвестник истины (пророк), но лишь как проводник слова Божьего. Любые рефлексивные установки выступают в этом контексте только как помеха, что выражается в аксиологической установке М. на личное самоотречение: "к Богу поспешал я и преткнулся о самого себя" (Ансельм Кентерберийский). В этой связи целью практикуемых М. психотехник является "спокойствие души", фактически означающее поступательное отчуждение собственной внутренней сути: отрешаясь от внешних сует и освобождаясь от пут мирского, душа "перестает проявлять себя" (Мигель де Молинос) и может служить рупором Божьим (идеал пратьядхары как отвлечение от внешних предметов и достижение абсолютного покоя с полным угасанием растворяющегося в Абсолюте сознания в йоге; практика медитации в веданте; последовательный отказ от себя в христианских монашеских обетах: обет нестяжания как отречение от земных благ, обет целомудрия как отречение от своего тела и обет послушания как отречение от свободы воли и духа); названия многих мистических течений связаны с понятием покоя: исихазм, квиетизм и др. К частным психотехническим приемам достижения этого покоя относятся: 1) сосредоточение сознания на исполненных сакральным знаковым смыслом пространственных или вербальных фигурах (соответственно: янтры и мандалы в индийской М., крест в христианстве, тексты мантр в индуизме; православная "Иисусова молитва", предполагающая тысячекратные повторения имени Христова; бесконечные ритмичные восклицания в католических молитвах); 2) специфические неподвижные позы и ауто-суггестивная регулировка дыхания и кровообращения (дхьяна и йога, исихазм, "умное деланье" в православной М.); 3) особые предельно быстрые движения и специальные танцы с выверенными ритмом и темпом, предусматривающие резкие смены правого и левого боковых наклонов и длительные наклонные вращения, провоцирующие существенные перепады церебрального давления, имеющие своим следствием галлюцинаторные состояния сознания (раннеисламское дервишество, суфизм); 4) использование медикаментозных галлюциногенов (классический пример - исламская мистическая секта гашишинов, практиковавшая наркотическое отравление как средство достижения транса). Трактовка материального (в том числе и телесного) как аксиологического минимума ведет в теизме к пониманию души как "искры Божьей,

только смешанной с плотью" (Гуго де Сен-Виктор), "Божественной искры в телесной оболочке" (хасидизм), "Божьего огня, стремящегося к Богу из телесных оков" (суфизм). В этой связи неотъемлемым элементом мистической практики является "умерщвление плоти", понятое как путь к освобождению духа: от ограничения себя в пище (посты), сне (бдения), удовлетворении сексуальных потребностей (целибат), общении (отшельничество и монашество в целом: греч. monachos - одинокий) вплоть до самоистязания (самобичевание у флагелланов: лат. flagellum - бич) и "хлыстование" в хлыстовских радениях, вериги и власяницы у православных юродивых и кликуш и т.п.). Два обрисованных обстоятельства (неинтерсубъективность мистического опыта и протекание акта откровения в пограничных неконтролируемых рефлексивно состояниях сознания) делают невозможным приобщение к мистической практике посредством освоения традиции и делают необходимым личное курирование новичка носителем мистического опыта, что выдвигает в М. на передний план фигуру обладающего "теургической силой" (см. Теургия) наставника: гуру в индуизме, старца в исихазме, пир-дервиша в суфизме, цадика в хасидизме и т.п. Однако овладение всеми описанными приемами выступает не более как внешнее по отношению к главному содержанию мистической готовности к экстазу откровения - страстной любви к Господу и напряженному желанию озарения: "Мой Бог - любовь, любовь к нему - мой путь. // Как может с сердцем разлучиться грудь?" (Омар Ибн ал-Фарид). Все упражнения в аскезе выступают лишь средством совершенствования любви к Господу ("Одному Господу и честь, и слава, но ни та, ни другая не будет угодна Господу, не приправленная медом любви". - Бернар Клервоский). И более того, "целомудрие без любви будет в цепях в аду: оно так же бесполезно, как светильник, внутри которого нет огня" (У. Ленгленд). Акцент на чувстве и отсутствие необходимости в специальной теоретической подготовке ("книжной учености") для постижения абсолютной истины делают мистическую парадигму богопознания привлекательной для плебса, что находит свое наиболее яркое проявление в возникновении новых мистических направлений и мистически окрашенных массовых движениях в переломные периоды истории того или иного вероучения. Так, кризис христианства 11-12 вв., вызванный предельной институциализацией церкви, приобретшей в глазах мирян облик не столько утешительницы и заступницы, сколько карающего социального органа (равно как клирик теряет образ "пастыря доброго", приобретая черты бюрократического чиновника со всеми присущими ему качествами, начиная с симонии), был усугублен предельной концептуализацией вероучения в рамках и усилиями схоластики, фактически поставившей вопрос о возможности спасения в зависимости от знания латыни. Христианство оказывается перед лицом угрозы превращения в ритуализированную формализованную религию с высоким образовательным цензом, реально недоступную для низших слоев, - паства отшатывается от пастырей. В этот период параллельно оформляются когерентные течения иохамитов, амальрикан и вальденсов - от имен Иоахима Флорского (Джоакино де Фьоре, 1132-1202), Амальрика из Бены и Пьера Вальда (Вальдо). В основе учений лежали представления о трехфазности исторического процесса, соответствующей трем ликам Троицы: так, согласно Иоахиму Флорскому, Ветхозаветная эра, соответствующая ипостаси Бога-Отца, моделирует отношение человека к Богу как рабское подчинение господину, Новозаветная, соответствующая ипостаси Бога-Сына, - как отношения сыновней любви к отцу, а соответствующая Духу Святому эра "небуквенного Евангелия", эра всеобщей любви, бедности, евангельской чистоты и аскезы - как личные духовно-интимные отношения, в земной жизни открывающие человечеству непосредственное созерцание истины Божьей. Данная идея не нова и восходит к библейскому тексту книги Пророка Осии: "И будет в тот день, говорил Господь, ты будешь звать меня "муж мой", и не будешь более

звать меня "Ваали" /господин. - М.М./... И обручу тебя мне в верности и ты познаешь Господа" (Ос, 2, 16-20). Амальриканство аналогичную структурировку исторического процесса дополняет пантеистической идеей субстанциальности Бога: "все есть Бог", и каждый христианин - "подлинная часть тела Христова"; Божественная любовь как воскресение есть слияние души "воскресшего" с Богом и спасение, причем "искра Божья" в душе человеческой в своем стремлении к соединению с "Божественным светом" не нуждается в иерархии клира. Аналогично, в 1207-1209 Франциск Ассизский основывает братство миноритов ("братцев", "меньших братьев": от дихотомии богатых или старших - popolo grasso - и бедных, меньших - popolo minuto), базирующееся на идее реставрации исходной евангельской ("христовой") веры как непосредственного чувства и на проповеди всеобщей нищеты и братской любви "ко всем творениям". Поведенческий образ брата (fra) и парадигмальная мировоззренческая установка на мажорное мировосприятие (см. гимн Франциска "Кантика брата Солнца, или Хвала творениям") оказываются чрезвычайно привлекательными - францисканство становится знамением времени (согласно легенде, папе было видение о том, как нищий Франциск поддержал плечом пошатнувшийся Латеранский собор). Типологической параллелью данных христианских направлений выступает в иудаизме более поздний хасидизм, распространившийся среди еврейского населения Украины и Польши (13-18 вв.) и основанный на тезисе о том, что искреннее молчание безграмотного простолюдина ближе к Богу, нежели спекулятивно-казуистические умствования теоретизирующего раби. Индивидуальный мистический опыт слияния с Богом через "отмену материального наличествования" дополняется в хасидизме социально-мистической программой осуществления святой, а следовательно, и радостной жизни здесь и сейчас, не дожидаясь эсхатологического финала, что изоморфно соответствует идеям иохамитов и амальрикан и типологически сопоставимо с образом жизни, проповедуемым францисканством. Содержательно названные направления М. приводили в своем развитии к пантеизму (Давид Динанский), практически послужили идейной программой социальной смуты: крестьянские войны средневековья непременно ставят своей целью реальное воплощение идеала всеобщего равенства в "святой нищете и любви" (зачастую значительно трансформируя исходное толкование последней: см. Батай о "роли угнетенных... в развитии религиозного эротизма"). Например, мятеж казненного в 1307 Дольчино, чье учение, дошедшее до нас на допросных листках инквизиции, основано на идеях Иоахима Флорского об эре всеобщего "евангельского общежития в чистоте и братстве" и на идее Франциска Ассизского о "святой нищете"; аналогично - движение "лионских бедняков" (вальденсов), крестьянские войны во Франции и Германии, чешское гуситское движение, выступившее под лозунгом преобразования богатой церкви по образу раннехристианских общин и установления "евангельского царства всеобщего нищего братства". В обрисованном контексте можно говорить об амбивалентности статуса М. в структуре религиозного сознания: с одной стороны, мистическая практика конституируется как ортодоксальная (в христианстве, например, начиная с Августина, мистическое богопознание объявляется высшим и "венчающим собою постижение истины"), с другой - среди казненных святой инквизицией еретиков мистики составляют подавляющее большинство. Идеи и Иоахима Флорского, и амальрикан, и вальденсов были осуждены IV Латеранским Собором (1215), против альбигойской ереси (катары и вальденсы) было направлено учреждение I инквизиции и так называемые альбигойские войны по искоренению ереси (знаменитое взятие Тулузы с лозунгом "Господь отличит агнцев своих"), решение Парижского Собора (1209) об эксгумации останков Амальрика с целью "выбросить в поле на неосвященной земле" и массовые сожжения амальрикан и т.д. Показательна в этом отношении судьба францисканства: с одной стороны,

Франциск, канонизированный в 1228 и объявленный покровителем набожной Италии, является одним из наиболее почитаемых святых католической церкви, с другой - известны гонения на миноритов. Примечательно, что францисканский орден, конституированный по всей форме институциальности, становится одним из наиболее богатых и наиболее консервативных: получившие право преподавания в университетах и участия в деятельности инквизиции представители францисканского ордена оказались предельно далекими от чуждых всякой учености отшельников Умбрии. Уже в 1266 по настоянию общего собрания ордена Бонавентурой не только систематизируется и концептуализируется учение Франциска, но и создаются "новые" легенды о нем, упраздняющие прежние, автохтонные как неистинные (так, замалчивается предсмертный завет Франциска не трогать устав даже под предлогом толкования, его контакт с основательницей францисканского ордена кларисок Кларой, дабы "не поощрять снисхождения к женскому обществу", хотя сама Клара в 1255 была канонизирована). На основе во многом сходных с основоположениями М. идей деформализации веры и непосредственности контакта души с Богом вырастает христианский протестантизм. В принципе, в своем возникновении он питается теми же корнями, что и М.: - последовательно выдержанное в духе теизма доминантное акцентирование внутренней интимной веры как аксиологического приоритета (отказ от католической концепции "добрых дел"), - принцип sola fide ("единой веры") как единственно возможное основание спасения в протестантской сотериологии, - понимание диалога души с Богом как непосредственного и внеобрядного (основанного только на Писании и индивидуальном откровении, - принцип открытости Писания для толкования любым верующим и отторжение спекулятивного богословия - см. Лютер о теологии как "блуднице диаволовой", - совпадения могут быть обнаружены даже в частностях: например, "очищение сердца слезами" в исихазме и "сокрушение сердца" в протестантизме как истинный путь к Богу). Однако даже далекий от еретической или протестантской окрашенности ортодоксальный вариант М. представляет собой в контексте теизма весьма парадоксальный феномен. Сама идея возможности духовного единения с Господом, возвышение индивида непосредственно к постижению Божественной истины, объективно представляет собой наиболее кощунственное проявление гордыни как наипервейшего из смертных грехов - superbia. То, что в ересях выражено в эксплицитной форме (тезис амальрикан о воплощении в экстатирующем М. самого "Бога бессмертного"; знаменитое "Я - истина" ал-Халладжа в суфизме; трактовка хасидизмом человека как лестницы, "вершиной своею упирающейся в небо"), имплицитно заложено в любой мистической практике как ставящей своей целью постижение абсолютной истины Бога. В христианском контексте при беспроблемной внешней оценке М. близка к кощунству и с точки зрения второго смертного греха - luxuria. Трактовка откровения как экстатичного разрешения напряженной остро личной любви к Богу посредством единения с ним с неизбежностью ставит вопрос о природе этой любви, и акцентуации мистических текстов с очевидностью сдвинуты в сторону интимной ее трактовки (см., например, описание акта откровения от имени души у классика европейской М. Гуго де Сен-Виктора: "Что это за сладость касается меня при воспоминании о Нем и так сильно и сладко поражает меня, что я вся как бы отчуждаюсь от себя самой? Желания наслаждаются... и как бы внутри себя держу что-то в объятьях любви... Сладостно мучается дух... Неужто это Возлюбленный мой?"). Даже метафоры рафинированно интеллектуальных мистиков типа Бернара Клервоского неожиданно натуралистичны: "В мистическом экстазе душа, жаждущая вечно покоиться на лоне Супруга, чувствует, как перси ее наливаются током сострадания: только надави их - и дивное брызнет молоко". Слова Пророка Иоанна "Бог есть любовь" перестают восприниматься как аллегория. Эротическая

терминология брачной символики христианского обряда наполняется в М. всей полнотой исходного смысла и фактически перестает быть метафоричной; фантомный брак души с Христом зачастую переживается мистиком в формах неприкрытой сексуальности (см. П. Бицилли об эротических эффектах мистической экзальтации, Батай о религиозном эротизме в "Слезах Эроса"). Знаменательно, что данный физиологизм в полной мере осознается уже в рамках средневекового христианства, но не только не осуждается, но, напротив, оценивается в аксиологической системе христианства чрезвычайно высоко (см. трактат Жака де Витри с сюжетом о благочестивой и набожной девице, которая якобы ежегодно "со дня Благовещенья начинала полнеть и испытывала движения младенца, пребывая в блаженстве неизъяснимом", - в ночь на Рождество "живот ее опадал и в груди в изобилии появлялось молоко"). Более того, можно говорить не только о стихийных всплесках подавленного аскезой эротизма, но и о сознательно культивируемой сексуальности мистической практики (например, практикуемое бенгинками целенаправленное эротическое перевозбуждение с последующим его подавлением сознательным усилием как способ вхождения в экстатическое состояние). Радикальное табуирование сексуальности в христианской культуре при всей своей инвективности фактически выдвигает ее в разряд особо акцентированных феноменов: преступание столь педалируемого запрета по силе своей значимости сопоставимо с трансгрессивным переходом, что ставит его в один ряд с переходом границы трансценденции: "религиозный запрет распространяется на какое-то определенное действие, выделяя его, в то же время религиозный запрет может придать тому, на что он распространяется, какую-то особую ценность. Иногда даже возможно, что предписано нарушение запрета, преступание его, трансгрессия... божественный - значит безумный, значит отвергающий разумные правила... Религия требует по меньшей мере чрезмерности, она требует трансгрессии святого, святотатства... вершиной которого является экстаз" (Батай). В этом отношении М. требует - пусть в спекулятивной форме - нарушения табу на сексуальность в качестве средства и механизма трансгрессивного выхода за пределы наличного опыта. Мистическими текстами говорит вытесненная за пределы аксиологической легитимности и ищущая легального культурного жанра для своего выражения эротическая составляющая средневековой культуры (см. Секс). Примечательно, что в исламе, не акцентирующем аскезу (приписываемый Мухаммеду тезис "нет дервишества в исламе", описание рая как феноменального гарема в "Мухамеддите" и т.п.), брачная символика М. остается только знаковым кодом, аллегорическим средством выражения (наряду с равноправными другими. - См. Откровение). Это в определенной мере объясняет различный статус М. в рамках христианства и ислама: если суфии изначально преследовались, то христианские мистики канонизировались (ср. судьбу основоположников христианской и мусульманской М.: ал-Халладж казнен как еретик, Бернар Клервоский - влиятельнейшее лицо своего времени, советник монархов и пап). Наряду с конфессиональными формами М. могут быть выделены и внеконфессиональные (оккультные) ее формы: теософия как концептуализация индивидуально-мистического опыта без опоры на систему догматов конфессионального вероучения (от опытов Парацельса до спиритических сеансов Блаватской) и антропософия как оккультно-мистическое учение о человеке - носителе тайных духовных сил, которые могут быть зафиксированы и изучены экспериментальным путем (месмеризм и аналоги). Мистическая традиция оказала значительное влияние на развитие не только религиозного сознания, но и культуры в целом. Так, применительно к Европе, в лоне М. оформились многие установки менталитета, вошедшие в золотой фонд европейской культуры, - прежде всего это касается оформления акцента на индивидуальной духовной жизни, ее эмоциональном содержании, что оказалось важным противовесом универсалистско-

рациональной установке на интеллектуализм в трактовке сознания и психики. В рамках апофатической теологии были выработаны многие понятийные средства, воспринимающиеся ныне как имманентные философскому категориальному аппарату (именно Мейстер Экхарт, например, создал классический немецкий философский язык). Мистицизм и спиритуализм могут быть прослежены среди других тенденций развития европейской философской мысли (Й. Тоулер, Г. Сузо, Сведенборг, Беме, Л.К. де Сен-Мартен, Ф.К. Баадер, Шеллинг, Бергсон и др.); мистический идеал "свободного царства" переосмыслен в концепции богочеловечества В.С. Соловьева, идея постижения истины посредством специфического опыта - в прагматизме; социальные аппликации М. - в марксизме (идеал коммунизма как парафраз "Эры Вечного Евангелия" Иоахима Флорского, нравственная парадигма "человек человеку - друг, товарищ и брат" как рецитация идеалов всеобщего братства, равенства и любви у Дольчино и Франциска); выдвинутая апофатической теологией программа отказа от констатаций всеобщности фактически изоморфно воспроизводится в позитивистском отказе от "метафизических суждений всеобщности" (см. Витгенштейн о позитивизме как "благородном молчании буддистов"); остро личностные трактовки индивидуального душевного опыта - в экзистенциализме (см. Бубер о генетической связи экзистенциализма с хасидизмом), идея непосредственного диалога с Богом - в диалектической теологии и диалогическом персонализме; идея откровения - в парадигме трансцензуса в классической философии и в парадигме трансгрессии в философии современного постмодернизма. (См. также Откровение, Апофатическая теология.)

М.А. Можейко

МИФ - форма целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающихся самостоятельными явлениями реальности. Мифологическое сознание отличается синкретизмом, восприятием картин, рожденных творческим воображением человека, в качестве "неопровержимых фактов бытия" (Лосев). Для М. не существует грани естественного и сверхъестественного, объективного и субъективного; причинно-следственные связи подменяются связью по аналогии и причудливыми ассоциациями. Мир М. гармоничен, строго упорядочен и не подвластен логике практического опыта. Исторически М. возникает как попытка построения на интуитивно-образном уровне восприятия целостной картины мироздания, способной обобщить эмпирический опыт и дополнить (при помощи умозрительных спекуляций) его ограниченность. Естественно-историческая неполнота достоверного знания о мире, неразработанность понятийного аппарата и отсутствие на ранних этапах существования человеческого общества четко зафиксированных принципов построения и обоснования знания предопределили появление М. как некоей гипотезы, импровизированного суждения по поводу реальности, которое затем предстает для своего носителя в качестве единственно возможного и самоочевидного облика мира. М. представляет собой своеобразное опредмечивание коллективных фобий, оформление в ярких и доступных образах массовых ожиданий, страхов и надежд. М. нерефлексивен, т.к. изначально несовместим с рационально-критическим подходом к любому явлению, отдавая предпочтение эмоциональному созвучию и субъективной убежденности. Пространство М. закрыто, завершено, и единственное движение, возможное в нем, -

повтор, воспроизведение уже некогда свершившегося. М. при этом функционирует как в качестве определенного способа переживания реальности, так и в виде его продукта - завершенной картины мира. Как первичная форма целостного дотеоретического общего мировоззрения, М. составляет неотъемлемую часть любого типа культуры - как в стадии его становления, так и в процессе генезиса и эволюции присущих данной культуре мировоззренческих моделей и форм духовно-практического освоения мира. Появление развитых систем рационально-понятийного знания не приводит к одновременному вытеснению из духовной жизни общества элементов мифологического сознания. Последнее постоянно воспроизводится на уровне спонтанного житейского опыта и неформализуемого полностью практического сознания, а также в ситуациях, связанных с необходимостью коллективного социального действия, основанного на беспрекословном подчинении чужой воле. "Экологическая ниша" М., таким образом, помещается в тех областях человеческого существования, где рационалистическое миропонимание либо не занимает господствующего положения, либо по каким-то причинам его теряет. В динамике культуры подобные ситуации, как правило, связаны с глобальными (смена идеалов рациональности, поиск мировоззренческих оснований новой исторической эпохи, преобразование типа общественного устройства) или локальными (смена парадигм в частных науках, возникновение новых областей знания или теоретических систем) процессами, лишающими однозначности (и ореола рациональности) прежнюю систему ценностей. Роль М. в жизни современного общества неоднозначна. М. как универсальная форма дотеоретического мировоззрения присутствует в различных сферах духовно-практического освоения реальности (М. массового сознания, "гносеологические М." в структуре научного знания, идеологические М., "магический реализм" в литературе и искусстве) как необходимый и обладающий мощным продуктивным потенциалом элемент. В то же время современная политическая мифология нередко используется политическими организациями и властными структурами для целенаправленного программирования массового сознания, формирования лояльно-конформистских или радикально-агрессивных общественных настроений. (См. также Мифология.)

М.Р. Жбанков

МИФОЛОГИЯ (греч. myphos - сказание и logos - рассказ) - тип функционирования культурных программ, предполагающий их некритическое восприятие индивидуальным и массовым сознанием, сакрализацию их содержания и неукоснительность исполнения. Различают: классическую М. как тип культуры, тотально представленный сакрализованными программами и базирующийся на архаических формах ментальности, и современную М. как феномен, представляющий собой вкрапление мифа в немифологическую по своей природе культурную традицию в результате сознательного рефлексивного целеполагания (социальная М. как вариант политико-идеологической практики). В структуру как классической, так и современной М. входят: 1) конститутивная (или информационно-содержательная) составляющая, включающая в себя: а) блок онтолого-генетический: космогония в классической М. и, соответственно, легендарно-исторический компонент социальной М., представленный сюжетами о становлении соответствующей социальной системы как упорядочивающей космизации предшествующего социального хаоса (например, миф о "происхождении ариев" или

"народа-богоносца"); б) блок героико-генетический: классическая теогония и, соответственно, мифы социальной героики (легенды об "отцах-переселенцах", историко-революционный эпос и т.п.); в) блок прогностический: эсхатология в зрелых формах классической М. и утопии или программные модели построения "светлого будущего" - в М. социальной; 2) регулятивная составляющая, задающая поведенческие матрицы, парадигмальные установки интерпретации, замкнутый цикл ритмических процедур, структурно организующих календарь (календарные праздники в классической М. и, соответственно, регулярность массовых манифестаций и ритмичность сакрализованных идеологических акций - типа партийных съездов - в социальной). К интегральным характеристикам, общим как для классической, так и для современной М., могут быть отнесены следующие: 1. Глобальность масштаба: М. моделирует весь мир (в случае классической М.) и/или всю социальную жизнь (в случае М. социальной). 2. Синкретичность М. как совпадение семантического, аксиологического и праксеологического ее рядов: от слитности в архаической М. сакральных космогонических сюжетов с бытовыми технологиями (см., например, вавилонский миф о творении мира посредством разделки туши убитого животного или ближневосточные "гончарные" космогонии) до самооценки марксизма как "отлитого из одного куска стали". В этой связи разрушение или замена одного (даже частного) фрагмента мифа чреваты гибелью всей мифологической структуры (см., например, частые смены технологической составляющей классической М. как фактор кризиса мифологического типа мировоззрения в целом). В этом смысле миф как феномен синкретической нерасчлененности противостоит такому феномену, как логос (ср. греч. myphos - речь, мнение, слово как единство семантики и сонорики и logos - слово в значении дифференцированности, структурности смысла: греч. lego - говорю и лат. lego - читаю, собираю, конструирую). Типично в этом контексте противопоставление Плотином знаковой системы алфавита, предусматривающей рациональное конструирование слова и (при восприятии) его дискурсивную реконструкцию, иероглифическому аллегоризму, предполагающему непосредственное узрение неразложимого умопостигаемого эйдоса слова=смысла=образа. 3. Структурно-семантическая гетерогенность (пористость содержания): миф при совпадении с действительностью в некоторых (не обязательно узловых) точках заполняет смысловые лакуны фантастическими объяснительно-интерпретационными моделями. 4. Универсальность мифологического ригоризма, т.е. характерное для мифологического сознания отсутствие - в глобальном масштабе - рассогласования между сущим и должным: несмотря на свой драматизм и даже трагичность, мировой процесс в его мифологическом изображении протекает, в конечном счете, в соответствии с предустановленной сакральной программой, которая в классической М. аранжируется как воля богов, а в социальной - как "логика евроцентризма", "историческая закономерность мирового революционного процесса" и т.п. 5. Парадигмальность М. по отношению ко всем формам поведения и деятельности, характерных для соответствующей культуры. 6. Принципиальная инфинитивность (рецитативность) мифа, предполагающая актуальное разворачивание в культуре веера его дериватов: объяснительный потенциал М. может быть реализован только при условии ее перманентного толкования, интерпретации его содержания в конкретных системах отсчета. Миф требует постоянного перетолкования, не допуская при этом критики, и постоянной актуализации его содержания при непременном сохранении исходного ядра смысла. Классическая М. разворачивает разветвленную практику толкований-рецитаций: от событийно-синхронных изустных воспроизведений мифологических сюжетов (исполнение былин баяном, спонтанные песни акына или стационарно фиксированные календарные трагедии и мистерии) до оформления традиции толкования текста (см. Экзегетика). Аналогично и

социальная М. предполагает интерпретационную процессуальность (перманентную актуализацию) своего бытия, требуя все новых и новых воспроизведений и толкований (нормативная система массированного цитирования соответствующих "классиков" или сакрализованных идеологических документов, вал популяризационных работ, резолюций и инструкций по поводу последних). 7. Внутренняя установка М. на имманентное понимание и истолкование мифа (в отличие от историко-генетического или любого иного внешнего его истолкования). Именно М. закладывается в культуре герменевтическая традиция интерпретаций как традиция имманентного толкования текста (ибо исходно оно относилось к тексту мифа, а содержание его сакрально), - парадигма герменевтической процедуры унаследована христианством (практика экзегетики) и в целом средневековой культурой, ориентированной на дешифровку иносказаний (общекультурный образ мира как книги, эмблематичность геральдики и символизм "знамений"), воспроизведена культурой Ренессанса (символизм поэзии dolce stil nuovo, стилизация как культурный жанр) и барокко (аллегоризм культурных феноменов и установка на дешифровку и декодирование) и, в конечном счете, положена в основу современной философской герменевтики. 8. Нормативная фидеистичность: для адаптации любого типа М. в массовом сознании ей необходимо своего рода конфиденс-обеспечение, - миф живет до тех и только до тех пор, пока в него верят, и любая критическая аналитика, а тем более скепсис невозможны внутри М.; если же они становятся возможными - невозможным становится сам миф. 9. Самосакрализация М., основанная на наличии внутри нее специфических защитных механизмов, представленных различными проективными поведенческими моделями, функционирующими в амбивалентном режиме кнута и пряника (сюжеты наказанного отклоняющегося и вознагражденного типового поведения). В данном аспекте М. фактически изоморфна религиозному сознанию, содержащему соответствующие бихевиор-программы любви и страха. 10. Обязательность механизма сакрализации имени (носителя мифологического сознания), обеспечивающего М. точность адресования: для архаической культуры это сакрализация индивидуально-личного имени как основа именного типа трансляции информации от поколения к поколению (см. Социализация), позднее при коллективном адресовании мифа - надындивидуальное имя этноса (иудеи, эллины, славяне и все др.) в любой этномифологии или класса - в М. политико-идеологической (в ряде случаев возможен инструментальный mixt: например, в варианте фашизма, где этноимя используется в рамках идеологизированной политической М.). Отсюда - столь любимая и широко практикуемая во всех мифологических традициях процедура сакрального поименования или переименования, семантически означающая для носителя мифологического сознания факт присвоения: от архаических номинаций как способа овладения предметным миром до грандиозных кампаний переименования городов и весей в советской практике. 11. Достаточность объяснительного потенциала М., работающего как "вовне" (интерпретационная ассимиляция новых феноменов, попавших в сферу рассмотрения мифа), так и "вовнутрь" (незамедлительное "затягивание" семантических разрывов за счет реинтерпретации наличных мифов или создания квазимифа). 12. Имманентная прагматичность: М. выступает базовым средством достижения реальных прагматических целей не только для субъекта сознательного мифологизирования или мифотворчества (если таковой имеется - в случае социальной М.), но в первую очередь для своего непосредственного носителя, выступая информационно-технологическим обеспечением хозяйственной, бытовой, коммуникативной и социально-идеологической деятельности и отвечая глубинным мировоззренческим потребностям и латентным ожиданиям массового сознания. 13. Обязательная сопряженность с ритуалом: характерный для

классической культовой М. обряд как форма магического действия, направленного на достижение реальных целей иллюзорными средствами (например, связанные с культом Деметры Элевсинские мистерии и сельскохозяйственные ритуалы Аррефорий и Фесмофорий), аналогично - архаические аттические трагедии как связанные с культом Диониса театрализованные рецитации соответствующих мифов (от греч. tragedia - "песнь козлов", т.е. козлоногих сатиров, спутников Диониса); с точки зрения культурного статуса и функций им изоморфны ритуальные действа в системах социальной М., имеющие идеологическое содержание и организационно-интегративные цели, столь же театрализованные и массовые, как и архаические мистерии (вакханалии), и в социально-психологическом плане фундирующиеся сознательной спекуляцией на ностальгически переживаемой современным индивидом потребности в изначально заданном чувстве общности, характерном для архаической общины и утраченном при становлении индустриализма в процессе индивидуализирующей модернизации сознания. 14. Нерефлексивность: как мифологическая культура не предполагает в своем составе мета-культуры, так и идеологическая М. не выдерживает, а потому и не допускает рефлексивного (неимманентного, несакрализованного) подхода. 15. Консервативность: мифологические системы не склонны к инновациям, ибо каждая из них должна быть адаптирована в содержание М. посредством интерпретационного механизма, между тем частая смена парадигмальной мифологической матрицы разрушает иллюзию незыблемости ее оснований. Классическая М., являя собою исторически определенный тип ментальности и культуры в целом, включает в себя элементы всех конституирующихся в более поздний период форм сознания социума: ранние формы предрелигиозных верований (см. Бог), структуры нравственного долженствования, воплощенные в фабульных сюжетах мифа, первые формы художественного освоения мира и т.д. Соответственно, в содержании классической М. закладываются наиболее фундаментальные вопросы бытия, оцененные позднее как роковые и вечные. Исходно архаическая М. формируется как этномифология (индийские Веды, Махабхарата; китайские Шуцзин, Хуайнань-цзы; древнегреческие Илиада и Одиссея, скандинавско-германские Эдды, иранская Авеста, древнерусские былины, карело-финские руны и т.п.), однако в ходе культурной динамики наблюдается явление контаминации (лат. contaminatia - смешиваю), приводящее к усложнению мифологических образно-смысловых систем. В силу этого в микшированных культурных средах, во-первых, наблюдается расслоение М. на элитарную (фактически совпадающую с нормативной) и низовую, включающую в себя фольклорную подоплеку, сколы более ранних вытесненных мифологических сюжетов, параллельные типовым объяснительные парадигмы и т.п. (см., например, языческие мифологемы в низовой культуре средневекового христианства: майское древо, пасхальные яйца, рождественская елка и др.) Во-вторых, поскольку мифологическое микширование всегда аксиологичес-ки анизотропно и одна из взаимодействующих М. неизбежно становится социально санкционированной и доминантной, постольку контаминация приводит к семантико-аксиологической дифференциации мифологем: мифологемы и персонификации вытесненной мифологической системы включаются в массовое сознание и в смыслообразную систему возобладавшей М. на правах низших или темных (злых) сил. Типовыми характеристиками классической М. являются: 1) антропоморфизм; 2) этиологизм (греч. eitia - причина), понятый как генетизм; 3) гилозоизм - отсутствие в архаическом мифологическом сознании границы между биотической и небиотической составляющими мироздания, - тотальное оживотворение бытия; 4) анимизм - одушевление фрагментов Космоса; 5) конструирование своей архитектоники посредством введения бинарных оппозиций, поступательно смягчающих

фундаментальные противоречия бытия (от оппозиции "жизнь - смерть" - к оппозиции "живое - неживое" и далее); 6) гетерогенность времени мифа как структурированного соотношением профанного и сакрального временных периодов, а также основанные на этой гетерогенности циклические представления о времени, предполагающие регулярный возврат временного движения к семантической точке сакральной даты "начала времен" (акта космогенеза); 7) аллегоризм обобщений, предполагающий в качестве своего механизма персонификацию обобщенных явлений. В эволюции классической М. могут быть выделены два этапа: хтоническая М. (греч. chtonos - земля), характерная для периода выделения человека из природы и связанная с аграрными культами плодородия; оформляется в эпоху матриархата, центральной мифологемой хтони-ческой М. выступает великая Мать в различных ее этновариантах (Астарта, Рея-Кибела и др.), а также символизирующие природные силы неантропоморфные мифологемы (змеи, чудовища и др.); эпическая М. (греч. epos - слово, сказание), характерная для периода выделения индивида из рода и связанная со знаменующим эпоху патриархата развитием ремесла; в центр мифологической системы выдвигается образ культурного героя или героя-цивилизатора (Гильгамеш, Прометей и др.), осуществляется иерархическая переструктурировка пантеона: верховным богом становится, как правило, громовержец, т.е. персонификатор мужского начала (стрела как фаллический знак в архаических культурах; молния, бьющая в гладь вод, как символ космогонического брака Неба и Земли): Зевс, Перун и др., в то время как мифологема Великой Матери, напротив, дифференцируется и расслаивается на мозаичный набор частных женских богинь: Афина, Афродита, Артемида, Гестия и др. Типичным для героического эпоса становится сюжет о герое, побеждающем хтонических чудовищ (змееборческий миф в западной культуре, побеждающий змия Георгий Победоносец у славян и т.п.), что символизирует патриархальную доминанту в культуре и вытеснение из зоны аксиологического санкционирования хтонических мифологем. И если в хтонической М. космогенез интерпретировался как рождение Космоса (миф о сакральном браке: см. Любовь), то в эпосе - как креация ("ремесленные" мифы космотворения). При смене мифологической культуры немифологической классическая архаическая М. не уходит из содержания ментальной традиции, выступая материалом для переосмысления в процессе становления философских форм мышления (см. Античная философия), инструментом символического моделирования, художественной метафорики и др. Образные системы М. входят в золотой фонд как западной, так и восточной культур, выступая содержательно универсальным и аксиологически общезначимым культурным языком (кодом). Применительно к современной культуре можно говорить как о переосмыслении и новом толковании мифологических образов (Т. Манн, Дж. Джойс, К. Кокто, Г. Вагнер, О. Бердслей, Ф. Марк и др.), так и о сознательном мифотворчестве в искусстве (Кафка, Маркес, Г. Аполлинер, Ф. Супо, Ж. Жироду, Ж. Ануй, Толкин, Кэндзабуро Оэ, Т. Янссон, С. Дали, М. Эрнст и др.). Мифотворчество функционирует в современной культуре не только как артистический жанр и средство достижения художественной экспрессивности, но и как философско-методологический прием (см. современные "гносеологические мифы" в структуре научного познания и методологического исследования, функционально изоморфные платоновскому "мифу пещеры" и типологии "идолов" у Ф. Бэкона). Однако по своим типологическим характеристикам мифотворчество как художественный жанр и философский прием, будучи близким к М., тем не менее не совпадает с ней с точки зрения статуса (ибо лишено ореола сакральности) и способов функционирования в культуре (не воспринимается как информация к исполнению и не сопряжено с ритуалом). Современная культура включает в себя также богатую традицию философии мифа, задавшую в ходе своей эволюции следующие парадигмы истолкования М. как феномена культуры:

компаративная - как в смысле сравнительного анализа различных этномифологий, стимулированного введением в философский оборот мифологического материала не только индоевропейского региона, но и Америки, Африки, Австралии и Океании, начиная от Ж.Ф. Лафито, так и в смысле типологического сравнения мифа с другими формами культуры и сознания: с детским сознанием (Вико), с поэтическим творчеством (Гердер и Шеллинг), со сказкой как инобытием мифа, утратившим связь с ритуалом (братья Я. и В. Гримм) и др.; лингвистическая, центрирующая внимание на соотношении семантики и метафорического строя мифа, рассогласование которых ("стирание" исходного смысла метафор) рассматривалось как основа мифогенеза - миф при этом интерпретировался как "болезнь языка" (А. Кун, В. Шварц, В. Манхорд, М. Мюллер); эволюционистская (или антропологическая), в рамках которой М. трактовалась как "протонаука", перерастаемая современной культурой в зрелых ее формах (Тайлор, Э. Лэнг, Спенсер); ритуалистическая (от Фрезера до кембриджской школы М.), анализирующая М. вне ее семантики и объяснительного потенциала, но только с точки зрения представленных в ней структур ритуальных действий, выступающих модельной матрицей социального поведения (Д. Харрис, Ф.М. Корнфорд, А.Б. Кук, Г. Марри, М. Хокарт, С. Хойман, Г. Хук, Т.Х. Гастер, Э.О. Джеймс); функциональная, рассматривающая миф как механизм воспроизведения культурной традиции и психологической интеграции социума (Малиновский, Радклифф-Браун); аффективно-ассоциативная - в диапазоне от трактовки М. в качестве объективации психических комплексов и коллективных архетипов бессознательного до усмотрения в М. средства спасения от "страха перед историей" (Вунд, Фрейд, Юнг, Дж. Кэмпбелл, Элиаде); социологическая, в рамках которой М. интерпретируется как модель структуры родовой общины, основанная на характерных для дологического мышления принципах партиципации, негомогенности и анизотропности пространства и времени и т.п. (Дюркгейм, Леви-Брюль); символическая, интерпретирующая М. как замкнутую семиотическую систему, конституирующую символическую модель мира и в этом смысле нуждающуюся в декодировании (от Кассирера до С. Лангер); структуралистская, трактующая М. (при всей ее метафоричности) как логический механизм снятия остроты фундаментальных мировоззренческих противоречий: так называемая "логика бриколажа", прием медиации как последовательной семантической редукции бинарных оппозиций (Леви-Стросс). Социальная М. представляет собой феномен идеологической практики, конституировавшийся в зрелом виде в 19-20 вв. и представляющий собой сознательно целенаправленную деятельность по манипулированию массовым сознанием посредством специально сформированных для этой цели социальных мифов. Социальная М. включает в себя, таким образом, два необходимых компонента: социальное мифотворчество и адаптацию созданных идеологических мифологем в массовом сознании. Основы философской традиции в анализе этой сферы были заложены Шопенгауэром в контексте анализа идеологии в системе отсчета субъекта, чьи усилия и вся воля, которой он наделен, направлены на то, чтобы векторно сориентировать и наполнить эту волю сознательным смыслом. В интерпретации Ницше идеология как особый тип М. формирует не только "стадные инстинкты" массового сознания, но и соответствующий им некритический стиль "рабского мышления". В собственном смысле этого слова традиция философского исследования социальной М. начинается с середины 19 в., знаменующейся переносом акцента в философии власти с субъекта властных отношений на так называемый "объект власти", что чрезвычайно актуализирует и фактически выдвигает на передний план проблематику идеологического воздействия на индивидуальное и массовое сознание, стимулируя исследования в области социальной М. Ж. Сорелем осуществлено рассмотрение социальной М. как базисной структуры

идеологизированного (классового) сознания, основанного не на знании, но на вере. Именно в этом, по мнению Сореля, заключается специфика и преимущество социальной М. по отношению к аналогичному идеологическому феномену - утопии: будучи фундирована верой, социальная М. не может быть подвержена рационально-логической препарации и, следовательно, критике. В индивидуальном измерении миф функционирует как психологический императив, инспирирующий социальное действие, в массовом измерении - как интегрирующая сила, векторизирующая скалярные состояния толпы. Фундированный анализ социально-мифологических парадигм идеологизированного мышления представлен в концепциях правящей элиты. Так, анализируя мотивы человеческого поведении, Парето дифференцирует "врожденные психологические предиспозиции" (инновационный "инстинкт комбинаций" и дополняющую его тенденцию к "постоянству агрегатов", чувство социальности и потребность индивида реализовать себя в социальном контексте, чувство собственности и сексуальный инстинкт) как реальные движущие импульсы социального действия, с одной стороны, и камуфлирующие их "деривации" (системы псевдоаргументации и псевдомотивации действия, призванные придать последнему позитивную аксиологическую характеристику, - с другой). По словам Парето, "сущность человека состоит не в разуме, а в способности использовать разум в корыстных целях". В этой системе отсчета социальная М. выступает средством идеологизации и пропаганды, эффективность которого фундирована скрытыми предиспозициями массового сознания. Современная философия власти анализирует социальную М. в свете исследования проблемы механизмов формирования социальных иллюзий, разработки конкретных приемов непосредственного целенаправленного воздействия на индивидуальное и массовое сознание посредством как прямой, так и латентной пропаганды, использования возможностей mass-media и multi-media в процессе формирования и прививки идеологем социальный М. в массовые стереотипы сознания (Х. Шиллер, Х. Блюмер, Х. Лассуэлл, Б. Берельсон, Ф. Балле). Применительно к современной культуре может быть зафиксирован своего рода ренессанс М., связанный с формированием в ее контексте концепции нелинейных самоорганизационных динамик (см. Неодетерминизм, Синергетика). Ориентация на нелинейное видение мира имеет своим следствием актуализацию мифологических моделей спонтанных процессов (характерных, прежде всего, для восточной М.): так, например, обращение к восточной М. и М. Европы (до формирования жесткой субъект-объектной оппозиции в европейском мышлении эпохи античной классики с ее пафосом субъектного активизма) характерно для представителей синергетики (Пригожин, Г.Николис, А.Баблоянц и др. - См. Синергетика). По оценке главы российской синергетической школы С.П.Курдюмова, исследуемый синергетикой механизм самоорганизации "удивительно напоминает древние натурфилософские построения", - в этом контексте "сопоставление этих учений с современными теоретическими представлениями" оценивается им как имеющее "эвристическую ценность для дальнейших разработок в теории самоорганизации". Нелинейный характер классической М. широко обсуждается в современной философской литературе (Ж.-П.Вернан и др.) и обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. Постмодернизм фиксирует то обстоятельство, что "миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности", - и в этом отношении предлагаемая М. нелинейная "модель логики, которая не была бы бинарной логикой "да" и "нет", отличающейся от логики логоса", с очевидностью выступает для современной культуры в качестве "недостающего инструмента" (Деррида. - См. Хора). В свете этих презумпций постмодернистская философия практикует и автохтонное мифотворчество (в режиме создания своего

рода ad-hoc мифологем), и актуализацию в новом концептуальном контексте традиционных мифологических метафор (например, мифологемы "Хроноса" в постмодернистской концепции исторического времени или "тантрического яйца" в концепции тела без органов. - См. Событийность, Тело без органов, Эон). Номадологическая парадигма (см. Номадология) весьма радикально фиксирует постмодернистское видение статуса М. в современной культуре: "налицо фундаментальное срастание науки и мифа" (Делез, Гваттари). В современной постмодернистской философии (в контексте критики логоцентризма и отказа от так называемых "метафизических оппозиций" и самой идеи бинаризма. - См. Логоцентризм, Бинаризм) имеет место "практическая деконструкция философской оппозиции между философией и мифом, между логосом и мифом" (Деррида), что позволяет говорить о своего рода неомифологическом мышлении (ср. "поэтическое мышление" постмодернизма).

М.А. Можейко

МИХАЙЛОВСКИЙ Николай Константинович (1842- 1904) - русский социальный философ и социолог, литературный критик, теоретик народничества, основатель (наряду с Лавровым) субъективной социологии. Основные сочинения: "Теория Дарвина и общественная наука" (1870-1871, 1873), "Аналогический метод в общественной науке" (1869), "Что такое прогресс?" (1872), "Борьба за индивидуальность" (1875- 1876), "Вольница и подвижники" (1877), "Герои и толпа" (1882), "Научные письма. К вопросу о героях и толпе" (1884), "Патологическая магия" (1887), "Еще о героях" (1891), "Еще о толпе" (1893) и др. С 1869 М. - постоянный и деятельный сотрудник журнала "Отечественные записки", с 1892 - один из ведущих редакторов журнала "Русское богатство". В течение 40 лет был одним из самых читаемых и влиятельных авторов в России, создал особый тип письма - отклик на все, что волновало русское общество (с позиций не цехового ученого, а "профана", которого заботят реальные жизненные проблемы), при одновременном изложении через самый разный материал собственных концептуальных подходов. Работая в целом в русле позитивизма, стремился к широкому социально-философскому синтезу. Этический пафос мысли М. привел к тому, что он стал одним из ведущих проповедников персонализма, синтезированного с метафизикой природы, хотя позитивистская методология, замкнутость на категории возможности, не позволила М. выявить более глубокие истоки персонализма. Следуя гносеологии позитивизма, М. понимает истину как удовлетворение познавательной потребности человека. Чтобы избежать возможного произвола, за критерий истины нужно признать потребности нормального человека. Концепция истины непосредственно входит в ткань социологической теории М., наиболее оригинальной и значимой части его наследия. Предметом социологии, считает М., является отношение различных форм общежития (кооперации) к судьбам личности; исследование законов этого отношения позволяет соединить в социологическом анализе сущее и должное. Определивший идейные искания М. этический императив ярко выявился в концепции двуединой правды ("правды - истины" и "правды - справедливости") как сочетания познавательной и нравственной потребности, что привело М. к разработке субъективного метода в социологии. Данный метод не исключает объективного познания, но в силу неустранимости субъективного момента (предвзятого мнения) из социального познания предполагает еще и оценку реальности с т.зр. нравственного идеала, желаемого будущего. Возможный

субъективизм купируется тем, что социолог должен начать с некоторой утопии (идеального состояния) и на этой основе определить, какие элементы в обществе нежелательны и подлежат устранению. М, следовательно, закладывает основы социологии знания, подчеркивая, что человек относится к реальности прежде всего как член социальной общности и общечеловеческая истина возможна только при преодолении социальной дифференциации. Основу социальной концепции М. составляет теория кооперации и разделения труда, анализ которых синтезирует структурную и динамическую картину общества. Форма кооперации определяет тип развития общественности. М. выделяет два типа разделения труда: органическое (между органами индивида), которому соответствует простая кооперация, основанная на сходстве и солидарности между людьми; общественное (между группами) с соответствующей ему сложной кооперацией, основанное на различиях между людьми, что вызывает односторонность личности, социальные конфликты и борьбу. Будущее за простой кооперацией, наиболее адекватной развитию индивида. В центре концепции М. также находилась проблема личности. Личность, по М., несет в себе потребность целостности и никогда не должна быть принесена в жертву, она свята и неприкосновенна. Пути решения этой проблемы М. выявляет в теории борьбы за индивидуальность как центральной нити, которая позволяет объяснить исторический процесс, сам по себе алогичный, ибо сущность его нам неизвестна. Индивидуальность есть далее неделимое, без потери своей особости, целое. Существует иерархия индивидуальностей, развивающихся по органическому типу: каждая более высокая индивидуальность подчиняет себе более низкую. Например, общество стремится через общественное разделение труда превратить личность из индивида в орган. Однако личность имеет право и обязанность прервать органический процесс в целях собственного совершенствования, целостности и полноты, вступая ради этого в борьбу с другими индивидуальностями (с природой, социальными формами), вмешиваясь в естественный ход событий на основе категории возможности, осуществляя тем самым законный нравственный суд над социальным процессом. Эта борьба бесконечна, победа личности в ней вовсе не предопределена ("чья возьмет - увидим"), но именно в ней смысл истории как смены форм кооперации. Стремясь понять закономерности развития личности, М. разрабатывает теорию "героев и толпы", выступив одним из основоположников социальной психологии. Герой - это зачинатель, тот, кто делает первый шаг и которому толпа готова подчиниться, хотя личность героя может быть мелка. Толпа - масса, способная увлечься любым примером и переступить за героем некую, чаще всего опасную, грань. Тайну взаимодействия героев и толпы М. видит в механизме гипнотизма, который действует в условиях подавления индивидуальности, что вызывает децентрализацию личности, скудость ее впечатлений и интересов, готовность пойти за любым авантюристом. Логическим завершением доктрины М. является его теория прогресса, обоснованию которой, начиная со статьи "Что такое прогресс?" (1869), посвящено все творчество мыслителя. Прогресс, по М., есть смена форм кооперации с целью преодоления общественного разделения труда, что постепенно приближает к целостности неделимых, к разносторонности личности. В этом процессе человечество, пройдя объективно-антропоцентрическую и эксцентрическую фазы своей истории, может прервать органическое развитие и войти в субъективно-антропоцентрическую фазу, где человек и его этические искания ставятся в центр мира, что совпадает, по М., с социализмом как обществом, в котором торжествует личное начало при посредстве начала общественного.

Г.Я. Миненков

МОДА (лат. modus - мера, правило, образ) - обычно непродолжительное господство определенного типа стандартизированного массового поведения, в основе которого лежит относительно быстрое и масштабное изменение внешнего (прежде всего предметного) окружения людей. Кант определял М. как "непостоянный образ жизни". Как массовое увлечение каким-либо явлением М. известна еще с древности; М. в современном понимании появляется в Европе в 14-15 вв. Изучение М. не должно ограничиваться ее сведением только к эстетическому феномену, что приводит к выпадению из поля зрения многих особенностей ее природы и функционирования. Природе М. свойственны: релятивизм (быстрая смена модных форм), цикличность (периодическая обращенность в прошлое, к традициям), иррациональность (М. обращена к эмоциям человека, ее предписания не всегда сообразуются с логикой или здравым смыслом), универсальность (сфера деятельности современной М. практически не ограничена; М. обращена ко всем сразу и к каждому отдельно). М. выступает как внешнее оформление внутреннего содержания общественной жизни, выражая уровень и особенности массового вкуса данного общества в данное время. К функциям М. можно отнести ее возможность конструировать, прогнозировать, распространять и внедрять определенные ценности и образцы поведения, формировать вкусы субъекта и управлять ими. М. дополняет традиционные формы культуры через их преломление современностью и конструирует на этой основе новое окружение человека и его самого. М. выступает как одно из средств социализации: М. как подражание данному образцу "удовлетворяет потребности в социальной опоре, дает всеобщее, общепринятое" одинокому человеку (Зиммель). Еще одной функцией М. является функция социальной маркировки, идентификации, дистанцирования. Зиммель считал М. классовым явлением: М. различных социальных слоев всегда различна. "Космополитичная" функция современной М. заключается в ее тенденции к сближению и размыванию национальных стилей на основе массовой культуры и универсального стиля. Можно говорить и об экономической функции М., связанной с ее динамизмом: М. опережает физический износ предмета (товара) моральным и, следовательно, обеспечивает промышленность спросом на новое, постоянно расчищая рынок для сбыта. Современная М. имеет две существенные особенности: М. 19-20 вв. представляет собой систематические, организованные, масштабные трансформации внешнего и внутреннего мира личности (современная М. - это смена стиля, а не двух-трех предметов или форм), ритм смены стилей в современной М. резко возрос (сейчас модный стиль держится в среднем 7-10 лет). По вопросу специфики механизмов распространения М. большинство исследователей высказывается за ведущую роль психологических факторов: подражание (Лебон), стремление к собственному величию (Фрейд), "желание быть значительным" (Дьюи), обретение социальной опоры (Зиммель). Наряду с этими факторами указывают еще на массовую привычку, на то, что М. выступает как оценивающая и предписывающая сила. Эффективность проявления подобных факторов зависит от качества среды действия М.: динамизма развития общества, готовности к изменениям, восприимчивости к новому и т.п.

Д.К. Безнюк

МОДЕРНИЗАЦИИ концепция - один из содержательных аспектов концепции индустриализации, а именно - теоретическая модель семантических и аксиологических трансформаций сознания и культуры в контексте становления индустриального общества. Параллельна концепции индустриализации, рассматривающей процесс превращения традиционного аграрного общества в индустриальное с точки зрения трансформации системы хозяйства, технического вооружения и организации труда. Ранними аналогами концепции М. явились идеи о содержательной трансформации социокультурной сферы в контексте перехода от традиционного к нетрадиционному обществу, высказанные в различных философских традициях (Э.Дюркгейм, Маркс, Ф.Теннис, Ч.Кули, Г.Мейн). В различных контекстах данные авторы фиксировали содержательный сдвиг в эволюции социальности, сопряженный с формированием промышленного уклада. Так, Дюркгейм выделяет общества с механической солидарностью, основанные на недифференцированном функционировании индивида внутри гомогенной архаической общины, и общества с органичной солидарностью, базирующиеся на разделении труда и обмене деятельностью. Переход к обществу с органической солидарностью предполагает, с одной стороны, развитость индивида и дифференцированность индивидуальностей, с другой - основанные именно на этой дифференцированности взаимодополнение и интеграцию индивидов, важнейшим моментом которой является "коллективное сознание", "чувство солидарности". Высказанная Марксом идея различения обществ с "личной" и с "вещной" зависимостью фиксирует тот же момент перехода от традиционных "естественных родовых связей" к социальным отношениям, основанным на частной собственности и товарном обмене, в рамках которого феномен отчуждения порождает иллюзию замещения отношений между людьми "отношениями вещей" ("товарный фетишизм"). Теннис в своей работе "Община и общество" (1887) выделяет переход от аграрной "общины", предполагавшей общественное владение "натуральным богатством" (прежде всего - землей) и регулируемой "семейным правом", к "обществу", фундаментом которого выступает частное владение "денежным богатством" и фиксированное торговое право. Аналогично, Кули описывает становление нетрадиционного общества как исторический сдвиг от "первичных" ко "вторичным группам", критерием дифференциации которых является исторически принятый в них тип социализации личности: в "первичных группах" социализация индивида протекает в рамках семьи (или - шире - сельской общины), задающей непосредственный психологический контакт между ее членами и конкретную явленность структуры отношений между ними; социализация во "вторичных группах" есть социализация в рамках абстрактно заданной общности (государственной, национальной и т.п.), где структура отношений постигается лишь умозрительно. - В различных языках названные философские модели фиксирует одну и ту же важную сторону становления индустриального общества: переход от фиксированных (по рождению) характеристик индивида, непосредственно заданных в практике родственных отношений внутри общины семейного типа и регулируемых интенциями неписаного права, - к функциональным характеристикам индивида, достигаемым им в процессе личного опыта в контексте вариативных социальных отношений, вхождение в которые не задано жестко родовой структурой, но детерминируется неочевидными социально-экономическими факторами, предполагая внешнюю свободу выбора и регулируясь фиксированным законом. Социализация индивида протекает в таких обществах уже не в непосредственно семейной системе отсчета, предполагающей именной или профессионально-кастовый тип трансляции исторического опыта от поколения к поколению, но в абстрактной универсально-логической форме. Генетически заданная принадлежность к группе, определяющая в традиционном обществе статус человека

внутри общины, сменяется функционально-ролевыми отношениями "по соглашению". Мейном найдена предельно выразительная формулировка основного содержания этого перехода: "от Статуса к Договору". Подобная трансформация социокультурной сферы влечет за собой и трансформацию менталитета, предполагающую изменение как стиля мышления, так и системы ценностей соответствующей эпохи. В модификации стиля мышления центральное место занимают "абстрактизация" (Зиммель) и "рационализация" (М.Вебер) массового сознания; на аксиологической шкале происходит смещение акцентов от ценностей коллективизма к ценностям индивидуализма, и основной пафос становления нетрадиционного общества заключается именно в идее формирования свободной личности - личности, преодолевшей иррациональность традиционных общинных практик ("расколдовывание мира", по М.Веберу) и осознавшей себя в качестве самодостаточного узла рационально понятых социальных связей. Ментальность носителя врожденного статуса сменяется сознанием субъекта договора, традиционные наследственные привилегии - провозглашением равных гражданских прав, несвобода "генетических" (родовых) характеристик - свободой социального выбора. Как было показано М.Вебером, и свобода предпринимательства, и свободомыслие равно базируются на фундаменте рационализма. Вместе с тем, пафосный индивидуализм перехода к нетрадиционному обществу - это индивидуализм особого типа: "моральный индивидуализм" (в терминологии Дюркгейма) или, по М.Веберу, индивидуализм протестантской этики с "непомерным моральным кодексом". Применительно к западному (классическому) типу процесса модернизации именно протестантская этика выступила той идеологической системой, которая задала аксиологическую шкалу нового типа сознания, в рамках которой успешность трудовой профессиональной или предпринимательской деятельности оценивается как свидетельство избранности и дарования благодати (исторически идея восходит к западно-христианским богословским дискуссиям 14 в. о возможности владения собственностью Иисусом Христом), а совершенствование мастерства - как моральный долг перед Богом (см. Протестантская этика). В нашем контексте особенно важно, что "трудовая этика" протестантизма не только освятила труд как таковой, - в общем контексте протестантского понимания веры как послушания она зафиксировала трудовую дисциплину в качестве сакральной ценности ("дисциплинированный индивидуализм" Реформации). Описанные изменения в сфере культурных ценностей и менталитета могут рассматриваться как важнейший аспект М. сознания, формирования такого его типа, который соответствует задаваемой индустриализацией ситуации взаимодействия со сложными механизмами и реализации промышленных технологий, требующих трудовой дисциплины и ответственности. Индустриализация и М., таким образом, есть две стороны одного и того же процесса становления индустриального общества, комплексно понятого во всей полноте его аспектов. Как индустриализация, так и М. - обе равно необходимы, но лишь обе вместе достаточны для формирования индустриального общества. В тех случаях, когда их параллелизм нарушается в силу исторических причин, мы имеем дело с внутренне противоречивым, технологически неблагополучным и социально нестабильным социальным организмом, где носитель фактически патриархального сознания приходит в соприкосновение с высокими технологиями, требующими совсем иной меры дисциплины и ответственности. Классическим примером подобной ситуации может считаться построение индустриального общества в СССР, где в программу социалистического строительства в качестве основы легла именно "индустриализация" как промышленное техническое перевооружение производства, в то время как комплексный феномен М. был редуцирован к программе "культурной революции", понятой, в конечном итоге, как ликвидация безграмотности. И если на

уровне конкретно частных моментов "практики социалистического строительства" неподготовленность индивидуального сознания к техническим преобразованиям ощущалась достаточно внятно (например, смена лозунга "Техника решает все!" лозунгом "Кадры, овладевшие техникой, решают все!"), то общая стратегия М. оставалась урезанной, последствия чего дают о себе знать в постсоветском культурном пространстве и по сей день, предоставляя экспертам повод констатировать "низкое качество населения" (Л.Абалкин). Это особенно значимо при контакте носителя массового сознания с современными постиндустриальными квазитехнологиями, создавая особый тип взрывоопасного (как в метафорическом, так и в прямом смысле) производства, - своего рода синдром Чернобыля индустриального общества с немодернизированным массовым сознанием. Подобная ситуация может быть описана в языке концепции культурного отставания и требует осуществления "догоняющей М.", приведения в соответствие уровня технической оснащенности производства и уровня технической дисциплины исполнителя. Если же говорить не о "догоняющем", а о типовом варианте М., то применительно к нему могут быть выделены "первичная" и "вторичная" М. Под "первичной М." понимают процесс М., осуществленный в эпоху промышленных революций, - классический "чистый" тип "М. первопроходцев". Под "вторичной М." понимается М., сопровождающая формирование индустриального общества в странах третьего мира - в ситуации наличия зрелых аналогов и классических образцов (центров индустриально-рыночного производства) и возможностей прямых контактов с ними - как в торгово-промышленной, так и в культурной сферах. В данном своем фрагменте теория М. опирается на методологические принципы предложенной Л.Фробениусом концепции культурных кругов, основанной на идее синтеза эволюционизма и диффузионизма. Если эволюционизм ориентирован в культурно-историческом познании на объяснительные процедуры, исходящие из презумпции имманентно автохтонных по отношению к каждому социальному организму причин, источников и факторов развития, то диффузионизм, напротив, в качестве типовой объяснительной модели предлагает анализ культурных взаимовлияний. Фробениус задает синтетическую программу рассмотрения каждой социально-исторической целостности ("культурного круга") с точки зрения социокультурной археологии, предполагающей "послойное углубление", т.е. последовательное снятие привнесенных напластований - вплоть до "материковой породы". Интерпретация в данном языке процесса "вторичной М." предполагает как открытые возможности для влияния со стороны развитых индустриальных держав (прямые рыночные контакты, заимствование технологий и культурных образцов), так и ряд необходимых внутренних трансформаций, вне которых факторы внешнего влияния теряют смысл. Такими внутренними трансформациями являются образование на базе местных рынков общего безличного рынка (включая рынок труда), что разрывает замкнутость общинного хозяйства и размывает основы внеэкономического принуждения; формирование так называемых "диктатур развития", т.е. автохтонных для трансформирующегося общества социальных групп, "пионеров элиты" (М.Вебер), инициирующих преобразования хозяйственной и политической жизни на основе рациональности; наконец - the last, but not the least - адаптацию этого рационализма в массовом сознании местного населения, М. этого сознания, без которой социальный результат индустриальных преобразований может оказаться прямо противоположным (см. Ирония истории) исходным целям. (Интересно, что, резко критикуя основополагающую для теории индустриализации идею конвергенции - "общая логика индустриализма", - марксистская философия всецело принимала ее частное следствие - идею "вторичной М.": программное положение марксизма о "возможности перехода к социализму, минуя капитализм", оговаривало в качестве необходимых условий такого перехода ориентацию на

образцы реальных социалистических государств и возможность контактов компартий развивающихся стран со странами соцлагеря и мировым коммунистическим движением, но при обязательном наличии внутри страны, осуществляющей означенный переход, социальной базы революционного движения и обязательной адаптации коммунистической идеологии в массах, т.е. факторы, фактически изоморфные условиям-факторам "вторичной М.".) Фиксируя М. социокультурной и ментальной сфер в качестве обязательного условия формирования индустриального общества, концепция "вторичной М." предполагает, что становление индустриализма осуществляется под знаком широкой социокультурной экспансии тех нормативных образцов, которые продуцированы классическим западным индустриализмом (саморегулирующаяся рыночная экономика, демократическое политическое устройство, разделение властей, свобода личности и т.п.). - Вместе с тем, модель "вторичной М." как вестернизации (Д.Лернер) не конституировалась в качестве типовой. С конца 1970-х в теории М. начинает доминировать идея вариативности социально-экономических форм организации индустриального общества, их определенной автономии относительно западного канона. Это означает, что "вторичная М." может предполагать сохранение материковой основы этнонациональных традиций при обязательном условии осуществления индустриализации и М. как таковых, что не может не означать следования вестернобразцам. Наиболее типичным примером успешного осуществления М. на основе сохранения этно-специфических культурных традиций является М. Востока (прежде всего - Японии) и Восточной Европы (исключая восточно-славянский регион). Специфика "восточной М." заключается в том, что этот ее вариант осуществляется на основе не деструкции, но - напротив - усиления характерной для восточной культуры традиции общинности: Япония демонстрирует своего рода "коммунальный капитализм", сменяя лишь субъекта-адресата патриархального коллективизма и патернализма, но не разрушая при этом сам тип общинного сознания: растворенность в традиционном коллективе сменяется влитостью в коллектив предприятия, верность роду - преданностью фирме, ощущение патерналистской заботы со стороны общины - чувством социальной защищенности, внимания со стороны фирмы к отстройке личной судьбы работника (повышение квалификации по инициативе руководства, своевременное продвижение по служебной лестнице созревшего к этому работника, свадебный отпуск, прибавка к жалованию после рождения ребенка, сохранение контакта с фирмой после выхода на пенсию и т.п.). Если для Запада уровень текучести кадров является одной из стандартных социологических характеристик предприятия, то для Востока смена фирмы - событие из ряда вон выходящее. В этом смысле свободный индивидуализм как основа западного типа М. заменяется культивацией традиционных форм коллективного сознания при наполнении их новым, индустриально ориентированным содержанием, что возможно в силу опять-таки традиционной для восточной общины жесткой дисциплинированности сознания. Аналогично, социалистический путь формирования индустриального общества в ряде стран Восточной Европы (там, где не имела место социалистическая ориентация уже сложившегося индустриального общества) также не предполагал полного следования классической модели М.: в процессе индустриального преобразования общества функции инициации, организации, контроля и т.д. проецируются не на автономную свободную личность, но на государственные структуры, - однако актуализация национальных традиций "трудовой этики" позволяет, тем не менее, констатировать факт осуществления М. как таковой. При всей восточной специфике и социалистических издержках правомерно говорить о возможности М. не как внешней, механической вестернизации и унификации, но как о глубинной трансформации массового создания на основе выработанных западной

культурой социальных идеалов и рационализма при возможности сохранения специфики этно-национальных традиций. Современная концепция цивилизационного поворота как перехода от цивилизаций локального типа к глобальной цивилизации выдвигает идеал единого планетарного социоприродного комплекса, основанного именно на этно-культурном многообразии и полицентризме. В рамках этого подхода культурная гетерогенность мира, позволяющая и предполагающая конструктивный диалог и плодотворное взаимовлияние неповторимо уникальных этно-национальных традиций, фиксируется как основа не только цивилизацион-ной стабильности человечества, но и его эволюционного культурного потенциала.

М.А. Можейко

МОДЕРНИЗМ - неклассический тип философствования, радикально дистанцированный от классического интеллектуальным допущением возможности плюрального моделирования миров и - соответственно - идеей онтологического плюрализма. Таким образом, проблема природы "вещи-в-себе" выступает в М. псевдопроблемой, что задает в культуре западного образца вектор последовательного отказа от презумпций метафизики (см. Метафизика, Постметафизическое мышление). К предпосылкам формирования идей М. может быть отнесено: 1) конституирование комплекса идей о самодостаточности человеческого разума (элиминация из структур соответствующих философских рассуждений трансцендентно-божественного разума как основания разума в его человеческой артикуляции); 2) складывание комплекса представлений о креативной природе Разума, с одной стороны, и о его исторической ограниченности - с другой; (Идея абсолютности, универсальности и тотальности Разума была поставлена под сомнение еще Кантом, выдвинувшим стратегию "критики" различных - "чистого" и "практического" - разумов - см. Kritik.) 3) позитивистские идеи (начиная от Конта), согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность (в соответствии с правилами социологии как дисциплинарно организованной науки), и аналогичная этим идеям программа, предложенная в рамках марксизма, согласно которой разум полагался исторически изменчивым и способным к заблуждениям (идеология как "ложное сознание"); задача философской рефлексии усматривалась в "изменении мира" ("Тезисы о Фейербахе" Маркса). Таким образом, идеал отражения действительности и когнитивный пафос классического мировоззрения замещался установкой на социальный конструктивизм (см. Модернизации теории); 4) традиция художественного символизма, очертившая пространство и задавшая механизмы абстрактного моделирования возможных миров (см. Сюрреализм). Таким образом, тезисы исторической изменчивости разума во всех его измерениях (от политического до художественного), социального конструктивизма через посредство осмысленной деятельности человека, позитивности "разрыва" с классической традицией составили основу М. как особого типа философствования. В качестве основных характеристик М. могут быть зафиксированы: 1) отказ от моноонтологизма, презумпция на принципиальную открытость системы мира: психологическая артикуляция бытия у Шопенгауэра, лингво-математическая у Куайна, экзстенциальная у Сартра и т.п. (см. Онтология); 2) интенция на инновацию (при перманентной смене критериев новизны), нашедшие свое выражение в педалированном акцентировании в М. метафоры "молодость" (см. Молодость);

акцентированный антитрадиционализм (вплоть до постулирования значимости воинствующего эпатажа, перманентного бунта и поворотных разрывов с предшествующей традицией - см. Дадаизм); 3) пафосный отказ от классической идеи "предустановленной гармонии" (инициированный сомнениями по поводу амбиций разума), в рамках которого отсутствие гармонии полагается неизбывной характеристикой существования человеческого рода (см. Хаос, Хаосмос); 4) преодоление трактовки человека как "слепка" Бога и отказ от монистического гуманизма (плюральные версии гуманизма в экзистенциализме, марксизме, неофрейдизме и т.д.; переосмысление сущности и направленности гуманизма как такового: идея "сверхчеловека" Ницше, "негативный гуманизм" Глюксмана и др.), что вылилось в социальный конструктивизм, породивший разнообразие плюральных стратегий формирования "нового человека", предельное свое выражение обретших в радикализме марксистского революционизма (см. Сверхчеловек, Ницше); 5) подчеркнутый антинормативизм, основанный на рефлексивном осмыслении того обстоятельства, что люди живут по нормам, ими же самими и созданными, исторически преходящими и релятивными, и в перспективе приводящий к отказу от идеала традиции (см. Футуризм); 6) идея плюральности и конструктивности Разума, выводящая на программы трансформации ("перекодирования") культуры, что, в свою очередь, порождало потребность в новом художественном языке. Стратегия обновления языка оказывается, таким образом, соразмерной возможным трансформациям социального мира, - понятия мыслятся не как предзаданные "истинной" природой онтологии, а как конструируемые: от трактовки творчества как процедуры самовыражения художника - до идеи о невозможности и немыслимости бессубъектной онтологии (см. Экспрессионизм); 7) идея вариативности разворачивания процессуальности: многовариантность становится для М. типичным и атрибутивным параметром культуры: три финала в "Трехгрошовой опере" Б.Брехта, четыре рассказчика в "Шуме и ярости" у У.Фолкнера, четыре версии легенды о Прометее в "Прометее" Кафки, несколько развитий сюжета из одного зачина у Э.Хемингуэя в "Посвящается Швейцарии" - расхожая формула "возможны варианты" становится знамением времени - с течением этого времени это приведет к формированию идеи пустого знака, открытого для вариативного означивания (см. Пустой знак, Означивание). В общем разворачивании традиции философии западного типа М. выступает важнейшим этапов конституирования постмодернистской парадигмы в философии (см. Постмодернизм).

А.А. Грицанов, М.А. Можейко, В.Л. Абушенко

МОДУС (лат. modus - мера, образ, способ) - философский термин, с помощью которого в 17-18 вв. обозначали свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях, - в отличие от атрибута (неотчуждаемого свойства предмета). По определению Гегеля, М. есть "инобытие абсолютного, потеря последним себя в изменчивости и случайности бытия, переход абсолютного в свою противоположность без возврата в себя, лишенное целостности многообразие определений формы и содержания".

С.В. Воробьева

МОЛНИЯ - метафорическое понятие, нередко используемое в рамках описаний механизмов миросозидания и промысла Логоса, а также ассоциируемое со светом и просвещением. В большинстве религий и мифов божество спрятано от людских взоров, а лишь затем внезапная вспышка М. на миг являет его в ипостаси деятельной мощи. В классической мифологии символика М. объединяла в себе креационные и когнитивные аспекты: М. как традиционный фаллический символ, с одной стороны, и как символ пронзающего тьму света (впоследствии сопряженный в европейской культуре с Логосом), с другой. (См. единство данных аспектов в концепции "сперматического Логоса" у стоиков.) Данный образ Логоса, пронизывающего тьму, является универсальным (Блаватская). В мировоззрении античных народов М. или огненный эфир выступали символами, эмблемой верховной, суверенной, творческой власти. (Так, этими атрибутами демиурга обладал, в частности, Юпитер: три его М. символизировали случай, судьбу и предусмотрительность - силы, формирующие будущее.) Если жертвенный столб и ступени, крест и распятие репрезентируют устремления человека к "горнему" миру, то М. символизирует обратное воздействие - "верхнего" мира на мир "дольний". Ваджра, являющая собой в тибетской символике "М. и одновременно бриллиант", нередко олицетворяет также взгляд "третьего глаза" Шивы, терминатора любых материальных форм. В контексте содержательных текстуальных реконструкций фрагментов Гераклита - М. суть божественный бич, удар Зевса или Перуна, от которого получают свой закон существа, движущиеся образом постепенного перемещения ("все ползущее бичом пасется"; "всем сущим правит Перун"). Гераклитовский Логос (как "сосредоточенный смысл" и как "мгновенное, правящее многим") управляет по "способу М.", стремительно захватывая все одним и "сам есть М". - М. в таком контексте - нерассуждающая, сверхчеловеческая, всех-восторгающая и всесметающая сила типа "озарения". (Ср. описание начала войны 1914 Н.Бором: "у людей в подобном совместном порыве поражает то, что он, с одной стороны, стихийно несвободен, как, скажем, лесной пожар или любое другое естественное явление природы, а с другой - в поддавшемся ему индивиде он порождает ощущение величайшей свободы".) Анализ, постижение действия М. - немыслимы. Согласно Гераклиту, для постижения божественного Логоса необходима вера, ибо он "ускользает от познания" из-за своей невероятности... "золото" огненного Логоса заранее знает цену вещам - оно их высшая возможность... М. - тайная и истинная суть вещей, их исполнение. Логос-М. всегда дарит, освобождает мир и людей, а не карает их, здесь правит сама новизна - новое, открываемое событием. Логос суть дыхание новизны. Бог, по мысли Гераклита, не занимается запретами: "Богу все прекрасно и хорошо и справедливо, люди же принимают одно за правильное, другое за неправильное". (Ср. у Витгенштейна: "мир есть все то, что имеет место, и все то, что не имеет места... как есть мир - для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире".) В мифологической, исторической и историко-философской традициях вождей, вбирающих в себя зевсовы М., именовали "бичами Божиими". - Ср. у М.Волошина "слова св. Лу - архиепископа Труасского, обращенные к Аттиле" в эпиграфе к "Северо-востоку": "Да будет благословен приход твой, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя"; аналогично - заглавие неоконченного романа об Аттиле - "Бич Божий" - у Замятина. Атрибутами высшей власти неизбывно полагались непостижимость, отказ от любых условностей; состязательность с Логосом всегда означала отказ от поиска путей к человеческому пониманию. В русскоязычной философской традиции правомерность придания понятию "М." статуса философского термина обозначали Г.С.Померанц и (особо акцентированно) В.В.Бибихин. - По версии последнего, начиная с низвержения Перуна князем

Владимиром посредством "молниеносного" жеста, молниеподобный поворот утвердился как главный прием власти в России, а сама М. конституировалась как заповедный закон отечественной истории. (Ср. у М.Волошина: "Что менялось? Знаки и возглавья? // Тот же ураган на всех путях. // В комиссарах дух самодержавья, // Взрывы революции в царях...".) Полагая ведущим критерием исторической состоятельности любой страны умение заметить и молниеносно преодолеть сложившееся "от-стояние" от События (течения событий) мира (присущим в особенности менталитету России), Бибихин, тем не менее, вынужден констатировать наличие сопряженной и принципиально неразрешимой (в том числе и для России) проблемы трансляции власти, ибо у М. "наследников не бывает".

А.А. Грицанов

МОНАДА (греч. monas - единица, единое) - понятие доклассической и классической философии, используемое для обозначения фундаментальных элементов бытия. Термин введен в платоновской Академии на базе традиции пифагореизма в рамках бинарной оппозиции М. и диады (греч. dias - двоица), являющейся математическим эквивалентом типичной для античной философии оппозиции определенности формы и текучей множественности возможностей аморфного начала (ср. айдион и апейрон у Анаксимандра, предел и беспредельное в раннем пифагореизме и т.п.). Так, у Спевсиппа (преемник Платона по руководству Академией и сын его сестры Потоны) М. идентифицируется с мужским началом, персонифицированным Зевсом, и, соответственно, с духовным началом мира (умом-нусом), в то время как диада является олицетворением начала женского (материнского) и идентифицируется с мировой душой и материей. Семантика М., таким образом, представляет принцип оформленности, стабильности и единства, в связи с чем в неопифагореизме указанная оппозиция структурируется как аксиологически асимметричная: в концепции Нумерия, например, М. выступает как высший принцип бытия по отношению к подчиненной ей диаде. В эпоху поздней схоластики и Возрождения понятие М. вновь было актуализировано в учениях таких мыслителей, как Николай Кузанский и Бруно, и обрело семантику исходного и исключительного элемента мироздания, утратив свою сопряженность с диадой. В фокус значимости выдвигаются элементарность М. (служащая отправной точкой для создания Николаем Кузанским структурной модели бытия, прокладывающей дорогу разработке концепции бесконечно малых и дифференциального исчисления) и феномен сопряженности М. с ментальным началом (у Бруно М. выступает не только физическим, но и психическим элементом бытия, задавая гилозоистический импульс натурфилософским построением Ренессанса). Суарес использует его для обозначения единичной вещи как фундаментального акта бытия ("бытийственности"), первичного по отношению и к материи, и к форме как таковым. Понятие М. играет значительную роль в философии Нового времени. Идея сопряженности М. с духовным началом развивается Кембриджской школой платонизма, и в частности - Г. Мором (1614-1687), создавшим учение о бесконечно малых элементах бытия (фигурах), основным свойством которых является не форма и оформленность, а одухотворенность. В натурфилософии Ф.М. ван Гельмонта (1618- 1699) понятие М. становится основополагающим. (Натурфилософия ван Гельмонта является развитием взглядов его отца, ученика Парацельса, Я.В. Гельмонта (1577-1644), создавшего натурфилософскую картину мира, основанную на восходящей к алхимии идее о возможности превращения

исходных элементов мироздания - воздуха и воды - в многообразие сущего: через промежуточные состояния газа и пара оформляются соль, сера, т.д.; Я.В. Гельмонтом введено в научный оборот понятие газа как агрегатного состояния). Согласно теории ван Гельмонта, исходной единицей бытия является М., и если физический мир состоит из предельных материальных частиц, то духовный мир - из предельных М.-мыслей. Это, однако, не означает дуальности бытия, ибо различие между М.-частицами и М.-мыслями не принципиально и является не качественным, но лишь количественным, связанным с мерой проявленности в каждой конкретной М. духовного начала. Бог как гарант мирового единства и гармонии интерпретируется ван Гельмонтом как особая "центральная М.", неизменная в своей единственности, - в отличие от других существ, представляющих собой сложные системы соподчиненных М. Натурфилософия ван Гельмонта оказала влияние на формирование взглядов Лейбница, факт общения которого с ван Гельмонтом является исторически установленным; имеется предположение, что именно от него Лейбницем был воспринят термин "М". Однако по своему содержанию концепция М. Лейбница является глубоко оригинальным, концептуально фундированным учением - монадологией. М. занимает в концепции Лейбница статус элемента бытия, однако она не имеет ничего общего с механической единицей. М. неделима, но не в механическом смысле натурфилософски артикулированного греческого атома (atom), а в смысле лексически абсолютно эквивалентного, но семантически более богатого и социально артикулированного латинского индивидуума (individuum). М. понимается Лейбницем по аналогии с "Я": все они "вылеплены из одного теста", образуя мировое единство, но каждая индивидуальна и неповторима ("две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными"), конституируясь как единство существования и перцепции. С оценочной точки зрения (в зависимости от степени совершенства М. и их перцептивной проявленности), может быть усмотрено "бесконечное число ступеней между Богом и ничто". В рамках этой онтологической "макробесконечности" Лейбниц дифференцирует М. на: 1) низшие, или "голые" (nues), которые представляют собой бесконечно малые перцепции, т.е. "спят без сновидений" (в тезисе Лейбница "вся природа полна жизни", включая и абиотический ее уровень, в форме специфического гносеологического гилозоизма предвосхищены естественнонаучные сценарии эволюции сознания); 2) развитые М.-души (ames), являющие собой смутные перцепции (типа "шороха падающей песчинки"), наделенные памятью, но еще лишенные самосознания (страдательные ames животных); 3) М.-духи (espirits) как отчетливые и прозрачные перцепции, характеризующиеся апперцепцией и рефлексией (человеческий дух); 4) высшие, более совершенные по сравнению с людьми М. (post humanum), которые, в принципе, возможны, но не даны нам в достоверном знании, ибо "высшие М. непостижимы для низших". В этом контексте Лейбницем эксплицитно высказана идея о возможности существования во всей Вселенной внеземных разумных существ, превосходящих своим физическим и духовным развитием человечество (ср. с идеей "достойнейших классов разумных существ", могущих населять иные планеты, в произведениях Канта докритического периода); 5) Бог как "верховная М.-"граница", или "предел", разворачивания вектора совершенства, который, выступая функционально "основанием бытия" всех М., тем не менее не теряет характерного для христианского теизма личностного статуса, ибо каждая М. есть прежде всего индивидуальность "Я" и, в этой связи, "как бы малое божество". Вместе с тем данная линейная схема (вектор разворачивания перцептуальных потенций М.) дополняется у Лейбница принципиально нелинейной моделью организации бытия. М. является бесконечно малой, но, с точки зрения своей содержательности, неисчерпаемой (ср. с "подобочастными" Анаксагора), ибо каждая из М. есть не что иное, как "сжатая Вселенная", трансформированная в

"физическую точку" (ср. с предложенной в физике 20 в. гипотетической моделью фридмонного пространства: каждый фридмон при восприятии его извне функционирует как элементарная частица, при восприятии изнутри - как галактика). Кроме того, каждая М. находится на определенной стадии своего развития и потому, с одной стороны, детерминирована своим прошлым, а с другой - "беременеет" будущим. Она есть своего рода поток трансформаций, ибо наделена стремлением к самореализации (appetitio) и внутренним импульсом к совершенствованию и абсолютизации своего существования (conatus), которые, однако, возможны лишь посредством ее развития в связи со всеми другими М. (как совершенствование личности невозможно вне связи с другими личностями и со всем обществом как целым), что задает в концепции Лейбница презумпцию всеобщей и универсальной связи бытия (liaison universellen). Природа этой связи принципиально немеханична. М., по Лейбницу, образует самодостаточное и завершенное, а потому замкнутое единство ("М. вовсе не имеют окон"). Однако дискретность механического контактного взаимодействия между М., нуждающегося в "окне", заменяется у Лейбница универсальностью мирового единства, - в мире не обнаруживается дискретности, ибо он организован как тотальная дискретность: духовная сущность каждой М. проявляет себя в телесном обнаружении, и каждая М. проявляет себя уникальным образом по отношению к каждой другой М., которая, таким образом, оказывается неразрывно связанной с ней. Любая М. есть "живое зеркало Вселенной", и в силу этого "Вселенная, какова бы она ни была, в своей совокупности есть как бы океан, малейшее движение в нем распространяет свое действие на самое отдаленное расстояние". В силу этого наличное состояние бытия не является единственно возможным: пульсация "свертывания" (сжатия в "физическую точку") и разворачивания содержания М. (ср. с астрофизической концепцией пульсирующей Вселенной) обеспечивает не только бесконечность жизни, но и качественную бесконечность ее проявлений. Однако действительный мир - не просто один из логически допустимых и даже не просто наилучший из возможных, - действительность мира организована как актуальная бесконечность, содержащая в себе всю полноту возможностей, ибо, глядя на Вселенную, М. смотрится в зеркало и, видя в нем себя, созерцает всю бесконечность Вселенной. Мир образует замкнутое единство микро- и макрокосма, фундированное у Лейбница идеей предустановленной гармонии (см. Телеология). Монадология Лейбница, таким образом, представляет собой одну из первых в европейской культуре концептуальную модель сложной развивающейся системы, что позволило Лейбницу во многом разработать и обогатить категориальный аппарат для выражения сложных комплексных отношений между подсистемами, находящимися в отношении когерентной и взаимостимулирующей трансформации с друг другом и с целым, а также сформулировать ряд идей, могущих быть отнесенными к ряду блестящих экземплификаций проявления философией своего прогностического потенциала. Таким образом, монадология Лейбница значительно дистанцируется (как семантически, так и по своей значимости) от означенной выше традиции разработки категории М., которая, однако, развивается вплоть до конца 19 в. Так, Вольф приписывает М. свойство phaenomena substantiata ("простых субстанций"). А.Г. Баумгартеном именно применительно к бытию М. впервые были введены в философский оборот понятия "в себе" и "для себя", легшие позднее в основу концепции Канта. Гербарт вводит понятие "реал", содержание которого синтезирует содержание понятий "М." у Лейбница и "вещи-в-себе" у Канта. В связи с открытиями начала 20 в. в области строения вещества и развитием квантовой механики данная (натурфилософская) версия монадологии теряет базу для своих онтологических аппликаций. Что же касается того направления философской мысли, которое прорабатывает психологическую нагруженность понятия М., то в его рамках были

сформулированы многие идеи, воспринятые современной неклассической философией. Так, Лотце понимает под М. индивидуальную духовную сущность "Я", связанную с Абсолютом в качестве его органичной части и посредством него - со всеми другими М.-"Я". В этом контексте критерием гносеологической истинности Лотце полагает значимость того или иного содержания знания для индивидуального "Я". Введенное им в философский оборот понятие "значимости" (Gelten) получает свою дальнейшую разработку в баденской школе неокантианства ("ценности не существуют", но "значат" (gelten) у Виндельбанда) и в феноменологии Гуссерля. А генетически восходящая еще к Бруно трактовка М. в духе микрокосма (Бог как "монада монад") и лейбницевский "индивидуализм" М. содержательно детерминировали монадологический подход к личности в рамках такого направления философии, как персонализм (Ш. Ренувье, Дж. Э. Мак-Таггарт и др.). Новое звучание понятие М. обретает в современной философии постмодернизма, в частности в концепции событийности Делеза (см. Событийность). Для иллюстрации собственных идей Делез обращается к монадологии Лейбница, в частности - к интерпретации им М. в качестве "зеркала Вселенной": единичная М. приводится Делезом в соответствие с сингулярным событием (см. Событие), и в этой системе отсчета каждая М. в трактовке Делеза "улавливает и ясно выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана", связывая их в семантически значимую серию - "Эон" (см. Эон). Понятие "М." используется и Джеймисоном при анализе соотношения феноменов индивидуальности и одиночества в условиях "конца буржуазного эго". В ряде исследований по синергетике понятие М. метафорически употребляется для обозначения "молекул-гипнонов" (Пригожин) как не кооперированных в единое целое (см. Синергетика).

М.А. Можейко

МОНИЗМ (греч. monos - один) - 1) тип организации философского знания, определяющийся наличием в нем одного основного принципа, в соответствии с которым осуществляется все содержательное наполнение философской системы; семантически противостоит дуализму и плюрализму; 2) признание в рамках этого принципа единого начала, общего закона устройства мироздания, определяющего все многообразие сущего, в т.ч. и человеческого бытия. В отличие от дуализма и плюрализма, М. отличается большей внутренней последовательностью, монолитностью, что в то же время с неизбежностью приводит к большей схематизации реальности. Сложность охватить всю действительность в рамках одного принципа приводит к тому, что исторически возникавший М., как правило, трансформировался в дуализм или плюрализм. Однако в истории философии имело место и обратное движение, что было вызвано решением имманентных философских проблем той или иной философской системы (движение от Декарта к Спинозе, от Канта к Фихте). Поскольку понятие М. используется преимущественно во втором значении и поскольку современная философия в большинстве своих систем не занимается построением онтологий, т.е. лишена традиционной иерархии проблемных философских полей, постольку понятие М. употребляется сегодня, как правило, в историко-философском смысле.

В.Н. Ретунский

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (1533-1592) - французский мыслитель, юрист, политик. Из купеческой семьи; родовое имя - Эйкем. Первый в семье носитель дворянского имени (по названию приобретенной в 15 в. прадедом М. сеньории Монтень). Изучал философию в Гийеньском коллеже и университете города Бордо. Продолжил обучение в Тулузском университете. Член парламента Бордо (с 1557). Дважды становился мэром Бордо. Интеллектуально сформировался под воздействием идей стоицизма и скептицизма. Основные сочинения: "Опыты" (в трех книгах-первая редакция издана в 1580, окончательная - в 1588); "Путевой журнал" (написан в жанре индивидуального дневника в 1580-1581, издан в конце 18 в.) и др. В 1676 "Опыты" М. были внесены Ватиканом в "Индекс запрещенных книг". Не стремясь к созданию собственной философской системы, выступил основоположником жанра философско-морализаторского эссе в европейской культуре. Был общеизвестен как глубокий знаток и тонкий интерпретатор классической традиции: в "Опытах" М. было содержательно использовано более 3000 цитат античных и средневековых авторов. Целью творчества М. было написание своеобычного "учебника жизни": по М., "нет ничего более прекрасного и оправданного, чем хорошо и честно исполнить роль человека". Предметом большинства эссе М. являлось поведение человека в экстремальных ситуациях, раскрывающее как самые причудливые движения его души, так и самые разнообразные патологии его характера (с точки зрения М., "истинное зеркало нашей речи - это течение нашей жизни"). М. сумел осуществить значимый поворот в системе ценностей западноевропейского интеллектуализма: "хорошо заполненной голове" (Рабле) М. акцентированно предпочитал "правильно выработанный разум", воспитываемый на исторической эрудиции, склонности к парадоксам и двусмысленностям. Основания миропонимания М. были изложены им, в частности, в эссе "Апология Раймона Себона". Согласно М., природа человека двойственна: зачастую необузданные духовные устремления нейтрализуются физическими возможностями его тела. Осмысление и принятие этого как неизбежной данности позволяет людям ориентироваться на идеал подлинно счастливой жизни - жизни в умеренности. Органы чувств человека - несовершенны ("кто знает, не лишены ли мы одного, двух, трех или нескольких чувств?"), способности нашего познания ограниченны - лишь один Бог, согласно М., всеведущ. Неспособность людей четко определиться в выборе между "Я знаю" и "Я не знаю" - естественно трансформируется, по мнению М., в единственно правильно поставленный вопрос: "А что именно я знаю?", предполагающий воздержание от суждений, подлежащих дальнейшему рассмотрению. С точки зрения М., "...если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться... В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом - незнание". Гносеологический скептицизм М. фундировался также на его мысли о том, что все живое (в том числе и люди) находится в постоянном изменении: существование человека неизбывно состоит из "движения и деятельности". При этом М. полагал долгом любого индивида стремиться к самосовершенствованию, рассматривая самопознание как первейшую обязанность человека. Как полагал М., "человек может быть лишь тем, кто он есть; он способен выдумывать лишь в меру собственного опыта; какие бы усилия он не предпринимал, ему будет известна лишь собственная душа". Одоление людского невежества, по М., жизненно важно, ибо "люди ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают", а "...не достигнув желаемого, они делают вид, будто желали достигнутого". ("Об истине же, - утверждал М., - нельзя судить на основании чужого свидетельства или полагаясь

на авторитет другого человека".) Убежденность М. в идеях свободы и сословного равенства людей явила собой перспективнейшую компоненту эволюции идеала человеческого достоинства в рамках европейского менталитета: фраза М. "души императоров и сапожников скроены на один манер" использовалась как эпиграф "Газеты санкюлотов" в 1792. По мнению М., "вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся в конечном итоге к тому, чтобы научить нас не бояться смерти... Предвкушение смерти есть предвкушение свободы. Кто научился умирать, тот разучился рабски служить". "Опыты" М. явили собой творческую процедуру метафорического соединения мира настоящего и мира прошлого с одновременным новаторским экспериментом бессюжетного художественного "беспорядка". (По замечанию Аверинцева, "будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения, Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы "Опытов" Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собранным. Так вот, если проводить классификацию по вышеназванному признаку, энциклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор "Великого зерцала", или Фома Аквинский с обеими своими "Суммами".) Они оказались, видимо, первым в христианской Европе светским прецедентом создания высокоэвристичного ризоморфного (см. Ризома) гипертекста - в силу глубинной укорененности в сопряженной культурной традиции используемой М. символики наряду с узнаваемостью в интеллектуальных кругах личностного ряда ассоциаций. Мысль М. о том, что "эта книга создана мной в той же мере, в какой я создан ею" (см. Автор), была подхвачена Вольтером: "Прекрасен замысел Монтеня наивным образом обрисовать самого себя, ибо он в итоге изобразил человека вообще". Известна увлеченность текстом "Опытов" М. многих лучших представителей европейской культуры и просвещения: у Шекспира обнаружено более 700 фрагментов из этого сочинения; навсегда покидая Ясную Поляну, Л.Н. Толстой взял с собой томик М.; увлекались М. Г.Флобер, А.С.Пушкин и мн. др. Одной из "вечных истин" европейской культуры стала мысль М., предвосхитившая заключительные строки эпопеи "В поисках утраченного времени" М.Пруста: "И что толку становиться на ходули, ведь и на ходулях нам придется идти своими ногами. И на возвышеннейшем из тронов мира мы будем восседать на собственном седалище, и ни на чем другом".

А.А. Грицанов, А.М. Бобр

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье (1689-1755) - французский философ права и истории, президент парламента и Академии в Бордо (1716-1725), член Французской академии (1728). Представитель философии Просвещения 18 в. Разделял позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира. Задачей философии М. считал (в противовес взглядам Фомы Аквинского) постижение причинных связей материи, подчиняющейся законам механики. С точки зрения М., за кажущейся случайной цепью событий необходимо усматривать глубинные причины. Внешний мир, по М., отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта. То, что случайности могут быть объяснены глубокими причинами, - согласно М., не главное;

важно то, что самые различные нравы, обычаи и мысли людей можно объединить в набор определенных типовых групп: "Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии... Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего". Разнообразие социальных законов, по мнению М., объяснимо, ибо они реализуются вследствие причин зачастую объективного характера. В основном сочинении "О духе законов" (1748), попавшем в "Индекс запрещенных книг", М. попытался объяснить законы и политическую жизнь различных стран и народов исходя из их природных и исторических условий, в духе теории среды. По М., "многие вещи управляют людьми - климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий "дух народа". "Дух народа", по М., конституируется из законов, обычаев и нравов: "Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы - действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые - внешнее поведение человека". Книги I-XIII этого сочинения написаны в жанре политической социологии. В них М. анализирует "принцип" (определяемый доминирующим чувством в рамках конкретной формы правления - при демократии это "добродетель") и "природу" (обусловливаемую числом обладателей верховной суверенной власти: республика - весь народ или его часть, монархия - один, но в рамках жесткого законодательства, деспотизм - один в соответствии с собственными прихотями и произволом) правления в условиях республики, монархии и деспотизма. По М., каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории, занимаемой данным обществом (чем больше территория, тем больше шансов на деспотию). Т.обр., М. увязывал собственную классификацию типов государственного устройства с общественной морфологией или (по Дюркгейму) с количественными параметрами данного общества. М. настаивал на том, что народ назначает государя в силу договора и этот договор должен исполняться; государь представляет народ только так, как угодно народу. К тому же, по М., неверно, чтобы уполномоченный имел столько же власти, сколько уполномочивший, и не зависел бы от него. "Известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет предела", - подчеркивал М. На примере английской Конституции (самой прогрессивной, по М.) в своей работе "Персидские письма" (1721), выдержавшей за один год 8 изданий, мыслитель развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. Философия М., не раз интерпретировавшаяся самыми различными способами в истории западной общественной мысли, постулировала принципиальное наличие у людей свободы воли, ибо рациональные законы разумного мира, оказывающие влияние на человека, могут быть им же и разрушены. Согласно М., "...мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда". М. вошел в историю общественной мысли Запада как предтеча

социологии, ибо он и не пытался системно исследовать (в отличие от Конта или Маркса) современное ему общество, оценивая его исключительно в стилистике оценок политической философии того времени. Общество, по М., целиком обусловлено своим политическим устройством, поэтому прогресс, с его точки зрения, недостижим - социум в политической ипостаси своей переживает исключительно череду падений и взлетов. Ни науку, ни экономику же М. не считал факторами, равновеликими государству.

А.А. Грицанов

МОР (More) Томас (1478-1535, казнен по повелению Генриха VIII) - английский юрист и философ. Лорд-канцлер (1529-1532). Главное философское сочинение об идеальном государстве - "Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия" (1516). (Дословно "утопия" означает "нигдея" - место, которого нет). В первой ее части М. живописует трагичный процесс обезземеливания английских крестьян, когда "овцы поели людей". Во второй части речь идет о небывалом, идеальном обществе, где нет частной и личной собственности, где все принадлежит всем, где все трудятся (не более 6 часов ежедневно), нет власти денег и денег вообще, а из золота и серебра утопийцы "делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей". На первое место у М. выходит не совпадение личных и общественных интересов, а безусловное подчинение индивидуального общему. ("Главное и почти что единственное дело сифогрантов - жителей Утопии - заботиться и следить, чтобы никто не сидел в праздности". "Цвет плащей на всем острове один и тот же - естественный цвет шерсти".) М. требовал отчуждения собственности индивидов в пользу государства, напоминающего государство Платона. Именно частную собственность М. рассматривал как главную причину всех социальных бедствий: "распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот". М. требовал религиозной веротерпимости, возможно меньшего количества догматов веры и передачу дела воспитания юношества духовенству. М. не слишком верил в возможность реального воплощения собственных предначертаний: "Впрочем, я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет". Этими словами заканчивается текст "Утопии" М.

А.А. Грицанов

МОРАЛЬ (нравственность) (лат. Moralis - нравственный, mores - нравы) - специфический тип регуляции отношений людей, направленный на их гуманизацию; совокупность принятых в том или ином социальном организме норм поведения, общения и взаимоотношений. В любом человеческом сообществе есть необходимость в согласовании форм жизнедеятельности, коррелировании различных и порой альтернативных между собой целеполаганий. В отличие от

жестко фиксированных и сопряженных в своем функционировании с определенными организационными структурами форм регуляции (правовая, религиозная и др.), М. выступает, как правило, в качестве "неписаного закона", реализуя свою регулятивную функцию, в первую очередь, посредством обыденного сознания. М. генетически восходит к феномену обычая; применительно к индивиду основные нравственные ценности усваиваются им в процессе личностной социализации. В социально-личностной и духовной сферах М. носит всепронизывающий и всеохватывающий характер. Все отношения людей, от интимных до "межконтинентальных", проникнуты ею, подвержены моральной оценке и с ее помощью проходят проверку на жизненную целесообразность. Поскольку М. существует на двух уровнях - общечеловеческом и личностном, постольку можно утверждать, что она один из способов разрешения противоречий между всеобщим и индивидуальным. Она не имеет рецептурного характера. М. - постоянное нормотворчество людей, жизненный процесс, в котором основная фигура - сам индивид, человек, творец, своего бытия. Руководствуясь общечеловеческими нравственными требованиями в качестве идеально-должного, он самостоятельно делает выбор своего поведения, поступка, намечает цель и средства ее достижения, исходя из реальных возможностей и конкретной ситуации. Отсюда - ответственность за моральность выбора и деятельности человека. Основными социальными функциями М. являются: регулятивная, ценностно-ориентационная и социализирующая. М. предлагает образцы должного, разумного, общечеловеческого. Чем нравственно воспитаннее личность, тем более добровольно она соблюдает моральные предписания общества и семьи. Нравственная регуляция осуществляется посредством ориентации людей на гуманные, добрые, честные, благородные, справедливые отношения, т.е. через то, что принято называть моральными ценностями. В целом функционирование М. осуществляется в русле общесоциальных закономерностей развития общества и личности. Структура М. включает в себя нравственные взгляды, смысложизненные ориентации и идеалы, нравственные чувства, традиции, нормы, принципы, заповеди, мотивы, цели, отношения, поступки, оценки, категории добра, совести, чести, справедливости, счастья и т.д. Сюда же относятся нравственные качества личности, феномены милосердия, благотворительности, добродетели. Каждый из перечисленных элементов имеет парную категорию: добро - зло, честь - бесчестие и т.д. М. в целом противостоит аморализм, который достаточно многолик. Аморализм в политике - достижение намеченной цели любыми средствами, включая антигуманные; в экономике - нарушение рыночных законов, игнорирование интересов производителей благ; в правовой сфере - нарушение принципа справедливости, пренебрежение к закону; в научно-технической деятельности - использование высших достижений человеческой мысли во вред цивилизации.

С.Д. Лаптенок

МОРРИС (Morris) Чарльз (1901-1979) - американский философ. Доктор философии (Чикагский университет, 1925). Основные сочинения: "Шесть теорий разума" (1932), "Логический позитивизм, прагматизм и научный эмпиризм. Сборник статей" (1937), "Основы теории знаков" (1938), "Пути жизни" (1942), "Знаки, язык и поведение" (1946), "Открытое Я" (1948), "Разнообразие человеческих ценностей" (1958), "Обозначение и смысл. Изучение отношений знаков и ценностей" (1964) и др. М. утверждал, что разнообразные знаковые системы выступают существенно

значимыми основаниями любых цивилизаций людей. Вне контекста реконструкции той роли, которую исполняют совокупности знаков в общественной жизни, по М., немыслимо какое-либо адекватное постижение сути человеческого разума как такового. Традиционные, по классификации М., подходы к трактовке разума - теории: разума как субстанции (Платон, Аристотель, Декарт и др.); разума как процесса (Гегель, Брэдли и др.); разума как отношения (Юм, Мах, Рассел и др.); разума как прагматической функции (Шопенгауэр, Ницше, большинство представителей школы прагматизма и др.); разума как интенционального акта (Брентано, Мур, Гуссерль и др.) - М. предлагал дополнить знаковой концепцией. Исходя из предположения о том, что унификация результатов одной из ипостасей человеческого мышления - научного знания - осуществляется в границах процесса, именуемого М. "семиозисом", предложил принципиально нетрадиционное истолкование реального содержания и эвристического потенциала семиотики как специфической научной дисциплины. В проблемное поле семиотики М. предложил включить: те предметы и явления (посредники), которые функционируют как знаки, или "знаковые проводники"; те предметы и явления, к которым знаки относятся, или "десигнаты"; воздействие, оказываемое знаком на истолкователя (интерпретатора), вследствие которого обозначаемая вещь становится неотъемлемо сопряженной с этим знаком (суть самим этим знаком) для последнего; самого интерпретатора (истолкователя) как такового. В абстрактной форме М. определил это взаимодействие следующим образом: "знаковый проводник" есть для толкуемого истолкователем "определенный Знак" в той мере и степени, в какой толкуемое истолкователем обозначает (интерпретирует, осознает) десигнат вследствие присутствия знакового проводника. Семиозис предстает у М. процедурой "осознания-посредством-чего-то". Исследуя в каждом отдельном случае диадические репертуары взаимозависимости и взаимодействия трех элементов триады ("знаковый проводник", "десигнат" и "толкователь"), семиотика выступает, таким образом, в трех своих ракурсах: как синтаксис (изучающий отношения знаков между собой); как семантика (изучающая отношения знаков с обозначаемыми ими предметами и явлениями); как прагматика (изучающая отношения знаков и их интерпретаторов). По М., интерпретатор знака - это определенный организм, интерпретируемое им - одеяния того органического существа, которые (при помощи знаковых проводников) исполняют роль отсутствующих предметов в тех проблематических ситуациях, в которых эти предметы якобы присутствуют. Указанный "организм" таким путем обретает способность постигать интересующие его характеристики отсутствующих предметов и явлений, а также ненаблюдаемые параметры наличных объектов. В целостном семиотическом "развороте" язык, согласно концепции М., предстает интерсубъективной коллекцией знаковых проводников, использование которых обусловлено сопряженным набором фиксированных процедур синтаксиса, семантики и прагматики. В духе современной ему интеллектуальной моды М. предложил содержательную интерпретацию категории "знак" в стилистике объяснительной парадигмы дисциплин, изучающих поведение людей: "Если некоторое А направляет поведение к определенной цели посредством способа, схожего с тем, как это делает некоторое В, как если бы В было наблюдаемым, тогда А - это знак". Обнаружив пять главных видов знаков (знаки-идентификаторы - вопрос "где", знаки-десигнаторы - вопрос "что такое", прескриптивные знаки - вопрос "как", оценочные знаки - вопрос "почему", знаки систематизации - формирующие отношения толкователя с иными знаками), М. сформулировал подходы к пониманию категории "дискурс", а также посредством комбинирования разнообразных способов использования и обозначения самих знаков выявил 16 типов дискурса (научный, мифический, технологический, логико-математический, фантастический, поэтический, политический, теоретический,

легальный, моральный, религиозный, грамматический, космологический, критический, пропагандистский, метафизический), объемлющих в своей совокупности проблемное поле семиотики в целом как научной дисциплины, изучающей язык. Установки семиотики, по убеждению М., не метафизичны и релятивны, они формируют упорядоченное пространство в безграничной совокупности конкретных дискурсивных форм. Постижение культурного потенциала в модусе универсалий культуры осуществимо, с точки зрения М., для личности тем успешнее, чем в большей степени данная личность ориентирована на реконструкцию именно знакового ресурса культуры, именно знаковых феноменов в парадигме семиотических подходов. Только обладая внутренней готовностью к адекватному истолкованию обрушиваемых обществом на человека массивов знаково организованной информации, только располагая иммунитетом против знаков, ориентированных на манипулирование людьми, личность, по мнению М., может претендовать на сколько-нибудь эффективное сохранение собственного автономного "я".

А.А. Грицанов

МОРТИДО - по Фрейду, влечение к смерти, агрессивное влечение и энергия этого влечения, являющиеся одним из наиболее существенных моментов психической жизни. Термин "М." был легитимирован в 1936 австро-американским психоаналитиком П.Федерном (1872-1950). В психоанализе М. полагается аналогичным либидо и принадлежащим инстинкту смерти. (Согласно Фрейду, "мы... пришли к необходимости различать два вида инстинктов: те, которые стремятся привести живые существа к смерти, и другие, сексуальные инстинкты, которые вечно стремятся к обновлению жизни и достигают этого".) Несмотря на то, что современные биологические наблюдения не подтверждают существования М., данный концепт составляет значимый фрагмент теорий агрессии, трактующих последнюю как проекцию врожденного саморазрушительного влечения людей. Определенной деталировкой идеи М. выступило разграничение влечения к смерти как желания, ориентированного на самоуничтожение (М.), и гипотетического деструктивного инстинкта агрессии, ориентированного на убийство других. Ни один психоаналитик, включая и самого Федерна, не смог осуществить разработку модели психического аппарата, в котором сосуществовали бы два разнонаправленных инстинкта и два противоположных вида психической энергии. Понятие "М.", как и сопряженное с ним - "деструдо", так и не закрепились в широком дисциплинарном обороте. (См. также Либидо.)

В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1905-1950) - французский философ. Участник движения Сопротивления. Издатель журнала "Esprit" (с 1932). Основные сочинения: "Персоналистская и коммунитарная революция" (сборник статей, 1935); "От капиталистической собственности к человеческой собственности" (1939); "Трактат о характере" (1946); "Введение в экзистенциализм" (1946); "Свобода под условием" (1946); "Что такое персонализм?" (1947); "Маленький страх двадцатого века" (1948);

"Персонализм" (1949) и др. Собственное интеллектуально-политическое кредо М. сформулировал достаточно жестко: "Мое Евангелие учит меня не лукавить перед моим собственным Богом, который всегда ищет дорогу к сердцу отчаявшегося человека. Он никогда не разрешал мне успокаиваться по отношению к тем, кто предпочитает пренебрегать доверием бедных... В этом есть и предпосылка любой политики, в этом - достаточное основание, чтобы отвергнуть некоторые политические формы". С точки зрения М., макроэкономические и политические процессы в 20 в. элиминировали отдельно взятую личность из фокуса внимания общество- и человековедения, в еще большей степени интересы индивида оказываются вне поля зрения власть предержащих. Поэтому, по мнению М., необходимо разработать человекоцентрированный инструментарий для социальных дисциплин. Лишь тогда, полагал М., когда в центре теоретических дискуссий и практических действий окажется личность ("персона"), персонализм как интегральное усилие сумеет осмыслить и преодолеть тотальный кризис человека. Значимость такого мировоззренческого и аксиологического поворота тем более велика, поскольку, согласно М., "экономическая структура, какой бы рациональной она ни была, если она основана на пренебрежении к фундаментальным требованиям личности, неизбежно разрушает себя изнутри". М. трактует личность как своеобычное отражение и адаптацию совокупности наиболее приемлемых для конкретного человека поведенческих и культурных эталонов: "...личность - это не мое сознание о ней. Каждый раз, когда я произвожу отбор в моем сознании, то что же я изымаю? Чаще всего, даже не осознавая, я устраняю эфемерные фрагменты индивидуальности, неустойчивые, как воздушный флер. Не с личностью я отождествляю те персонажи, что были мной в прошлом и которые переживут меня по низости или инерции. Это персонажи, которые, как я верю, есть, поскольку я им завидую и разрешаю моделировать меня так, как то велит мода". Саморефлексия любой степени, с точки зрения М., не позволяет понять, чем же является личность: это - "единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри... являясь повсюду, она нигде не дана заранее". Личность принципиально неуловима и необъективируема, т.к. находится в перманентном движении; существовать для нее - это, согласно М., "быть с другими и с вещами, понимая их, понимать себя". "Все устроено так, как если бы Личность была невидимым центром всего хорошего и плохого, словно она - тайный гость малейших движений моей жизни, то, что не может пасть под взглядом моего сознания, - писал М. - Поэтому моя личность не совпадает с моей персональностью... Как неконструированная тотальность, она - выше времени, шире моих взглядов на нее самое, это самая интимная из всех моих реконструкций. Она есть некое присутствие во мне... Она есть живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации". М. предпочитает описания и сопряженное с ними постижение личности в контексте ее негативных определений, уточняя, что же не есть личность. Личность у М. - "тотальный объем человека... В каждом из нас есть три духовных измерения: телесное, универсальное и направленное вширь - сопричастность. Призвание, воплощение и сопричастность суть три измерения личности". (Даже концепция Троицы, по мысли М., содержит в себе представление о высшем существе, внутри которого осуществляется полилог личностей.) М. отмечает двойственность сути человека: он призван осмысливать и переживать имманентные долженствования как духовного существа, будучи при этом заложником как своей биологической организации, так и своей эпохи. Состояться человек способен только через самоформирование личности, которое осуществимо при помощи ряда духовно-созидающих процедур: стремления к воплощению самого себя и общественному признанию; поиска подлинного призвания в репертуарах

предельной самоконцентрации медитативного типа; самопожертвования через самоотреченную жизнь для других - путь, по М., характерный для истинно избранных. При любом из этих сценариев, полагал М., важна ориентация на любовь как основополагающий принцип. Личность не может, по концепции М., ни существовать, ни мыслить иначе, как через других и в других: "любое безумие есть не что иное, как поражение в общении: Другой выступает как Чужой, Я становится чужим мне самому". Ведущими характеристиками бытия личности М. полагал вовлечение - ответственно осмысленное присутствие в мире и транснендирование - перманентное самопреодоление человека в его движении к абсолютному началу, задающему ориентиры личностному миру, хотя и не соизмеримому с ним. М. акцентированно противопоставляет собственную концепцию эталонам индивидуализма, стремящегося сконцентрировать человека на себе самом. По мнению М., "благодаря внутреннему опыту личность предстает устремленной к миру и другим людям, сливающейся с ними в едином порыве к универсальному. Другие личности никак не ограничивают ее, они - залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к "другому", познает себя только через "другого" и обретает себя только в "другом". Первичный опыт личности - это опыт "другой" личности. "Ты", а в нем и "Мы" предшествуют "Я" или, по меньшей мере, всегда сопровождают "Я". В природе, которой мы в известной мере подчинены, два разных объекта не могут занимать одновременно одно и то же место в пространстве. Личность, благодаря движению, полагающему ее как бытие, выставляет себя вовне, ex-pose. Таким образом, она по сути своей коммуникабельна, она одна предопределена как бытие... Когда коммуникация ослабляет свою напряженность или принимает извращенные формы, я теряю свое глубинное "Я". С точки зрения М., декартовское "мыслю, значит существую" может и должно быть трансформировано в "люблю, следовательно, существую, и жизнь достойна быть прожитой" или (еще жестче) - в "быть значит любить". (Ср. у Сартра: взгляд "другого" равно как и его любовь - порабощают.) Цивилизация М. являет собой социум, пафосно общностный и подчиняющийся следующим императивам: а) освободить себя и весь мир способен лишь уже освободившийся человек; б) жизненно важно не только самопознание, но и постижение "другого" как "другого"; в) ответственность за "другого" - не удел, а смысл бытия; г) подлинная "экономика" личности по природе своей - экономика "дарения". По убеждению М., "личность обретает себя, лишь теряя. Ее богатства - это то, что остается, когда она лишается всего, чем обладала, то, что остается от нее в момент смерти". Персонализм М. стремится совместить обе грани человеческого существования - телесную и душевную: телесное "Я" и "Я", существующее субъективно, по М., суть единый опыт. Невозможно мыслить, не обладая бытием и не имея тела. Мыслящая же личность стремится трансформировать окружающую природу, "сотканную из наших усилий". Вне контекста этого истинно человеческого измерения бессмысленно рассуждать, согласно М., о биологических, экономических либо каких бы то ни было иных путях преодоления проблем общества: "...и духовное принадлежит к инфраструктуре: психологический и духовный беспорядок связан с экономическим хаосом, рациональные экономические решения не достигнут цели, если в основе лежит презрение к насущным потребностям личности". Критикуя современный ему капитализм как "метафизику примата прибыли", М. одновременно четко оценивал марксизм (естественно, в западно-европейской, респектабельной версии последнего) как "физику нашей ошибки", тяготение же к коммунизму - как "нашего фамильного демона". Согласно М.: а) марксизм - непокорный, но вполне законнорожденный сын капитализма, ибо они оба исходят из примата материи над духом; б) традиционный капитализм либерального типа марксизм стремится трансформировать в государственный капитализм; в) коллективистский оптимизм и

пафос сочетаются в марксизме с пренебрежением к личности; г) в историческом плане марксизм логично привел к формированию античеловеческих тоталитарных режимов; д) в рамках последних буржуазный империализм был заменен империализмом социалистическим. Христианин, с точки зрения М., не отказался бы "работать в колхозе или на советской фабрике, но вряд ли подобное общество может поддержать Мысль, которая для человека так же незаменима, как и дыхание". Отвергая принципиальную центрированность марксистов на экономическом факторе, М. отстаивал концепцию "христианского реализма", в рамках которой им выстраивалась аксиологическая схема в виде "эллипса с двумя полюсами - материальным полюсом и полюсом сверхъестественного, и при этом первый подчинен второму, даже если второй неотделим от первого". Отрицая обновленческие надежды и иллюзии постмарксистов, М. подчеркивал, что для христианина как вера, так и Божественная жизнь в церкви и в человеке выступают как базисные структуры. Осуществление их в полном объеме необходимо результируется в установлении такого общественного строя, которому имманентно присущи социальная справедливость, равенство и прогресс. М. исключал достижимость последних посредством любых традиционных сценариев общественного обновления. М. отвергал и "массовое общество" с тиранией деперсонализированного анонима, и мистически заряженные харизматическими лидерами общества фашистского типа, и либерально-просветительские модели общественного устройства, сводящиеся к обеспечению компромисса между разновекторными атрибутивными эгоистическими устремлениями людей. Идеал М. - персоналистско-коммунитарное общество, фундированное на любви в ипостасях предельной сопричастности и отзывчивости: базисная личность такого общества способна существовать исключительно в поле сопереживания страданиям ближних. (Заголовок редакционной статьи первого номера журнала "Esprit" призывал "Воссоздать Ренессанс", ибо подобно тому, как последний, по М., вывел из кризиса общество средневековой эпохи, так и "персоналйстская революция коммунитарного типа" призвана способствовать преодолению кризисного состояния 20 ст.) М. верил в социализм людей творческого труда, для которого характерны "общественный статус личности и конституционное ограничение государственной власти: центральная власть должна уравновешиваться местными органами власти и гражданскими правами личности". М. воспринимал буржуазное общество середины 20 в. как "легитимизированный беспредел", который: а) узаконивает вмешательство государства в сферу индивидуального сознания; б) полагает деньги целью, а не средством; в) идеализирует режимы, ушедшие в аксиологическое небытие, именуя такие умонастроения продуктивным консерватизмом. Истинные христиане, по мнению М., призваны отвергнуть этот миропорядок, не канонизируя при этом никакой другой: "Всякий новый порядок в потенции - установленный порядок. Всякое антифарисейство несет в себе семя нового фарисейства... Христианство не заинтересовано менять левый конформизм на конформизм правого толка, революционный клерикализм - на клерикализм консервативный". Недопустимо, по М., освящать авторитетом регулятивных идеалов христианства "склеротические процессы-факты (режимы, партии и т.п.). Там, где исчезают христианские ценности, они возникают вновь в искаженной форме: обожествления тела, коллективизма, роста-накопления, вождя, партии". Эсхатологический пафос христианства, по мнению М., исключает для его приверженцев возможность усматривать признаки совершенства в любом устройстве социума.

А.А. Грицанов

МУР (Moore) Джордж Эдуард (1873-1958) - британский философ, представитель неореализма. Преподавал философию в Кембридже (1911-1939) и в университетах США (1940-1944). Главный редактор журнала "Mind" (1921- 1947). Основные сочинения: "Природа суждения" (1899), "Принципы этики" (1903), "Опровержение идеализма" (1903), "Природа и реальность объектов восприятия" (1905-1906), "Природа чувственных данных" (1913), "Некоторые суждения о восприятии" (1917), "Философские исследования" (1922), "В защиту здравого смысла" (1925), "Доказательство внешнего мира" (1939), "Ответ моим критикам" (1942) и др. М. полемизировал с идеями английского абсолютного идеализма и берклинианства, разрабатывал оригинальные этические доктрины. "Я не думаю, - писал М., - что окружающий мир или наука когда-либо ставили передо мной философские проблемы. Такими проблемами были вещи, которые говорили о мире или естествознании другие философы". М. стоял на позициях плюралистической онтологии в противовес идеалистическому монизму, на принципах принципиальной познаваемости окружающей реальности, постулируя антипсихологизм в эпистемологии и логике. Истинность идеалистического лозунга "esse est percipi" (лат. "существовать - значит быть воспринимаемым"; ср. "реальность духовна") М. усматривал лишь в том, что свойства, составляющие весь наш мир и отличные от свойства "быть воспринимаемым", не могут существовать, не будучи в свою очередь воспринимаемыми. По М., высказывание "существовать - значит быть воспринимаемым" не только аналитическое и посему не могущее быть обосновано, оно также и противоречиво. (Согласно М., "принцип органических единств используют главным образом для оправдания возможности одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопросе, как и в других, главной заслугой Гегеля перед философией было возведение ошибки в принцип и изобретение для нее названия.) Согласно М., попытка сторонников философского идеализма фундировать данную идею тезисом, что объект опыта немыслим без наличия субъекта, неверна хотя бы потому, что "объект и субъект" (например, желтый цвет и ощущение желтизны) совершенно различны. Из "esse est percipi" следует как то, что опыт и его объекты тождественны, так и то, что они различны: желтый цвет и ощущение желтизны аналитически связаны и по существу идентичны, и в то же время они различны, ибо можно осмысленно говорить об их отношении друг к другу. Философы, по мысли М., не в состоянии учитывать подобного различия (см. Differance), ибо язык не имеет общих имен для таких объектов, как красное или горькое, а также и потому, что мы склонны "скорее воспринимать мир через посредство сознания, а не рассматривать само сознание". С точки зрения М., понятия, с одной стороны, не могут трактоваться ни как содержание, ни как фрагмент, ни как состояние сознания, с другой же - они не есть продукт абстрагирующей активности сознания. Физические факты, по мысли М., не зависят - причинно или логически - от фактов сознания: "нет каких-либо здравых оснований предполагать, что вообще существует какой-либо такой факт сознания, без наличия которого не мог бы иметь место факт, что этот камин находится в настоящий момент ближе к моему телу, чем та этажерка... нет никаких оснований предполагать, что существует какой-то факт сознания, о котором можно было бы сказать, - если бы этот факт не имел места, то земля не существовала бы уже много лет". Понятие (суть "ни ментальный факт, ни какая-либо из частей ментального факта") - автономный и неизменный объект мышления, последняя реальность. Истинность суждений не коррелируема и не определима их отношением к реальности, истина - всего лишь характеризует отношение понятий в суждении, постигаемое интуитивно. "Обращение к фактам бесполезно" - это

высказывание М. выступило впоследствии девизом "концептуального реализма" Рассела - Витгенштейна. В статье "Опровержение идеализма" (1903) М. анализировал ощущение, различая две его стороны - "сознание" и "объект": "Ощущение включает сознание и объект, независимый от сознания". При этом "сознание", по М., находится в некотором нераскрываемом отношении "осведомленности" к "объекту". Вместе с тем "независимое "существование объекта в гносеологической схеме М. является лишь видимостью, ибо объект здесь выступает лишь в акте ощущения, его реальность постулируется лишь на основе "здравого смысла", а не в качестве характеристики объективной действительности. С точки зрения М., "мы знаем, что имеются и были во Вселенной... материальные объекты и акты сознания... - огромное количество и тех и других... что многие материальные объекты существуют, когда мы не осознаем их". Истинность этих предложений неявно заложена в общем способе нашего мышления; она предполагается многими вещами, относительно которых мы полагаем, что мы их знаем. (По М., объект ложного убеждения и сопряженное суждение не могут существовать как факт, иначе убеждение являлось бы истинным.) М. абсолютизировал элементы непосредственности в познании, предвосхитил возникновение неореалистической концепции "имманентности трансцендентного". Идеи М. явились одним из источников лингвистической философии. Этическая концепция М. носила индивидуалистический характер и основывалась на критике "этического натурализма", рассматривающего "добро" как объективное рациональное понятие. Добро и зло для М. - основополагающие неопределимые этические категории, смысл которых постигается лишь с помощью интуиции. Этические положения раскрывают эмоции говорящего, возбуждают эмоции слушающего либо неявно выражают повеления. Отождествляя ценность и долг с пользой, М. необходимо приходил к выводу, что моральная обязанность индивида к осуществлению поступка в полном объеме проистекает из того, что именно данное действие результируется в предельно возможной совокупности добра в универсуме. Не создав завершенной философской системы, М. тем не менее выступил как один из основателей "метаэтики".

А.А. Грицанов

МЭМФОРД (Mumford) Льюис (1895-1990) - американский философ и социолог. Представитель негативного технологического детерминизма. В своих многочисленных работах по социальным проблемам техники, урбанизации, истории и теории искусства, архитектуры, морали, религии, культуры в целом (основные сочинения: "История утопий", 1922; "Техника и цивилизация", 1934; "Искусство и техника", 1952; "Превращения человека", 1956; "Город в истории", 1966; "Миф о машине", 1967-1970; "Интерпретации и прогнозы", 1973 и др.) М. выступает против чрезмерной технизации общества, приводящей к порабощению человека техникой. Отвергает, как неверную, точку зрения, которая придает центральное место и направляющую функцию в человеческом развитии орудиям труда. Не меньшую, а гораздо большую роль в развитии человека и общества, считает М., играют статические компоненты техники, своеобразные контейнеры различных типов, начиная от хижин, корзин и ловушек и вплоть до гигантских химических реторт, атомных реакторов, каналов и городов. Еще более важное значение М. придает происходящим в процессе развития общества видоизменениям лингвистических и иных символов, различным культурным формам, переменам в социальной

организации и эстетическим замыслам, их художественным воплощениям. Во взаимодействии орудий труда и культуры, представляющей собой совокупность символических форм, производство все новых и новых символов обгоняет производство орудий труда, способствуя развитию более ярко выраженных технических способностей, а потому играет более важную роль, чем утилитарное использование орудий труда. В работе "Техника и цивилизация" М. подчеркивал, что техника своим развитием обязана мифу, игре, фантазии, различным формам ритуала, песни, танца, занимающим в жизни человеческих сообществ (от примитивных до самых высокоразвитых) более важное место, чем утилитарный ручной или оснащенный техникой труд. С его точки зрения, контроль над психосоциальной средой на основе выработки общей символической культуры в развитии общества был более существенным, значительно предшествовал и опережал производимый при помощи орудийной техники контроль человека над внешней средой. При таком подходе приоритетное значение придается возникновению языка как коллективного продукта и средства умственной концентрации древнего человека. Ибо только тогда, когда знание и опыт могли быть накоплены в символических формах и передаваться при помощи произнесенного слова от поколения к поколению, утверждал М., стало возможным сохранять каждое новое культурное приобретение от разрушения течением времени или с исчезновением предшествующего поколению. М. утверждал, что человек является существом, главным образом "использующим ум", производящим символы, что и соответствует определению homo sapiens, основой развития которого с самого начала было создание важных типов символического выражения, а не более эффективных орудий труда. Однако технократическое представление о человеке как производителе орудий и их использователе привело, в конце концов, считает М., к тому, что инициатива и главная роль от работника, который управлял машиной, перешла к машине, управляющей работником. Эта антигуманная тенденция использования техники находит свое концентрированное воплощение, по мнению М., в бездушной и безличной Мегамашине, т.е. предельно рационализированной, технократической социальной организации, построенной на жестком принципе единоначалия. (См. Мегамашина.)

Е.М. Бабосов

НАДЕЖДА - (1) - эмоциональное переживание, возникающее при напряженном ожидании субъектом желаемого и предвосхищающее вероятность его свершения; (2) - общечеловеческая универсалия культуры, фиксирующая данное состояние в качестве ценности. В европейской культуре традиционно входит в число наиболее глубинных и значимых оснований аксиологического тезауруса, выражая парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию (см. этимологическое единство Н. и надежности), фундирует в западном менталитете установку на фундаментальный мировоззренческий оптимизм. Согласно античному мифу, в "дарах" разгневанного Зевса людям один факт дарования Н. уравновешивает собою все содержимое ящика Пандоры (по версии Гесиода, Пандора, созданная Богами для отмщения людям, получившим от Прометея огонь, не только выпускает из сосуда несчастья, ненависть, пороки и болезни, но и закупоривает сосуд, оставляя на его дне Н. и тем лишая человечество не только перспективы, но и последней отрады). В христианской традиции Н. выступает одним из семантических центров триединого комплекса универсальных человеческих

ценностей: Вера - Н. - Любовь, выражая идею препоручения себя Богу, эмоциональное переживание состояния нахождения в руках Божьих и убежденности в справедливости и - сверх того - милосердии Божьем (согласно апостолу Павлу, Н. "для души есть как бы якорь безопасный и крепкий", "твердое утешение" (Евр., 6, соотв. 19 и 18). Акцентированный статус Н. как универсалии культуры в европейском менталитете фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективно, лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает постоянное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного настоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т.п. В особом отношении Европы к феномену Н. находит свое выражение открытость западной культуры будущему как миру возможного. В зрелых формах европейской культуры на этой основе оформляется идея игры-Play в отличие от игры-game: великая, серьезная и доверчивая Игра как открытость непредвиденным формам своего бытия, открывающая, в свою очередь, его непредсказуемые возможности, (Э. Финк, Р. Кайюа). Психологический феномен сохранения Н. при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейской культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексированной сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции. Пронизывает собою всю историю Европы - от "dum spiro spero" до "Н. умирает последней". Как калька лат. Spem, так и соответствующие существительные во многих романских и славянских языках восприняты соответствующими национальными традициями в качестве женских имен (фр. Esperance, исп. Esperanza, восточно-славянские Н., Надзея, Надия и др.)., причем христианский календарь выражает культурно-семантическое единство аксиологического комплекса веры, Н. и любви: по православным святцам родившимся 17(30) сентября девочкам выбирали имена из ряда "Вера, Н., Любовь и мать их София". (Интересно, что, сохранив легшую в основу данного праздника легенду о четырех христианских мученицах, гонимых римским императором Адрианом (2 в.), европейская культура переосмыслила семантический гештальт легенды в духе классического западного рационализма: Sophia, мудрость, выступает "матерью", основой и истоком общечеловеческих ценностей, даже наиболее эмоционально окрашенных.) Выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Марсель и др.); проблематика Н. актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма ("философия Н." Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики ("Надежда" А.Мальро). В рамках современного неотомизма оформляется "теология Н." (с 1960-1970-х), центрирующаяся вокруг понятия Н., трактуемой не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. В рамках "теологии Н." надеяться - значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В. Панненберг, Ф. Чайлдз). Таким образом, христианская Н. понимается "теологией Н." как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра. В современном естествознании задаваемый синергетической парадигмой "новый альянс" человека и природы открывает, по формулировке Пригожина, такую перспективу мировидения, которая - в отличие от прежней - может быть обозначена не как парадигма беспочвенной и "слепой уверенности", но как парадигма "умеренной Н". (См. Блох.)

М.А. Можейко

НАКАЗАНИЕ - понятие, получившее философскую размерность после выхода книги Фуко "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" (1975). Начиная книгу с описания публичной казни некоего Дамьена, покушавшегося на Людовика XV (1757), а также воспроизводя распорядок дня для Парижского дома малолетних заключенных (1838), Фуко приходит к выводу о том, что в течение менее чем века (середина 18 - первая треть 19 в.) произошло "исчезновение публичных казней с применением пыток": "за несколько десятилетий исчезло казнимое, пытаемое, расчленяемое тело, символически клеймимое в лицо или плечо, выставляемое на публичное обозрение живым или мертвым. Исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрессии". В итоге, по мысли Фуко, "наказание постепенно становится наиболее скрытой частью уголовной процедуры"; "из наказания исключается театрализация страдания". Наказание переходит из области "едва ли не повседневного восприятия" в сферу "абстрактного сознания": правосудие больше не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с его отправлением. По Фуко, "техника исправления вытесняет в наказании собственно искупление содеянного зла и освобождает судей от презренного карательного ремесла". Происходит ослабление власти над телом человека; "тело служит теперь своего рода орудием или посредником: если на него воздействуют тюремным заключением или принудительным трудом, то единственно для того, чтобы лишить индивида свободы, которая считается его правом и собственностью. [...] На смену палачу, этому прямому анатому страдания, приходит целая армия специалистов: надзиратели, врачи, тюремные священники, психиатры, психологи, воспитатели". На что же направлена в настоящее время (и по сей день) система исполнения наказаний? - вопрошает Фуко и сам отвечает, цитируя Мабли: "Наказание, скажем так, должно поражать скорее душу, чем тело". "Преступление и проступок" как объект судебно-уголовной практики глубоко изменилось: судят юридические объекты, определенные в Кодексе, но, согласно Фуко, "судят также страсти, инстинкты, аномалии, физические недостатки, неприспособленность, последствия воздействия среды или наследственности; наказывают акты агрессии, но через них и агрессивность; ...убийства, но также влечения и желания". Общество, таким образом, начало судить уже не преступления, а "душу" преступников, в структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора "внедрился целый комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде". (С точки зрения Фуко, "душа в ее исторической реальности... порождается процедурами наказания, надзора и принуждения".) Как подчеркивает Фуко, под возросшей мягкостью наказания можно уловить смещение точки его приложения, а вследствие этого - "целое поле новых объектов, новый режим истины и множество ролей, дотоле небывалых в отправлении уголовного правосудия. Знание, методы, "научные" дискурсы формируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать". Цель "Н.иН.", по формулировке самого Фуко, "сравнительная история современной души и новой власти судить, генеалогия нынешнего научно-судебного единства, в котором власть наказывать находит себе основания, обоснование и правила, благодаря которому она расширяет свои воздействия и маскирует свое чрезмерное своеобразие". В этом контексте Фуко формулирует четыре "основных правила" своего исследования: 1) Наказание необходимо рассматривать как сложную общественную функцию. 2) Карательные методы суть техники, обладающие собственной спецификой в более общем поле

прочих методов отправления власти; наказание, таким образом, выступает определенной политической тактикой. 3) История уголовного права и история гуманитарных наук имеют общую "эпистемолого-юридическую" матрицу; технология власти должна быть положена в основу как гуманизации уголовного права, так и познания человека. 4) Появление "души" в сфере уголовного правосудия, сопряженное с внедрением в судебную практику корпуса "научного" знания, есть следствия преобразования способа захвата тела как такового отношениями власти. Как отмечает Фуко, в современных обществах карательные системы должны быть вписаны в определенную "политическую экономию" тела. Тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила, но оно становится полезной силой только в том случае, если является одновременно телом производительным и телом подчиненным. По Фуко, "возможно "знание" тела, отличающееся от знания его функционирования, и возможно овладение его силами, представляющее собой нечто большее, нежели способность их покорить: знание и овладение, образующие то, что можно назвать политической технологией тела". Призывая анализировать "микрофизику власти", Фуко постулирует, что власть - это стратегия, а не достояние, это "механизмы, маневры, тактики, техники, действия". Это "сеть неизменно напряженных, активных отношений", а не "привилегия, которой можно обладать". Это "совокупное воздействие стратегических позиций" господствующего класса. Отношения власти у Фуко "не локализуются в отношениях между государством и гражданами", для них характерна "непрерывность", они "выражаются в бесчисленных точках столкновения и очагах нестабильности, каждый из которых несет в себе опасность... временного изменения соотношения сил". При этом особо важно, по мысли Фуко, то, что: а) власть производит знание; б) власть и знание непосредственно предполагают друг друга; в) нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти. С точки зрения Фуко, "познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения "власть - знание" и их исторических трансформаций... Полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью - знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания". Результатом такого подхода выступает, по мысли Фуко, отказ (применительно к проблематизациям власти) от оппозиции "насилие - идеология", от метафоры собственности, от модели познания, где главную роль исполняет "заинтересованный" или "незаинтересованный", "корыстный" либо "бескорыстный" субъект. "Реальная и нетелесная" душа, порожденная карательными практиками современного общества, суть "механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание, а знание распространяет и укрепляет воздействия власти". Как подчеркивает Фуко, из этой "реальности-денотата" были определенным образом отстроены соответствующие "области анализа (такие, как психика, субъективность, личность, сознание и т.п.)"; основываясь на ней, были возведены "научные методы и дискурсы", предъявлены "моральные требования гуманизма". При этом, согласно Фуко, "человек" не был замещен "душой": "душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа - тюрьма тела". Исследуя процедуры пыток, длительное время характерные для следственных действий и публичных казней, Фуко отмечает, что пытка "обнаруживала истину и демонстрировала действие власти, обеспечивала связь письменного с устным, тайного с публичным, процедуры расследования с операцией признания". Как утверждает Фуко, отношение "истина - власть" остается "в центре всех карательных механизмов и сохраняется даже в современной уголовно-судебной практике - но совсем в другой форме и с совершенно иными

последствиями". Комментируя стремление идеологов Просвещения посредством осуждения особой жестокости публичных казней очертить "законную границу власти карать", Фуко подчеркивает: "Человек... становится также человеком-мерой: не вещей, но власти". Как "замечательное стратегическое совпадение" обозначается в "Н.иН." то обстоятельство, что "прежде чем сформулировать принципы нового наказания, реформаторы ставили в упрек традиционному правосудию именно чрезмерность наказаний, но чрезмерность, которая связана больше с отсутствием правил, чем со злоупотреблением властью наказывать". Целью судебно-правовой реформы в этот период выступала, согласно Фуко, новая "экономия власти" наказывать, ее лучшее распределение, - "чтобы она не была ни чрезмерно сконцентрирована в нескольких привилегированных точках, ни слишком разделена между противостоящими друг другу инстанциями, но распределялась по однородным кругам, могла действовать повсюду и непрерывно, вплоть до мельчайшей частицы социального тела". Необходимо было "увеличить эффективность власти при снижении ее экономической и политической себестоимости". В целом, с точки зрения Фуко, содержанием судебно-уголовной реформы Нового времени явилось следующее: "сделать наказание и уголовное преследование противозаконностей упорядоченной регулярной функцией, сопротяженной с обществом; не наказывать меньше, но наказывать лучше; может быть, наказывать менее строго, но для того чтобы наказывать более равно, универсально и неизбежно; глубже внедрить власть наказывать в тело общества". Реформа уголовного права, как фиксируется в "Н.иН.", возникла на стыке борьбы со сверхвластью суверена и с инфравластью противозаконностей, право на которые завоевано или терпится". Тем самым система уголовных наказаний стала рассматриваться как "механизм, призванный дифференцированно управлять противозаконностями, а не уничтожить их все". Должна была сложиться ситуации, когда враг всего общества - преступник - участвует в применяемом к нему наказании. Уголовное наказание оказывалось в этом смысле "общественной функцией, сопротяженной со всем телом общества и с каждым его элементом". Фуко формулирует несколько главных правил, на которых отныне основывалась "семиотическая техника власти наказывать": 1) правило минимального количества: с идеей преступления связывалась идея скорее невыгоды, нежели выгоды; 2) правило достаточной идеальности: сердцевину наказания должно составлять не столько действительное ощущение боли, сколько идея боли - "боль" от идеи "боли"; 3) правило побочных эффектов: наказание должно оказывать наибольшее воздействие на тех, кто еще не совершил проступка; 4) правило абсолютной достоверности: мысль о всяком преступлении и ожидаемой от него выгоде должна быть необходимо и неразрывно связана с мыслью о наказании и его результате - законы должны быть абсолютно ясными и доступными каждому; 5) правило общей истины: верификация преступлений должна подчиняться критериям, общим для всякой истины - отсюда, в частности, идея "презумпции невиновности" - научное доказательство, свидетельства органов чувств и здравый смысл в комплексе должны формировать "глубинное убеждение" судьи; 6) правило оптимальной спецификации: необходима исчерпывающе ясная кодификация преступлений и наказаний - при конечной ее цели в виде индивидуализации (особо жесткое наказание рецедивистов как осуществивших намерения очевидно преступной собственной воли). Фуко обращает особое внимание на следующее: в начале 19 в. "... в течение очень краткого времени тюремное заключение стало основной формой наказания ... различные формы тюремного заключения занимают почти все поле возможных наказаний между смертной казнью и штрафами". Воспоследовавшая в процессе судебно-правовой реформы детализация жизни и быта заключенных в тюрьме означала технику исправления, направленную на формирование покорного

субъекта, подчиненного власти, которая "постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом". (Речь, по мысли Фуко, уже не шла о восстановлении оступившегося "юридического субъекта общественного договора".) Из трех способов организации "власти наказывать" - а) церемониале власти суверена с публичными пытками и казнями, б) определение и восстановление "оступившихся" субъектов как субъектов права посредством использования систем кодированных представлений и в) института тюрьмы - возобладал последний. (По оценке Фуко: было отдано предпочтение не "пытаемому телу", не "душе и ее манипулируемым представлениям", но "муштруемому телу".) Начали доминировать техники принуждения индивидов, методы телесной муштры, оставляющей в поведении следы в виде привычек. Фуко задает вопрос: "Как принудительная, телесная, обособленная и тайная модель власти наказывать сменила репрезентативную, сценическую, означающую, публичную, коллективную модель? Почему физическое отправление наказания (не пытка) заменило - вместе с тюрьмой, служащей его институциональной опорой, - социальную игру знаков наказания и распространяющее их многословное празднество?" По мысли Фуко, в классический век произошло "открытие тела как объекта и мишени власти". Но уже в 17-18 вв. общими формулами господства стали "дисциплины" - методы, делающие возможными детальнейший контроль над действиями тела, постоянное подчинение его сил, навязывание последним отношений послушания - полезности. Дисциплина /естественно, Фуко имеет в виду и производственную дисциплину - А.Г./ продуцирует "послушные" тела: она увеличивает силы тела (с точки зрения экономической полезности) и уменьшает те же силы (с точки зрения политического послушания). Как пишет Фуко, "въедливое изучение детали и одновременно политический учет мелочей, служащих для контроля над людьми и их использования, проходят через весь классический век, несут с собой целую совокупность техник, целый корпус методов и знания, описаний, рецептов и данных. И из этих пустяков, несомненно, родился человек современного гуманизма". Прежде всего, согласно Фуко, дисциплина связана с "распределением индивидов в пространстве". Используются следующие методы: а) отгораживание, при этом "клеточное" ("каждому индивиду отводится свое место, каждому месту - свой индивид"); б) функциональное размещение; в) организация пространства по рядам и т.д. Дисциплина устанавливает "контроль над деятельностью" посредством: а) распределения рабочего времени; б) детализации действий во времени; в) корреляции тела и жеста - например, оптимальная поза ученика за партой; г) уяснения связи между телом и объектом действий - например, оружейные приемы; д) исчерпывающего использования рабочего времени и т.д. Согласно Фуко, "посредством этой техники подчинения начинает образовываться новый объект... Становясь мишенью новых механизмов власти, тело подлежит новым формам познания. Это скорее тело упражнения, чем умозрительной физики". В рамках разработки указанных контролирующих и дисциплинирующих упражнений происходило освоение властью процедур суммирования и капитализации времени. Как пишет Фуко, обнаруживаются: "линейное время, моменты которого присоединяются друг к другу и которое направлено к устойчивой конечной точке (время "эволюции")"; "социальное время серийного, направленного и кумулятивного типа: открытие эволюции как "прогресса"... Макро- и микрофизика власти сделали возможным... органическое вхождение временного, единого, непрерывного, кумулятивного измерения в отправление контроля и практики подчинений". Один из центральных выводов "Н.иН." следующий: "Власть в иерархизированном надзоре дисциплин - не вещь, которой можно обладать, она не передается как свойство; она действует как механизм... Благодаря методам надзора "физика" власти - господство над телом - осуществляется по законам оптики и механики, по правилам игры

пространств, линий... и не прибегает, по крайней мере в принципе, к чрезмерности, силе или насилию". Искусство наказывать в режиме дисциплинарной власти, по мысли Фуко, не направлено на репрессию. Оно: 1) соотносит действия и успехи индивида с неким целым; 2) отличает индивидов друг от друга; 3) выстраивает их в иерархическом порядке; 4) устанавливает таким образом степень соответствия тому, что должно достигнуть; 5) определяет внешнюю границу ненормального. Оно нормализует. Через дисциплины проявляется власть Нормы. Она, по Фуко, присоединилась к ранее существовавшим властям: Закона, Слова и Текста, Традиции. Важнейшей формой осуществления дисциплин выступает экзамен - сочетание "надзирающей иерархии и нормализующей санкции". Он, в частности, "вводит индивидуальность в документальное поле"; "превращает каждого индивида в конкретный "случай"; "находится в центре процедур, образующих индивида как проявление и объект власти, как проявление и объект знания". Фуко формулирует важный момент: в дисциплинарном режиме "индивидуализация" является нисходящей: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она отправляется. В системе дисциплины ребенок индивидуализируется больше, чем взрослый, больной - больше, чем здоровый, сумасшедший и преступник - больше, чем нормальный и законопослушный. Если надо индивидуализировать здорового, нормального и законопослушного взрослого, всегда спрашивают: много ли осталось в нем от ребенка, какое тайное безумие несет в себе, какое серьезное преступление мечтал совершить. Как утверждает Фуко, "все науки, формы анализа и практики, имеющие в своем названии корень "психо", происходят из этого исторического переворачивания процедур индивидуализации. Момент перехода от историко-ритуальных механизмов формирования индивидуальности к научно-дисциплинарным механизмам, когда нормальное взяло верх над наследственным, а измерение - над статусом (заменив тем самым индивидуальность человека, которого помнят, индивидуальностью человека исчисляемого), момент, когда стали возможны науки о человеке, есть момент, когда были осуществлены новая технология власти и новая политическая анатомия тела".

А.А. Грицанов

НАЛИЧИЕ - см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

НАНСИ (Nancy) Жан-Люк (р. в 1940) - французский философ. Преподавал в Калифорнийском университете, профессор Страсбургского университета. Директор исследовательского центра "Философия, наука о языке и коммуникация", содиректор Центра философских исследований (Париж), соректор Международного философского колледжа (Париж). Основные сочинения: "Спекулятивная ремарка" (1973), "Лого-Дедал" (1976), "Ego sum" (1979), "Заголовок письмам" (1979), "Разделение голосов" (1982), "Категорический императив" (1983), "Забвение философии" (1986), "Праздное сообщество" (1986), "Опыт свободы" (1988), "Музы" (1994) и т.д. Основным тематизмом философского творчества Н. выступает интеллектуальное состояние "философии на пределе" - философии, ставящей под

сомнение свою собственную возможность. Н. рассматривает эту проблему на материале современных трактовок понятий "субъект" Р.Декарта и "закон" И.Канта, а также в рамках трансгрессивных интерпретаций диалектики Г.Гегеля, осуществленных в 20 ст. С начала 1980-х Н. формулирует исследовательскую программу изучения "сообществ", понимаемых им не в качестве системных тотальностей, а как сеть сингулярностей (см. Событийность). В своих взаимозависимостях последние перманентно актуализируют состояние предела друг у друга; конституирующаяся подобным образом "не-исполненность" задает статус того или иного сообщества. Отстаивая тезис об исходной плюральности смысла, Н. противопоставляет его разнообразным герменевтическим процедурам, а также означиванию и сигнификации.

А.А. Грицанов

НАРРАТИВ (лат. narrare - языковой акт, т.е. вербальное изложение - в отличие от представления) - понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного (или, по Р.Барту, "сообщающего") текста. Важнейшей атрибутивной характеристикой Н. является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р.Барт, процессуальность повествования разворачивается "ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой". Классической сферой возникновения и функционирования Н. выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А.Тойнби, Рикёр, Дж.Каллер, А.Карр, Ф.Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный "онтологией" исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. В традиции до-постмодернистской философии истории, напротив, аксиологические акценты расставлялись радикально альтернативным способом: даже в трактовке М.Блока (которого, возможно, в последнюю очередь можно отнести к традиции социологизма, основанной на сформулированной в свое время Дюркгеймом презумпции "социального реализма"), история до последнего времени прозябала "в эмбриональной форме повествования" и не могла претендовать на статус "серьезного аналитического занятия". Однако уже Арендт, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под "героем" понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: "то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца". Что же касается собственно философии постмодернизма, то ориентация на "повествовательные стратегии" - в их плюральности - оценивается современными авторами (Д.В.Фоккема, Д.Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры. В этом проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть - без разрушающих искажений - передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. И как событие не возводится историком в поисках его смысла к некой

общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, - смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, т.е., по формулировке М.Постера, "мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия", но отнюдь не в субъект-объектных процедурах, как бы таковые (гносеологически или праксеологически) ни трактовались. - История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х.Райта, - это всегда рассказ, "Н.", организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й.Брокмейера и Р.Харре, Н. выступает не столько описанием некой онтологически-артикулированной реальности, сколько "инструкцией" по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством "вызвать игроков к существованию"). Атрибутивной характеристикой Н. выступает в этом контексте "leggerezza" - легкость, которую "нарративное воображение может вдохнуть в pezantezza - тяжеловесную действительность" (И.Кальвино, 1998). Центральным моментом процедуры внесения фабулы в рассказ является финал, завершение повествования. Собственно, нарратор и выступает, - прежде всего, - как носитель знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельства он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта - его "героя", который, находясь в центре событий, тем не менее лишен знания тенденции их развития и представлений о перспективах ее завершения. Данная идея типична уже для предворяющих постмодернистскую философию авторов. Так, Р.Ингарден понимает "конец повествования" в качестве именно того фактора, который задает простой хронологической последовательности событий семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь финал выступает, таким образом, источником ее морфологии. Если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая морфологию и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Аналогично и процессуальность рассказа мыслится Ингарденом как разворачивающаяся в контексте ("в свете") своей фундаментальной детерминированности со стороны "последней" ("кульминационной") фразы повествования: "специфика выраженного данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности". Аналогично, согласно Арендт, специфика действия - событийного акта как предмета рассказа - заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: "в отличие от производства, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью, ранее воспринятой глазом ремесленника, - свет, который освещает процесс действия, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто когда все участники мертвы". В рамках постмодернистской концепции истории фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования Н. как такового. Именно наличие определенного "завершения", изначально известного нарратору, создает своего рода поле тяготения, приводящее все сюжетные векторы к одному семантическому фокусу (Кермоуд). В рамках подобной установки будущее (в качестве финала Н. или, в терминологии Кермоуда, "завершения") выступает в функционально-семантическом отношении аналогом аттрактора, и идея аттрактивных зависимостей фактически фундирует собою постмодернистскую нарратологию. Аналогично, в концепции события Делеза, "внутреннее конденсирует

прошлое... но взамен сталкивает его с будущим". Генеалогия Фуко также рассматривает исторический процесс в контексте, допускающем его интерпретацию в свете идеи аттрактивных зависимостей. Смысл исторического события трактуется Фуко следующим образом: "точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее". Поскольку нарратология как концепция рассказа интерпретируется постмодернизмом не только в свете моделирования истории, но и в свете текстологии (рассказ как вербальный акт), то идея аттрактивных зависимостей обнаруживает себя и в постмодернистской концепции текста. Противопоставляя произведение как феномен классической традиции и "текст" как явление именно постмодернистское, Р.Барт пишет: "произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В Тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее". Выделяя различные типы отношения к знаку, Р.Барт связывает классическое "символическое сознание" с интенцией к поиску глубинных (онтологически заданных и потому жестко определенных) соответствий между означаемым и означающим. - Что же касается "парадигматического" и "синтагматического" типов сознания, с которыми Р.Барт соотносит "порог", с которого начинается современная философия языка, то для них характерна выраженная ориентация на будущее, в рамках которой смысл конституируется как влекомая асимптота. - "Парадигматическое сознание... вводит... знак ... в перспективе; вот почему динамика такого видения - это динамика запроса... и этот запрос есть высший акт означивания". Упомянутое множество мыслится Р.Бартом в качестве упорядоченного и стабильного, и фактором "порядка" (упорядочивания) выступает в данном случае читатель, который, по Р.Барту, представляет собой "пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении". Бартовской модели "динамик запроса весьма близка идея "отсрочки" Деррида. Согласно этой идее, становление (сдвиг) текстового смысла осуществляется "также и способом оставления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией". (В своей Нобелевской лекции И.Бродский в качестве кульминационного момента творчества фиксирует "момент, когда будущее языка вмешивается в его настоящее".) "Движение означивания" моделируется Деррида таким образом, что каждый "элемент", именуемый "наличным" и являющийся "на сцене настоящего", соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе "отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента", и в то же время разрушается "вибрацией собственного отношения к элементу будущего", - это означает, что данный "след" (см. След), обнаруживая себя в настоящем, с равной долей правомерности может быть отнесен и к "так называемому прошлому", и к "так называемому будущему", которое оказывается реальной силой в настоящем. Таким образом, в фундамент постмодернистской концепции рассказа в качестве основополагающей ложится идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как "сказывания"), постольку он и не предполагает, соответственно, понимания в герменевтическом смысле этого слова (снятие "запрета на ассоциативность" как программное требование постмодернистской философии). По формулировке Джеймисона, нарративная процедура фактически "творит реальность", одновременно постулируя ее относительность, т.е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой

вненарративности реальности. "Повествовательная стратегия" постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая: а) литературно-художественный критический реализм, ибо критиковать - значит считаться с чем-то как с объективным (а постмодерн даже символизм отвергает за то, что знаки все же трактуются как следы и метки некой реальности, наличности); б) медиевально традиционный философский реализм, ибо, как отмечает Д.Райхман, постмодерн относится к тексту принципиально номиналистично; и даже в) сюрреализм, ибо постмодерн не ищет "зон свободы" в личностно-субъективной эмоционально-аффективной сфере и потому обретает свободу не в феноменах детства, сновидения или интуиции (как сюр), но в процедурах деконструкции и означивания текста, предполагающих произвольность его центрации и семантизации. Подлинная свобода, по утверждению Гадамера, и реализует себя посредством нарративных практик в их плюрализме: "все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать", - а условием возможности такой свободы является принципиальная открытость как любой наррации ("всякий разговор обладает внутренней бесконечностью"), так и текста: "все сказанное всегда обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное", и только когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным" (Гадамер). (Примером нарративного подхода к тексту может явиться даже сделанное русскоязычным читателем в приведенной цитате ударение - "несказанное" вместо "несказанное", - достаточное для того, чтобы весь "рассказ" изменил семантику.) - В данном контексте общая для постмодерна установка, которая может быть обозначена как "смерть субъекта" (и, в частности, "смерть автора"), предстает одной из своих возможных сторон: Н. Автора в процессе чтения снимается (сменяется) Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. Ацентризм) и означивающего (см. Означивание) текст. Результатом такого означивания является рассказ, который, будучи артикулированным в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деструкции. - Текст квантуется в Н., и вне их плюральности у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: Н. - это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному. В рамках подхода Й.Брокмейера и Р.Харре, Н. рассматривается в его соотнесении с феноменом дискурсивности, а именно - Н. толкуется как "подвид дискурса" (см. Дискурс). В этом контексте в поле постмодернистской аналитики втягивается феномен социокультурной аранжированности нарративных процедур и практик: "Хотя нарратив и кажется некой... определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать, скорее, как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры". Идеи нарратологии находят спецификацию в широком веере своих предметных аппликаций, - например, модель "объясняющего рассказа", основанная на презумпции принципиально повествовательной природы знания, лежит в основе нарративистских концепций объяснения (А.Данто, У.Гелли, М.Уайт, Т.М.Гуд и др.). (См. также Закат метанарраций, Метанаррация, Лиотар.)

М.А. Можейко

НАРЦИССИЗМ (греч. Narciss - Нарцисс, Наркисс) - в наиболее распространенном значении - самовлюбленность, любая форма любви к себе. Представление о Н. и соответствующее понятие восходят к древнегреческой мифологии. Согласно самой известной версии, Нарцисс, увидев свое отражение в воде, не мог оторваться от

созерцания своей красоты и умер от любви к себе. После смерти был превращен богами в цветок нарцисс. Понятие Н. иногда используется как обозначение и символ человеческого самопознания. Именно поэтому в соответствии с заветом великих мудрецов древности "Познай самого себя" цветок нарцисс является эмблематическим изображением философии как формы человеческого самопознания. Н. как научное понятие был введен в оборот Х. Эллисом в 1898 для обозначения патологической формы самовлюбленности. Наибольшее распространение и популярность получил вследствие использования его в различных психоаналитических и психоаналитически ориентированных учениях. В классическом психоанализе Фрейда понятие Н. использовалось с 1910 и по мере развития его учения употреблялось в различных сопрягающихся значениях, которые всегда были связаны с обозначением или трактовкой состояния и(или) направленности либидо и действием принципа удовольствия. В конечном счете в психоанализе понятие Н. использовалось преимущественно для обозначения осознаваемой и неосознаваемой самовлюбленности и двух форм Н.: 1) первичного Н. - общего первоначального состояния либидо периода раннего детства, когда либидо ребенка полностью обращается на него самого (эту форму Фрейд считал нормальной стадией психосексуального развития, характеризующейся отождествлением объекта и субъекта любви), и 2) вторичного Н. - когда либидо взрослого человека дистанцируется от объектов и обращается на своего собственного носителя - на Это, "Я" человека. Наряду с данными значениями понятие Н. употреблялось Фрейдом также для: а) обозначения сексуальной перверсии, при которой основным объектом сексуальных устремлений человека является его собственное тело; б) обозначения нарциссического выбора объекта любви, основанного на сходстве объекта с самим субъектом. Этот тип избрания объекта любви по своему собственному образу и подобию истолковывался Фрейдом как попытка обретения в объекте любви самого себя, являющаяся следствием некоторого нарушения либидо; в) обозначения гомосексуального выбора объекта; г) обозначения либидозного дополнения эгоизма; д) обозначения эгоцентризма, когда человек считает себя точкой отсчета в выборе поведенческих стратегий и др. В психоанализе Фрейда довольно представительно использовались введенные им понятия: 1) "нарциссическое либидо" (либидо, направленное на "Я" (Я-либидо), которое иногда отождествлялось им с влечением к самосохранению); 2) "нарциссическая идентификация" (процесс самопроецирования на "Я" утраченного сексуального объекта, когда отведенное либидо ориентировано на "Я" и обусловливает отождествление собственного "Я" с оставленным объектом, в силу чего человек направляет на "Я" предназначавшиеся объекту различные амбивалентные импульсы, в том числе и агрессивные); 3) "нарциссические неврозы" (функциональные расстройства психики, отличительной чертой которых является фиксация либидо на ранних фазах развития и его направленность на "Я", повышающие уровень амбивалентности чувств. По Фрейду, характерными признаками этих неврозов являются активное участие "Я" в происхождении заболевания и их соответствие конфликту между "Я" и "Сверх-Я"); 4) "нарциссическое удовлетворение" культурой или культурным идеалом (являющее собой бессознательное ощущение довольства и избранничества, обусловленные самолюбованием, самодовольством и самовлюбленностью членов того или иного культурного сообщества). Принципиально важным моментом психоаналитической трактовки Н. явилось признание его как качества и свойства, присущего человечеству в целом. При этом, согласно Фрейду, в процессе развития науки по общечеловеческому Н. было нанесено три сокрушающих удара: 1. "Космологический удар" Коперника (доказавшего, что Земля не является ни центром мира, ни центром Галактики, ни центром нашей планетарной системы); 2.

"Биологический удар" Дарвина (доказавшего происхождение человека из животного мира и его связь с ним) и 3. "Психологический удар" Фрейда (доказавшего бесспорный примат бессознательного над сознанием и ведущую роль бессознательных душевных процессов в организации человеческой жизнедеятельности и поведения). "Психологический удар" Фрейд оценивал как "самый чувствительный удар". В психоаналитической традиции проблема Н. и отдельные аспекты ее, в той или иной мере и степени, разрабатывались многими аналитиками, уточнявшими отдельные положения концепции Фрейда. Наиболее существенный вклад в позитивный сдвиг проблемы внес К. Абрахам, установивший существование негативного Н., который лежит в основе физической и моральной ипохондрии и меланхолии. В аналитической психологии Юнга понятие Н. употреблялось преимущественно в качестве синонима самовлюбленности, хотя сам Юнг тяготел к сужению объема его значения до "мастурбаторной самовлюбленности". В 1970-1980-х последователь Юнга Г. Кохут неоднократно критиковал фрейдовскую концепцию Н. за психобиологический подход и избыточную акцентировку принципа удовольствия. Но эта критика не увенчалась позитивным решением проблемы. Особое значение Н. как феномен и научная проблема приобрел в гуманистическом психоанализе Фромма, в котором психоаналитическая концепция Н. квалифицировалась как одна из наиболее плодотворных идей Фрейда. Развивая идеи Фрейда, Фромм осуществил существенную реформацию психоаналитического подхода, определенную переформулировку проблемы и на основе собственных исследований создал оригинальное учение о Н. Предложив понимание либидо как психической энергии, не идентичной энергии сексуального влечения, Фромм интерпретировал Н. как компенсатор недоразвитых инстинктов, своеобразное эмоциональное состояние, отличительными признаками которого являются отсутствие подлинного интереса к внешнему миру и концентрация носителя Н. только на себе, своих витальных и экзистенциальных потребностях и интересах, неизбежно влекущих утрату способности к рациональным суждениям и функционирование на основе предубеждений. На базе исследований индивидуального, группового и общественного Н. Фромм пришел к выводу, что у каждого человека есть "нарциссическое ядро", оптимальное биологическое функционирование которого служит выживанию, но при выходе на максимальные режимы оно же является угрозой для жизни. Отмечая необходимость существования в жизнедеятельности людей оптимально необходимых значений здорового нарциссического ориентирования, Фромм вместе с тем выделил две основные формы патологии Н.: 1) доброкачественную (когда объектом Н. являются результаты собственных усилий) и 2) злокачественную (когда объектом Н. является не то, что человек производит или делает, а то, что он имеет, - тело, здоровье, богатство и т.д.), которая нередко приводит к солипсизму и ксенофобии. В качестве примера состояния абсолютного Н. Фромм, вслед за Фрейдом, приводил психоз - заболевание, характеризующееся разрывом связей человека с внешней реальностью и замещением ее своей личностью. Определенное внимание Фромм уделил исследованию Н. как профессионального капитала и профессиональной болезни политиков. Квалифицируя политических лидеров (в т.ч. и харизматических) как нарциссов, Фромм отмечал, что для них и обладателей огромной власти фараонов, императоров, Гитлера, Сталина, Трухильо и т.д.) типична совокупность черт характера, побуждающая их к реализации нарциссических фантазий о своей надчеловеческой природе и приводящая к изоляции от людей и росту страха. В результате исследований группового и общественного Н. Фромм пришел к выводу, что наряду с некоторыми позитивными моментами (сплочением людей, созданием ощущения удовлетворенности и др.) и полезными социальными функциями, обеспечивающими существование социальных групп и общества, эти формы Н.

вместе с тем представляют большую опасность для людей и существования человечества. По Фромму, степень группового Н. соответствует реальной неудовлетворенности жизнью членов данной группы, в силу чего характерными чертами группового Н. являются агрессивность и фанатизм. Как один из источников человеческой агрессивности, групповой Н. (в т.ч. и национальный) порождает и обеспечивает психические предпосылки национализма, национальной ненависти и войн. Общественный Н., по Фромму, в своей экстремальной (злокачественной) форме порождает нарциссическую энергию, которая действует против жизни и роста и выступает как источник агрессии, насилия, деструкции, войны и смерти. В качестве очевидных и частых симптомов патологии общественного Н. Фромм указывал на недостаток объективности и способности к разумному суждению. В роли сил, противостоящих всевозрастающей интенсивности группового Н. и его многообразным религиозным, национальным, расовым и политическим формам, Фромм рассматривал гуманизм, научное и философское мышление, критицизм и образование. Эти антинарциссические силы, по Фромму, в конечном счете должны помочь людям осознать и добиться подлинной цели и духовного развития - освобождения от всех злокачественных и недоброкачественных проявлений индивидуального, группового и общественного Н.

В.И. Овчаренко

НАСТОЯЩЕЕ - понятие постмодернистской философии, в содержании которого традиционная семантика соответствующего термина переосмыслена в плане поворота от сугубо темпоральной его интерпретации к его трактовке в качестве единственной реальности бытия, различные конфигурации [осмысления] которой выступают в качестве проекций прошлого и будущего. Так, по оценке Делеза, "только настоящее существует во времени... Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему... но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее". Именно и только Н., понятое как всеохватная тотальность данного нам бытия, характеризуется всей полнотой материальной событийности: "настоящее - это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими" (Делез). В рамках постмодернистских аналитик Н. могут быть выделены два магистральных направления его исследования: 1) направление, центрированное анализом такого аспекта Н., как его имманентная неравновесность, обеспечивающая принципиальную нелинейность любой связанной с ним процессуальности (см. Нелинейных динамик теория). Фактически Н. в его постмодернистской интерпретации может быть понято как неравновесная среда, обладающая креативным потенциалом самоорганизации, по отношению к перманентному Н. которой все конкретно возможные ее модификации выступают в качестве своего рода аналога диссипативных структур (см. Плато): так, Деррида определяет актуальное состояние текста как характеризующееся своего рода "взвихренностью"; Делез связывает феномен креативного потенциала Н. с его "потрясением" (или "умопомешательством глубины") и т.п.; 2) направление, анализирующее феномен Н. в свете идеи историчности форм опыта (мы, согласно Фуко, - не только "конечные", но и "исторически определенные существа"). В рамках данного подхода к Н. Фуко вводит в категориальный аппарат постмодернизма понятийную структуру "онтология настоящего" (или "онтология нас самих"),

фундированную той презумпцией, что наличное состояние субъекта (как общества, так и индивида) задано конкретно определенными, исторически артикулированными и социокультурно детерминированными нормативами дискурса (см. Дискурс, Порядок дискурса), знания (см. Истина), власти (см. Власть) и субъективности как таковой (см. "Смерть субъекта", "Воскрешение субъекта"). Согласно самоопределению Фуко, данному в беседе "Нет - секс-королю" (1977), философская работа есть не что иное, как работа "историка настоящего". В свете этого, заданного презумпцией Н., подхода к предметности центральной задачей философа оказывается задача "анализировать наше собственное настоящее" (Фуко). А если учесть, что этот анализ выступает в постмодернизме в качестве программно критического ("аналитическая критика" у Деррида), то эта задача артикулируется как задача диагностики: от программы "диагностировать настоящее" у Фуко - до обозначения Хабермаса в качестве "диагноста своего времени" в российском журнале "Вопросы философии" (1989, №9). В целом, в постмодернистской системе отсчета Н. выступает фактически основным предметом философского осмысления (см. "Основной вопрос философии"): "В форме столь же наивной, как сказка для детей, я скажу, что вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, - что есть непреходящего? Что мы суть - мы, которые должны умереть, - в отношении к тому, что не проходит?". Мне кажется, что начиная с XIX века философия непрестанно приближается к вопросу "Что происходит теперь, и что такое мы - мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?". Вопрос философии - это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами" (Фуко).

М.А. Можейко

НАТОРП (Natorp) Пауль (1854-1924) - немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. С 1885 преподавал в Марбургском университете на кафедре философии. Работы Н. можно условно подразделить на три больших блока, посвященных главным образом: 1) историко-философской, 2) логико-психологической и 3) социально-педагогической тематике. Особенно велик круг его работ, посвященных историко-философским проблемам, среди которых основополагающее значение принадлежит исследованию античной философии: "Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор, Демокрит, Эпикур и скепсис" (1884), "Этика Демокрита" (1893), "Государство Платона" (1898). Главная работа в этом цикле - "Учение Платона об идеях" (1903). В центре философских интересов Н. находятся главным образом вопросы теории познания у античных мыслителей, которых он рассматривает как во многом непосредственных предшественников кантовского критицизма. Среди идей, предваряющих неокантианство, Н. располагает и гносеологические взгляды Декарта, которому он посвятил значимую работу своего историко-философского цикла - "Теория познания Декарта. Этюд из предыстории критицизма" (1882). В своем анализе античных философов Н. избыточно осовременивал их взгляды, приближая их в своем истолковании к философским системам Нового времени и, в особенности, к системе идей Канта. Очень характерной в этом плане оказывается и трактовка Н. античного скептицизма, рассматриваемого как учение, непосредственно примыкающее к критическим идеям Канта. Аналогичной оказывается и интерпретация Н. философии Платона, с изучения которой ученый и начал, по сути, свой творческий путь в философии. К такой аберрации Н. привела осуществленная им подчеркнуто

оригинальная интерпретация платоновской "идеи", которую Н. лишил онтологического статуса как существующую независимо от мышления и трансформировал в исключительно логический закон, выражающий единство в многообразии и постоянство в изменчивости. Этот закон, по мысли Н., представляет собой "метод", при помощи которого мышление и формирует свой предмет. В своей философии Н. ориентировался на математику, которая, так же как философия, на взгляд Н., исследует логическое начало. По Н., математика ищет лишь частные проявления этого закона, философию же интересует окончательное единство всякого мышления, проявляющееся в логической функции. При этом саму философию Н. отождествлял с логикой - не формальной, а с учением, исследующим в духе Канта и Когена априорные условия единства точных наук. Как и Коген, Н. стремился использовать математику для обоснования своей беспредпосылочной гносеологии, рассматривая функциональные отношения в математике как такие, источник которых находится не в реальности и не зависит от субъекта; они, по Н., положены самой мыслью и восходят к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. В последние годы жизни Н. приходит к идее т.наз. общей логики, отступая при этом от некоторых идей Канта и приближаясь к логицизму скорее гегелевского толка. Кроме гегельянских в его творчестве начинают звучать отголоски и более ранних мыслителей - Гераклита, Платона, Николая Кузанского. Это проявилось в поисках т.наз. изначального единства "трех высших понятий" - мышления, бытия и познания. С позиций этого единства, всякое мышление оказывается мышлением бытия, а всякое бытие - бытием мысли. Эту точку зрения первичного единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Н. называет "простым полаганием", или "тезисом". Вместе с ним впервые возникает мышление, логос. Это первоначальное полагание, в котором и обнаруживается изначальное единство мышления, бытия и познания, гласит: es ist, или "нечто есть". В своей общей логике, которая, хотя и занята всеми этими проблемами, Н. использует многие достижения классического идеализма. Так, у Гегеля Н. заимствует тройственную структуру процесса полагания: полагание, противополагание и полагание единства различенных противоположностей. Сформулированный Н. закон совпадения гласит: простое полагание и его отрицание совпадают в синтезе, составляя тем самым триаду логического развития: (1) мышление как безразличное тождество отрицает себя, выступая в качестве собственной противоположности - бытия (2), и воссоединяется с самим собой через познание (3). Этой тройственности у Н. соответствуют - "безразличие", "дифференцирование" и "совпадение". Закон совпадения предполагает принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существования, это - "небытие", и оно в конечном смысле есть несуществование логического бытия. Но бытийный смысл небытия оказывается более содержателен, по Н., чем смысл простого бытия. И если в "бытии" небытия утверждение одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Все эти идеи явно выводят позднего Н. из рамок неокантианской философии. Ряд работ Н. - "Философская пропедевтика" (1911), "Социальная педагогика" (1911), "Культура народа и культура личности" (1912) посвящены т.наз. социальной педагогике, главная идея которой - идеал неограниченного господства духа и направленное на пробуждение в каждом человеке сознание внутренней свободы. Н. стремился создать целостную систему воспитания, целью которой была бы гармония индивидуального и социального начал в человеке. Осмысление Н. в качестве предмета философии финального единства мышления, выводимого им из методологически артикулированной платоновской "идеи" (переосмысление Платона в духе "панметодизма", по самооценке Н.), позволило ему наметить контуры новой философской

интерпретации единства как мышления, бытия и сознания, равно фундированных логическим "первоначалом", так и философии, логики и математики, ориентированных на постижение различных сторон логического начала как первоначала. Н. сыграл значительную роль в становлении гносеологической концепции марбургской школы неокантианства.

Т.Г. Румянцева

НАУКА - особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействует с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, философским постижением мира. Н. ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми объекты могут преобразовываться в человеческой деятельности. Поскольку в деятельности могут преобразовываться любые объекты - фрагменты природы, социальные подсистемы и общество в целом, состояния человеческого сознания и т.п., постольку все они могут стать предметами научного исследования. Н. изучает их как объекты, функционирующие и развивающиеся по своим естественным законам. Она может изучать и человека как субъекта деятельности, но тоже в качестве особого объекта. Предметный и объективный способ рассмотрения мира, характерный для Н., отличает ее от иных способов познания. Например, в искусстве отражение действительности происходит как своеобразная склейка субъективного и объективного, когда любое воспроизведение событий или состояний природы и социальной жизни предполагает их эмоциональную оценку. Отражая мир в его объективности, Н. дает лишь один из срезов многообразия человеческого мира. Поэтому она не исчерпывает собой всей культуры, а составляет лишь одну из сфер, которая взаимодействует с другими сферами культурного творчества - моралью, религией, философией, искусством и т.д. Признак предметности и объективности знания выступает важнейшей характеристикой Н., но он еще недостаточен для определения ее специфики, поскольку отдельные объективные и предметные знания может давать и обыденное познание. Но в отличие от него Н. не ограничивается отражением только тех объектов, их свойств и отношений, которые, в принципе, могут быть освоены в практике соответствующей исторической эпохи. Она способна выходить за рамки каждого исторически определенного типа практики и открывать для человечества новые предметные миры, которые могут стать объектами практического освоения лишь на будущих этапах развития цивилизации. В свое время Лейбниц характеризовал математику как Н. о возможных мирах. В принципе, эту характеристику можно отнести к любой фундаментальной Н. Электромагнитные волны, ядерные реакции, когерентные излучения атомов были вначале открыты в физике, и в этих открытиях потенциально был заложен принципиально новый уровень технологического развития цивилизации, который реализовался значительно позднее (техника электродвигателей и электрогенераторов, радио- и телеаппаратура, лазеры и атомные электростанции и т.д.). Постоянное стремление Н. к расширению поля изучаемых объектов безотносительно к сегодняшним возможностям их массового практического освоения выступает тем системообразующим признаком, который обосновывает другие характеристики Н., отличающие ее от обыденного познания. Прежде всего это отличие по их продуктам (результатам). Обыденное познание создает

конгломерат знаний, сведений, предписаний и верований, лишь отдельные фрагменты которого связаны между собой. Истинность знаний проверяется здесь непосредственно в наличной практике, так как знания строятся относительно объектов, которые включены в процессы производства и наличного социального опыта. Но поскольку Н. постоянно выходит за эти рамки, она лишь частично может опереться на наличные формы массового практического освоения объектов. Ей нужна особая практика, с помощью которой проверяется истинность ее знаний. Такой практикой становится научный эксперимент. Часть знаний непосредственно проверяется в эксперименте. Остальные связываются между собой логическими связями, что обеспечивает перенос истинности с одного высказывания на другое. В итоге возникают присущие Н. характеристики: системная организация, обоснованность и доказанность знания. Далее, Н., в отличие от обыденного познания, предполагает применение особых средств и методов деятельности. Она не может ограничиться использованием только обыденного языка и тех орудий, которые применяются в производстве и повседневной практике. Кроме них ей необходимы особые средства деятельности - специальный язык (эмпирический и теоретический) и особые приборные комплексы. Именно эти средства обеспечивают исследование все новых объектов, в том числе и тех, которые выходят за рамки возможностей наличной производственной и социальной практики. С этим же связаны потребности Н. в постоянной разработке специальных методов, обеспечивающих освоение новых объектов безотносительно к возможностям их сегодняшнего практического освоения. Метод в Н. часто служит условием фиксации и воспроизводства объекта исследования; наряду со знанием об объектах Н. систематически развивает знание о методах. Наконец, существуют специфические особенности субъекта научной деятельности. Субъект обыденного познания формируется в самом процессе социализации. Для Н. же этого недостаточно - требуется особое обучение познающего субъекта, которое обеспечивает его умение применять свойственные Н. средства и методы при решении ее задач и проблем. Кроме того, систематические занятия Н. предполагают усвоение особой системы ценностей. Фундаментом выступают ценностные установки на поиск истины и на постоянное наращивание истинного знания. На базе этих установок исторически развивается система идеалов и норм научного исследования. Эти ценностные установки составляют основание этики Н., запрещающей умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным целям и требующей постоянной инновационной деятельности, вводя запреты на плагиат. Фундаментальные ценностные установки соответствуют двум фундаментальным и определяющим признакам Н.: предметности и объективности научного познания и ее интенции на изучение все новых объектов, безотносительно к наличным возможностям их массового практического освоения. В развитии научного знания можно выделить стадию преднауки и Н. в собственном смысле слова. На первой стадии зарождающаяся Н. еще не выходит за рамки наличной практики. Она моделирует изменение объектов, включенных в практическую деятельность, предсказывая их возможные состояния. Реальные объекты замещаются в познании идеальными объектами и выступают как абстракции, которыми оперирует мышление. Их связи и отношения, операции с ними также черпаются из практики, выступая как схемы практических действий. Такой характер имели, например, геометрические знания древних египтян. Первые геометрические фигуры были моделями земельных участков, причем операции разметки участка с помощью мерной веревки, закрепленной на конце с помощью колышков, позволяющих проводить дуги, были схематизированы и стали способом построения геометрических фигур с помощью циркуля и линейки. Переход к собственно Н. связан с новым способом формирования идеальных объектов и их связей, моделирующих практику. Теперь

они черпаются не непосредственно из практики, а создаются в качестве абстракций, на основе ранее созданных идеальных объектов. Построенные из их связей модели выступают в качестве гипотез, которые затем, получив обоснование, превращаются в теоретические схемы изучаемой предметной области. Так возникает особое движение в сфере развивающегося теоретического знания, которое начинает строить модели изучаемой реальности как бы сверху по отношению к практике с их последующей прямой или косвенной практической проверкой. Исторически первой осуществила переход к собственно научному познанию мира математика. Затем способ теоретического познания, основанный на движении мысли в поле теоретических идеальных объектов с последующей экспериментальной проверкой гипотез, утвердился в естествознании. Третьей вехой в развитии Н. было формирование технических Н. как своеобразного опосредующего слоя знания между естествознанием и производством, а затем становление социальных Н. Каждый из этих этапов имел свои социокультурные предпосылки. Первый образец математической теории (эвклидова геометрия) возник в контексте античной культуры, с присущими ей ценностями публичной дискуссии, демонстрации доказательства и обоснования как условий получения истины. Естествознание, основанное на соединении математического описания природы с ее экспериментальным исследованием, формировалось в результате культурных сдвигов, осуществившихся в эпоху Ренессанса, Реформации и раннего Просвещения. Становление технических и социальных Н. было связано с интенсивным индустриальным развитием общества, усиливающимся внедрением научных знаний в производство и возникновением потребностей научного управления социальными процессами. На каждом из этапов развития научное познание усложняло свою организацию. Во всех развитых Н. складываются уровни теоретического и эмпирического исследования со специфическими для них методами и формами знания (основной формой теоретического уровня выступает научная теория, эмпирического уровня - научный факт). К середине 19 в. формируется дисциплинарная организация Н., возникает система дисциплин со сложными связями между ними. Каждая из Н. (математика, физика, химия, биология, технические и социальные Н.) имеет свою внутреннюю дифференциацию и свои основания: свойственную ей картину исследуемой реальности, специфику идеалов и норм исследования и характерные для нее философско-мировоззренческие основания. Взаимодействие Н. формирует междисциплинарные исследования, удельный вес которых возрастает по мере развития Н. Каждый этап развития Н. сопровождался особым типом ее институциализации. связанной с организацией исследований и способом воспроизводства субъекта научной деятельности. Как социальный институт Н. начала оформляться в 17-18 ст., когда в Европе возникли первые научные общества, академии и научные журналы. В 20 в. Н. превратилась в особый тип производства научных знаний, включающий многообразные типы объединения ученых, в том числе и крупные исследовательские коллективы, целенаправленное финансирование и особую экспертизу исследовательских программ, их социальную поддержку, специальную промышленно-техническую базу, обслуживающую научный поиск, сложное разделение труда и целенаправленную подготовку кадров. В процессе исторического развития Н. менялись ее функции в социальной жизни. В эпоху становления естествознания Н. отстаивала в борьбе с религией свое право участвовать в формировании мировоззрения. В 19 ст. к мировоззренческой функции добавилась функция быть производительной силой. В первой половине 20 в. Н. стала приобретать еще одну функцию - она стала превращаться в социальную силу, внедряясь в различные сферы социальной жизни и регулируя различные виды человеческой деятельности. В современную эпоху в связи с глобальными кризисами

возникает проблема поиска новых мировоззренческих ориентаций человечества. В этой связи переосмысливаются и функции Н. Ее доминирующее положение в системе ценностей культуры во многом было связано с ее технологической проекцией. Сегодня важно органичное соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением мира. Такое соединение представляет собой новый тип рациональности. В развитии Н. начиная с 17 ст. можно выделить три основных типа рациональности: классическую (17 - начало 20 в.), неклассическую (первая половина 20 в.), постнеклассическую (конец 20 в.). Классическая Н. предполагала, что субъект дистанцирован от объекта, как бы со стороны познает мир, и условием объективно истинного знания считала элиминацию из объяснения и описания всего, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Образцом реализации этого подхода явилась квантово-релятивистская физика. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами, но и ценностно-целевыми структурами деятельности, предполагая экспликацию внутринаучных ценностей и их соотнесение с социальными целями и ценностями. Появление каждого нового типа рациональности не устраняет предыдущего, но ограничивает поле его действия. Каждый из них расширяет поле исследуемых объектов. В современной постнеклассической Н. все большее место занимают сложные, исторически развивающиеся системы, включающие человека. К ним относятся объекты современных биотехнологий, в первую очередь генной инженерии, медико-биологические объекты, крупные экосистемы и биосфера в целом, человеко-машинные системы, включая системы искусственного интеллекта, социальные объекты и т.д. В широком смысле сюда можно отнести любые сложные синергетические системы, взаимодействие с которыми превращает само человеческое действие в компонент системы. Методология исследования таких объектов сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции. (См. также Дисциплинарность.)

(с) В.С. Степин

НАУКОУЧЕНИЕ (нем. Wissenschatslehre) - 1.Термин, используемый Фихте для обозначения собственной системы философских взглядов, отождествляемой им с "учением о науке", "знанием знания", "наукой о сознании" и т.п. Указывал на проблемную преемственность его философии по отношению к критической философии Канта, ставившей своей целью поиски предельных оснований научного знания (см. Фихте). 2. Общее название корпуса работ Фихте, в которых философия обосновывается в вышеозначенном качестве. Начиная с весны 1794 - времени, когда мыслитель выработал в основных чертах метод своего философствования и приступил к чтению первых лекций по Н. в Цюрихе, и вплоть до конца 1813 - осенних вступительных лекций в Берлинском университете Фихте постоянно перерабатывал свои идеи, так никогда и не удовлетворившись достигнутыми результатами. Есть сведения, что незадолго до смерти философ задумал изложить свое учение в виде окончательной, завершенной и всесторонне разработанной системы, которая, как он считал, наконец-то открылась ему "с полной ясностью" И очевидностью. Однако

неожиданная смерть воспрепятствовала осуществлению этой задачи. В соответствии с философской эволюцией самого мыслителя т.наз. "корпус Н." принято подразделять на два основных блока. К первому относятся работы, написанные им главным образом в 1794-1802, среди которых можно упомянуть следующие: "О понятии наукоучения, или так называемой философии" (1794, исправленное издание 1798) - произведение, ставшее своего рода введением в Н., или, по выражению самого Фихте, являющееся "частью критики" Н., и представляющее собой программу его первых лекций, прочитанных в Цюрихе для узкого круга почитателей; "Основа общего наукоучения" (1794, исправленное издание 1802) - работа, ставшая центральным произведением в комплексе Н., подзаголовок которой - "На правах рукописи для слушателей" - сам автор объяснял фактом непонимания последними основополагающих идей его учения. Предоставляя слушателям тексты своих лекций, Фихте надеялся тем самым прояснить смысл этих идей и сделать их более доступными, в том числе и благодаря его блестящим педагогическим способностям. Неслучайно Шеллинг на этапе разработки собственной системы философии, независимой от Фихте, писал по этому поводу, что "есть одна область, в которой Фихте представляет неподражаемый образец; я говорю о его литературном таланте и о его способности растолковывать: не сомневайтесь, если он сам что-нибудь понял, то он уж разъяснит тебе это до последних мелочей и не отстанет от тебя; он не только тебе скажет, что и как ты должен думать, но и укажет, что ты мог бы, но не должен при этом думать, и проявит при этом истинное самопожертвование и силу сопротивления скуке". Следующая работа этого цикла - "Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности" (1795), вышедшая в свет сразу же после "Основы общего наукоучения". Здесь Фихте, по его собственному утверждению, постулировал факт первоначального толчка, вызывающего деятельность "Я"; он считал возможным на этом этапе своего развития перейти от деклараций (в этом, кстати говоря, он всю жизнь упрекал Канта) к непосредственной дедукции основополагающих понятий своего учения. Именно с этой целью он и пишет "Очерк особенностей...", пытаясь вывести и обстоятельно пояснить сам факт вышеозначенного толчка, играющего столь значительную роль для понимания исходного принципа его Н. Особое место в совокупности работ данного цикла принадлежит двум статьям, написанным Фихте в 1797 для "Философского журнала общества немецких ученых" и, соответственно, опубликованным в этом же году в пятой и шестой его книгах. Речь идет о "Первом введении в наукоучение" и "Втором введении в наукоуче-ние для читателей, уже имеющих философскую систему", представляющих собой своего рода пропедевтику его учения и опять же образец дидактического искусства изложения материала. Именно здесь Фихте практически впервые однозначно квалифицирует точку зрения своей философии как "критический идеализм". В "Первом введении..." мыслитель попытался так же совершенно недвусмысленно установить отношение Н. к системе философских воззрений Канта и "изложить его великое открытие совершенно независимо от Канта". "Моя система, - писал он, - не что иное, как система Канта, т.е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта". Здесь же Фихте устанавливает коренную противоположность его философии, как философии свободы (а Н., с его точки зрения, и есть система человеческих знаний о закономерностях и необходимых действиях человеческого духа в его свободном акте рефлексии), всем т.наз. догматическим системам, утверждающим принципиальную зависимость человека от вещей. Считая, что главной целью философии должно стать обоснование знания или опыта, складывающегося из нашего представления о вещах (Фихте называет его интеллигенцией) и самих этих вещей, мыслитель полагает, что только

интеллигенция сама в себе может рассматриваться в качестве независимого от всякого опыта его подлинного основания. Исходный принцип догматизма - "вещь в себе" - оказывается, по Фихте, невозможен в силу того, что возникающая под влиянием этой вещи в себе причинно-следственная цепь являет собой сплошное действие вовне, при котором ничто не способно к деятельности, обращенной на себя. Иначе говоря, в этой цепи нельзя найти точку, в которой бы вещь превратилась в представление и стала объектом интеллигенции и где бы из этой вещи в себе проистекала интеллигенция. Последняя же, по Фихте, представляет собой, несомненно, двойной ряд: интеллигенция не только есть, она знает свое бытие, представляя собой одновременно и деятельность, и созерцание этой деятельности. Т.обр., идеализм становится единственно возможной точкой зрения применительно к искомой задаче - поиску оснований опыта. Именно из этого принципа - интеллигенции в себе - Фихте и попытается теперь объяснить опыт как систему наших необходимых представлений. Отвечая на вопрос о том, как из интеллигенции возникает опыт, философ отмечает активный характер интеллигенции, понимая последнюю в качестве производящего основания и деятельностного принципа. Здесь же, в "Первом введении...", он пытается еще более точно конкретизировать задачи своего Н., считая главной из них теперь прозрение принципа интеллигенции, исчерпывающее развитие которого и даст в итоге опыт. Фихте подробно очерчивает область Н. - от принципа интеллигенции до совокупности опыта и его основную цель - поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. "Второе введение...", в отличие от первого, Фихте посвятил более искушенным в философских вопросах читателям, уже имеющим определенную систему философских взглядов. Отсюда и большая сложность стоящей здесь перед автором задачи - "внушить недоверие к их правилам" и дать "предварительное исследование о методе" Н., "решительно отличающемся от построения и значения обычных доселе философских систем". Важнейшим понятием, суть которого здесь проясняется, становится понятие интеллектуального созерцания. Обращаясь к первому основоположению Н., гласящему "Я есмь Я", или "Я полагает само себя", Фихте акцентирует внимание на том факте, что в этом акте самомышления, благодаря которому Я впервые возникает для себя, оказываются соединены в одно целое действие и созерцание этого действия. Это действие, говорит он, не может быть познано опосредствованно, через понятия; оно дано непосредственно в созерцании. В акте самосознания я непосредственно созерцаю свое действие, обращенное на меня же самого. Это непосредственное созерцание и есть, по Фихте, интеллектуальная интуиция. В свое время Кант различал созерцание (как чувственность) и мышление (рассудок), отвергая понятие интеллектуального созерцания, ставшего одним из важнейших положений предшествующего ему рационализма. Созерцание, по Канту, всегда чувственно; непосредственно даны лишь чувственные впечатления, которые интеллект связывает и опосредствует с помощью понятий. Все знание, таким образом, опосредствованно; нет и не может быть непосредственного созерцания при помощи интеллекта (исключая разве что божественный интеллект, который в акте непосредственного созерцания одновременно творит умопостигаемые сущности). В отличие от Канта, у Фихте в акте самосознания Я, созерцая, одновременно и порождает созерцаемое; этот акт и есть интеллектуальная интуиция, непосредственное знание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю. Таким образом, из своего первопринципа "Я есмь Я" Фихте выводит не только форму, но и содержание всего сущего, наделяя человеческое сознание прерогативой божественного (по Канту) интеллекта, а именно - порождение бытия в акте его созерцания. Фихте решительно отвергает здесь кантовскую вещь в себе, аффицирующую извне наше сознание, считая, что, признав ее, Кант ограничил тем

самым им самим введенный принцип деятельностной активности и спонтанности сознания. Допустив интеллектуальное созерцание, Фихте освободил тем самым Я от всего находящегося вне его и хоть сколько-нибудь сковывающего его деятельность: теперь она всецело определялась самой собою. Однако этот свой метод Фихте всячески пытается подкрепить ссылками на своего великого предшественника, полагая, что последний также допускал интеллектуальную интуицию, вводя понятие трансцендентального единства апперцепции (см. Трансцендентальное единство апперцепции). Не усматривая принципиальной разницы в своем и кантовском его понимании, Фихте расценивает акт трансцендентальной апперцепции в качестве акта созерцания рассудка, в котором последний выступает как интуитивный, порождая в нем, этом акте, впервые само наше Я. В итоге он отождествляет сознание и самосознание, считая, что в акте "Я мыслю" само Я рождается впервые, являясь продуктом свободного акта самоотождествления. Поэтому в начале фихтеанского Н. неизбежно оказывается положенным требование как предварительный акт порождения самого Я - "Воздвигни свое Я, стань самосознательным субъектом - и тогда только ты станешь философом; мысли, следи, как это происходит" и т.п. Таким образом, Фихте обосновывает интеллектуальное созерцание в качестве единственно прочной точки зрения для всякой философии, исходя из которой он попытается в дальнейшем объяснить все происходящее в сознании. Он напишет: "Я не могу покинуть эту точку зрения, потому что не смею ее покинуть; ...Я должен в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самодеятельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи". "Опыт нового изложения наукоучения" (1797) - следующая работа, непосредственно примыкающая к первым двум Введениям, которая не была закончена автором и по сути обрывается на первой главе (состоящей из трех небольших параграфов) из-за разгоревшегося в это время т.наз. спора об атеизме, в результате которого разразился скандал и Фихте был вынужден покинуть Йенский университет. В качестве своего рода подзаголовка первой и единственной главы работы Фихте формулирует следующий тезис - "Всякое сознание обусловлено непосредственным сознанием нас самих". Таким образом, он пытается продолжить начатое им во Введениях обоснование и разъяснение смысла своего первого основоположения; в очередной раз говорит о деятельностной природе мышления; разъясняет суть метода интеллектуального созерцания, конкретизирует понятие интеллигенции, употребляя наименование "яйность" (Ichheit) и т.п. Второй блок Н. состоит главным образом из произведений, написанных в 1801- 1812 и опубликованных после смерти философа его сыном. Среди них: "Изложение наукоучения 1801 г."; "Наукоучение" (работа, составленная из текстов его лекций 1804); "Сообщение о понятии наукоучения и его дальнейшей судьбе", написанное в 1806; "Наукоучение в его общих чертах", вышедшее в 1810 в качестве небольшого приложения к "Фактам сознания" - работе, сыгравшей важную роль в становлении европейской философской феноменологии, многие примеры из которой были использованы впоследствии Гуссерлем; "Наукоучение" (вновь тексты лекций 1812) и "Наукоучение", составленное из текстов лекций, прочитанных весной 1813 и оставшихся так и не законченными из-за начавшейся войны, и, наконец, вступительные лекции к "Наукоучению", прочитанные в Берлинском университете осенью 1813. Главенствующее для первого периода Н. понятие "Я" заменяется во второй период понятием "знания", затем - "абсолютного знания", сопрягающимся с "абсолютом", единственно возможным проявлением которого оно (знание) и является. Подобного рода поворот был во многом обусловлен результатами острой полемики, которая развернулась между Фихте и Шеллингом начиная с 1801, когда последний, окончательно избрав путь самостоятельного развития, стал упрекать творца Н. в субъективистской односторонности его взглядов. Фихте пытался

всячески защитить претензии Н. на право считаться универсально-всеобъемлющей и единственно-подлинной философией. Отсюда в его работах последних лет постоянно звучит мысль о том, что в Н. следует "исходить из абсолютного знания", что разительно отличается от первоначального акцента мыслителя на самосознающем и самодеятельном "Я" как исходном пункте Н. Пытаясь выяснить для себя суть этого абсолюта, Фихте приходит затем к отождествлению его с Богом. Таким образом, его Н., несмотря на сохранение прежнего для него названия, все больше приобретает черты теософии, свидетельством чему может служить весьма характерное высказывание в одной из его последних работ - "Наукоучение в его общих чертах", где Фихте напишет: "От наукоучения не может укрыться следующее. Только одно существует безусловно через самого себя - Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали, но он есть в самом себе жизнь и только жизнь... Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом совсем так, как он есть..." Даже будучи наполнено теософским содержанием, Н. сохраняло для Фихте свое высокое теоретическое значение, никогда не растворяясь в традиционной религиозности. Так, до последних дней жизни он испытывал священный трепет перед начальными стихами Евангелия от Иоанна - "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово", видя в них удивительное совпадение со своими поздними теософскими идеями о тождественности по содержанию божественного наличного бытия и знания, "в котором содержится мир и все сущее".

Т.Г. Румянцева

НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА - особая форма теоретического знания, репрезентирующая предмет исследования науки соответственно определенному этапу ее исторического развития, посредством которой интегрируются и систематизируются конкретные знания, полученные в различных областях научного поиска. Термин "картина мира" используется в различных смыслах. Он применяется для обозначения мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры определенной исторической эпохи. В этом же значении используются термины "образ мира", "модель мира", "видение мира", характеризующие целостность мировоззрения. Термин "картина мира" используется также для обозначения научных онтологий, т.е. тех представлений о мире, которые являются особым типом научного теоретического знания. В этом смысле понятие Н.К.М. используется для обозначения горизонта систематизации знаний, полученных в различных научных дисциплинах. Н.К.М. при этом выступает как целостный образ мира, включающий представления о природе и обществе. Во-вторых, термин Н.К.М. применяется для обозначения системы представлений о природе, складывающихся в результате синтеза естественнонаучных знаний (аналогичным образом этим понятием обозначается совокупность знаний, полученных в гуманитарных и общественных науках). В-третьих, посредством этого понятия формируется видение предмета конкретной науки, которое складывается на соответствующем этапе ее истории и меняется при переходе от одного этапа к другому. Соответственно указанным значениям, понятие Н.К.М. расщепляется на ряд взаимосвязанных понятий, каждое из которых обозначает особый тип Н.К.М. как особый уровень систематизации

научных знаний: "общенаучную", "естественнонаучную" и "социально-научную"; "специальную (частную, локальную) научную" картины мира. Основными компонентами Н.К.М. являются представления о фундаментальных объектах, о типологии объектов, об их взаимосвязи и взаимодействии, о пространстве и времени. В реальном процессе развития теоретического знания Н.К.М. выполняет ряд функций, среди которых главными являются эвристические (функционирование Н.К.М. как исследовательской программы научного поиска), систематизирующие и мировоззренческие. Эти функции имеют системную организацию и характерны как для специальных, так и для общенаучной картины мира. Н.К.М. представляет собой развивающееся образование. В исторической динамике Н.К.М. можно выделить три больших этапа: Н.К.М. до-дисциплинарной науки, Н.К.М. дисциплинарно-организованной науки и современную Н.К.М., соответствующую этапу усиления междисциплинарных взаимодействий. Первый этап функционирования Н.К.М. связан со становлением в культуре Нового времени механической картины мира как единой, выступающей и как общенаучная, и как естественнонаучная, и как специальная Н.К.М. Ее единство задавалось через систему принципов механики, которые транслировались в соседние отрасли знания и выступали в них в качестве объясняющих положений. Формирование специальных Н.К.М. (второй этап в динамике Н.К.М.) связан со становлением дисциплинарной организации науки. Возникновение естественнонаучного, технического, а затем гуманитарного знания способствовало оформлению предметных областей конкретных наук и приводило к их дифференциации. Каждая наука в этот период не стремилась к построению обобщенной картины мира, а вырабатывала внутри себя систему представлений о собственном предмете исследования (специальную Н.К.М.). Новый этап в развитии Н.К.М. (третий) связан с формированием постнеклассической науки, характеризующейся усилением процессов дисциплинарного синтеза знаний. Этот синтез осуществляется на основе принципов глобального эволюционизма. Особенностью современной Н.К.М. является не стремление к унификации всех областей знания и их редукции к онтологическим принципам какой-либо одной науки, а единство в многообразии дисциплинарных онтологий. Каждая из них предстает частью более сложного целого и каждая конкретизирует внутри себя принципы глобального эволюционизма. Развитие современной Н.К.М. выступает одним из аспектов поиска новых мировоззренческих смыслов и ответов на исторический вызов, стоящий перед современной цивилизацией. Общекультурный смысл Н.К.М. определяется ее включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска новых путей цивилизационного развития. Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в Н.К.М., коррелируют с поисками новых мировоззренческих идей, которые вырабатываются в различных сферах культуры (философии, религии, искусстве и т.д.). Современная Н.К.М. воплощает идеалы открытой рациональности, и ее мировоззренческие следствия сопряжены с философско-мировоззренческими идеями и ценностями, возникающими на почве различных и во многом альтернативных культурных традиций.

Л.Ф. Кузнецова

НЕВОЗМОЖНОСТЬ - понятие, фиксирующее модальность бытия и мышления, радикально альтернативную не только действительности, но и возможности (см. Возможность и Действительность). В классической философии под Н. понималась

совокупность тех онтологических состояний и логико-когнитивных конструкций, конституирование которых противоречило бы, соответственно, природным и социальным законам или законам логики. В современной философии понятие "Н." обретает фундаментальный статус в контексте парадигмальных презумпций постмодернизма (см. Постмодернизм), - прежде всего, постмодернистских концепций нонсенса (см. Нонсенс) и трансгрессии (см. Трансгрессия): "невозможное" - это понятие, которое постмодернизм, по оценке Бланшо, "сделал знаменитым" (прежде всего, в лице Батая, вторым названием "Ненависти поэзии" которого является "Невозможное"). Будучи фундированным презумпцией нелинейности, постмодернизм парадигмально констатирует идею "совозможности как правила мирового синтеза" (Делез). Фигура ветвления эволюционных траекторий системы обретает в постмодернизме фундаментальный статус ("сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р.Барта, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Деррида, "лабиринт" у Эко и Делеза и т.д. - см. Лабиринт, Ризома). Так, по словам Деррида, "все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено - практика. Форма хиазма, этого X, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... род вилки, развилки (это серия перекресток, carrefour от лат. quadrifurcum - двойная развилка, qrille - решетка, claie - плетенка, cle - ключ)". Важнейшим источником формирования постмодернистской версии бифуркационной модели процесса выступает осмысление Борхесом пространства событийности как "сада расходящихся тропок". - В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует бифуркационный механизм разворачивания событийности: "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам". - Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название "каскада бифуркаций): "в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я - нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом - вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего". Так, в рамках номадологического проекта Делеза и Гваттари (см. Номадология) рассматривается феномен "расхождения" серий сингулярностей. Подобно тому, как в синергетике точка бифуркации понимается в качестве такого значения переменной, при котором происходит ветвление эволюционных возможностей, - постмодернизм фиксирует "узловые пункты", "точки расхождения серий" (Делез, Гваттари), "двусмысленные знаки" (Делез), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делезу, "есть условия, необходимым образом включающие в себя "двусмысленные знаки" или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события - круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию". Важнейшим следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления - так же, как и в синергетике - выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности: "сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения" (см. Ризома). В контексте анализа этого ветвления номадологией дается новое

толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров - равновозможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: "там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым" (Делез). (Идея и сами термины "совозможных" и "несовозможных" событий были в свое время использованы Лейбницем.) В этом контексте постмодернизм радикально пересматривает феномен Н., которая задает дополнительную семантику фигуре "нонсенса" (см. Нонсенс): то, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из несовозможных миров) возможно и наделено смыслом, в другом выступает как "нонсенс", т.е. бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте возможность и Н. перестают быть онтологически взаимоисключающими и семантически альтернативными: "нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и вошли в со-присутствие" (Делез). Однако каждый из параллельных (не-совозможных) миров, с точки зрения Делеза, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, которое - в системе отсчета как того, так и другого мира - служит его генетическим истоком, т.е. по своей природе неоднозначно, ибо может породить (в режиме не-совозможности) исключающие друг друга следствия. - Это означает, что "не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее - нечто объективно общее, - что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы" (Делез). Аналогично, в контексте постмодернистской концепции трансгрессии (см. Трансгрессия) категория Н. истолковывается постмодернизмом в радикально нетрадиционном своем качестве, а именно - в качестве онтологической модальности бытия. - Трансгрессия есть выход за рамки наличного (действительного) не к иной (новой) возможности, но к тому, что в настоящей системе отсчета мыслится как Н. - Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию вовсе не является линейно "вытекающим" из него естественным, очевидным и единственным следствием, - напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: этот открываемый в акте трансгрессии горизонт определяется Бланшо как "возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей, как такая возможность, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет", т.е. как Н. в чистом виде. Трансгрессивный переход, по формулировке Бланшо, "требует... движения, которое не относится к строю возможности". Предел, преодолеваемый в акте трансгрессии, в рамках наличного опыта мыслится как непреодолимый, а потому не только то состояние, к которому может привести трансгрессия, но и само ее осуществление ("опыт-предел"), не может быть осмыслено иначе, нежели Н.: по словам Фуко, "внутренний опыт - целиком опыт невозможного, поскольку невозможное есть то, на что он направлен и что констатирует его". Таким образом, концепция трансгрессии задает бытию новую модальность ("невозможное" наряду с "возможным" и "действительным"), - как пишет Бланшо, "следует понять, что возможность - не единственное измерение нашего существования... да, словно бы невозможность... дожидалась нас позади". Именно в силу своей сопряженности с Н. (т.е. в силу отсутствия укорененности в наличные формы мышления и опыта) опыт трансгрессии и постулируется Сартром как "опыт абсурда". - Таким образом, "невозможное" как модальность бытия семантически конгруэнтна с "нонсенсом" Делеза, - именно переход к невозможному с точки зрения наличного состояния и составляет содержание трансгрессии: по оценке Батая, вербальная сфера наделяется "мощью смысла... лишь представляя невозможное". Бланшо

артикулирует Н. как "то, над чем мы не властны властвовать", т.е. не можем ни уклониться от него, ни "сделать это своим испытанием", - то, что человеку не дано ни предвидеть, ни - тем более - предотвратить, ибо оно прерывает линейный вектор развития его опыта, открывавшийся линейному же когнитивному усилию. Собственно, лишь в системе отсчета последнего (в рамках его узких рамок) новое (безусловно, возможное, коль скоро оно конституируется в качестве дествительного!) оценивается как не вытекающее логически (если пользоваться линейной логикой, а именно она и является инструментом опыта повседневности) из всего предшествующего эволюционного порядка и, стало быть, как Н. В этом плане используемый Бланшо термин "опыт-предел" с очевидностью фиксирует акт выхода за пределы повседневного (соответственно - линейного) мышления, лежащего в основе "всего того, что мы проживаем, продумываем и проговариваем". Не случайно Бланшо настаивает на определении "опыта-предела" посредством понятия "потери сознания" или изоморфных ему в данном случае "экстаза" (экстазиса как выхода за границы повседневности, т.е. нормы) и "незнания" (как отказа от апробированных стратегий трактовки мира). В этой ситуации как "экстаз", так и "незнание" оказываются модусом существования человека, когда существовать "невозможно". В этом отношении примечательно, что экстаз и незнание в рамках концепции трансгрессии оказываются семантически увязанными в единый функциональный комплекс: "незнание сообщает... экстаз" (Бланшо). Однако справедливо и обратное: по мысли Фуко, экстаз, в свою очередь, в режиме цепной реакции порождает незнание, ибо "то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль - до самого горизонта непреодолимого". Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее отсутствия возможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как "невозможное". Как пишет Фуко, трансгрессия реализует себя как "игра пределов", - "она выводит... в область недостоверности", где очевидные реалии, подобно диссипативным структурам (см. Синергетика), возникают, чтобы вновь - при сдвиге условий - породить хаос (см. Хаос), чреватый новыми, столь же, в терминологии Фуко, "недостоверными" реалиями: "эта игра не просто играет своими элементами; она выводит их в область... то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить". В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим "безнадежным и неведающим вожделением... вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное... вожделением, которое есть достижение недостижимого".

М.А. Можейко

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА - методологический подход "материальных исследований", сформулированный Адорно в одноименной книге (1966). В рамках этого изложения он, в отличие от предшествующих публикаций, впервые детально и полно изложил суть своей философской концепции. Книга, посвященная реконструкции идеи Н.Д., состоит из введения и трех частей, написанных афористическим, экспрессионистским языком. Внутренний ритм немецкого текста

сознательно поставлен в соответствие нетрадиционной, прихотливой ритмике атональной музыки, одним из теоретиков и практиков которой был Адорно. Вместе с тем в стилистике книги налицо следы творческого усвоения гегелевского дискурса, что в целом делает Н.Д. одним из сложнейших философских произведений 20 ст. - и в плане явного содержания, и в плане скрытого контекста, и в отношении возможности перевода на другие языки. Однако главная трудность для читателя состоит в том, что дихотомия явного содержания и неявного контекста обусловливает наличие в книге двух неравнозначных уровней репрезентации смысла. На первом уровне развертываются рассуждения, касающиеся сути и концептуальных схем различных видов диалектики. Принципиально важно, что диалектика понимается как учение о типах целостности и конституирующих ее взаимосвязей между элементами. Более того, наиболее существенными для Адорно являются именно вопросы о соотношении целого и частей, а также о взаимосвязи общего, особенного и единичного. Сквозной идеей всех рассуждений является положение о насильственном характере взаимоотношений между целостностью и ее элементами, так что целое, как считает Адорно, обладает первенством по отношению к своим частям и подавляет их. Следовательно, именно общее принуждает к определенному порядку сосуществования особенное и единичное, и эти два типа сущего, подвергающиеся "угнетению", обозначаются как "нетождественное", которое в своей "инаковости" насильственно приводится к тождеству, т.е. нивелируется. Второй, менее явный, но все же присутствующий уровень репрезентации смысла связан с пониманием того, какие именно целостности описывает диалектика. Адорно убежден в возможности и необходимости социологической редукции диалектики, т.е. в обязательности сведения ее категорий и законов исключительно к социальной реальности. Непроявленность второго уровня выражения смысла обнаруживается в характере ссылок на него: соответствующие ходы мысли считаются самоочевидными, оформляются как побочные замечания или даже намеки. Однако лишь при учете этого уровня приобретают смысл все рассуждения о типах и характере целостности и о насилии, которое принуждает ее элементы подчиняться принципу тождества, а следовательно - страдать. Более того, принудительность связывается именно с понятийным опосредованием, и само "понятие" как насильственно организованная целостность считается моделирующим по своему образу и подобию всю действительность, прежде всего социальную. Книга начинается с указания на то, что само ее название восстает против традиции. Действительно, уже у Платона целью диалектики было создание с помощью отрицания чего-то позитивного, и такая формула, как "отрицание отрицания", впоследствии выразила эту цель в явном виде. Адорно подчеркивает, что его задача - освобождение диалектики от позитивности и, следовательно, от "аффирмативного" характера, так что именно это намерение выражается в названии книги. Опираясь на строго логические средства, мышление в соответствии с правилами Н.Д. выступает против принципа единства и безраздельного господства понятия, принимаемого за некоторую высшую инстанцию, что в совокупности образует суть традиционного диалектического понимания целостности. Но это еще не все: такое мышление стремится заменить их идеей того, что не попадает под чары принципа единства и приоритетной роли абстрактных понятий. Поэтому Адорно видит свою задачу в разрушении силами самого субъекта обмана той конститутивной субъективности, которая, как считается, конституирует именно целостность. Во введении рассматривается понятие философского опыта. Изложение начинается с обсуждения возможности философии в ситуации упущенного момента ее осуществления, т.е. перехода в действительность и тем самым завершения в качестве особой формы духовной деятельности. Гегелевско-марксистская концепция завершения философии и,

соответственно, истории подвергается в книге парадоксальному переосмыслению. Адорно заявляет, что философия, кажущаяся устаревшей, все же продолжает жить - и именно потому, что был упущен момент ее осуществления. Возможно, признает он, сама интерпретация, предвещавшая переход философии в практику, является недостаточной. Вместе с тем в такой ситуации изменяется отношение к целостности и ее понимание. Понятийная скорлупа, в которую заключается целостность, теперь, перед лицом безмерно расширяющегося общества и прогресса естествознания, выглядит как пережиток простого товарного хозяйства, окруженный реальностью индустриального позднего капитализма. Вследствие этого перед философией должен быть поставлен вопрос, подобный кантовскому, - вопрос о возможности самой философии. И диалектика в ее гегелевской трактовке, будучи парадигматической моделью классического понимания целостности, не может быть исходным пунктом рассуждений в новых условиях. Само название "диалектика", считает Адорно, указывает на противоречие с принципом тождества и на неистинность тождества. Между тем мыслить - это всегда отождествлять. Понятийный порядок ставит себя между мышлением и тем, что оно должно постичь. Поскольку всякая целостность выстраивается в соответствии с законами логики, сердцевиной которых является закон исключенного третьего, то все гетерогенное, качественно своеобразное, "неподходящее" обозначается как нечто "противоречащее". Противоречие - это, согласно Адорно, нетождественное, взятое в аспекте тождества, т.е. тождественное, насильственно превращенное в тождественное. Поэтому подлинная диалектика для Адорно - это последовательное осознание нетождественности, и мышление обращается к такой диалектике в результате признания собственной недостаточности и вины перед тем, о чем оно мыслит. Однако нечто "инаковое" предстает как рассогласованное, диссонирующее, негативное лишь до тех пор, пока сознание в соответствии со своим устройством должно стремиться к единству и потому соизмерять со своим стремлением к целостности все, что ему не тождественно. Поэтому традиционная диалектика ведет к обеднению опыта, которое проявляется в однообразии мира, пронизанного насилием. Принудительный характер осуществляемого традиционной диалектикой отождествления нетождественного проявляется и в единстве противоположностей, к которому она стремится, считая местом осуществления этого единства абсолютный субъект. Более того, самотождественность субъекта, принцип "Я=Я" оказывается парадигматическим образцом насильственного отождествления нетождественного. В результате гомогенизация действительности, которая сама по себе считается гетерогенной, связывается Адорно с насилием, исходящим именно из субъекта, набрасывающего на действительность сеть абстрактных понятий. Но подлинный интерес философии связан, по мнению Адорно, как раз с тем, что Гегель в полном согласии с традицией объявлял для нее совершенно неинтересным, - с тем, что не вмещается в понятия, с особенным и единичным, с тем, от чего со времен Платона отделывались как от преходящего и несущественного. Действительно важным для понятия является то, что для него недосягаемо, что неподвластно присущему ему механизму абстрагирования. В традиционной диалектике особенное и единичное в их односторонности считаются ложными, но это - истина целостности, которая в современных условиях едва ли может быть принята. Ведь система - это на самом деле не система абсолютного духа, а система взаимообусловленных друг другом людей, и их разум учреждает тождество посредством обмена так же бессознательно, как это делает трансцендентальный субъект. Однако этот разум несоизмерим с самими субъектами, которых он приводит к общему знаменателю: субъект оказывается врагом субъекта. Такая всеобщность истинна, поскольку образует "эфир", который Гегель называл духом, но она ложна, поскольку соответствующий ей разум является продуктом

столкновения партикулярных интересов. Поэтому философская критика тождества выходит за пределы философии. Тем не менее и все понятия, считает Адорно, на самом деле выходят к тому, что не может быть в них вмещено. Более того, невыразимое в понятиях парадоксальным образом включено в их состав, образует их смысл. В результате при определении понятий традиционная теория познания нуждается в непонятийных, дейктических (т.е. указательных и основанных на примерах) моментах. Обращение к нетождественному - это, по выражению Адорно, "шарнир" его Н.Д. Усмотрение конститутивного для понятия характера того, что в нем не может быть выражено, разрушает принудительное отождествление всего и вся между собой, которое обусловлено именно использованием понятий без такой сдерживающей рефлексии. Поскольку философию интересует то, что не вмещается в понятия и ускользает от понятийного опосредования, - нетождественное, - то ему следует дать затронуть человека и даже раздражить его, т.е. заставить его страдать. В итоге условием всякой истины объявляется потребность дать высказаться страданию, так как страдание - это объективность, тяготеющая над субъектом, и то, что страдание переживает в качестве своего самого субъективного момента, своего "выражения", оказывается объективно опосредованным. Момент выражения в философии, утверждает Адорно, является непонятийно-миметическим, но объективируется только через посредство языка. Поэтому свобода философии заключается в ее способности позволить ее несвободе издать звук. Если же момент выражения берет на себя нечто большее, то он вырождается в мировоззрение. Следовательно, цель философии - открытое и незащищенное, т.е. антисистемное. Адорно считает, что в историко-философском отношении теоретические системы - особенно в 17 ст. - имели своей целью некую компенсацию. Буржуазное ratio, разрушив феодальный порядок и схоластическую онтологию, при виде получившихся в результате обломков испытало страх перед хаосом. Поэтому каждый шаг к эмансипации успешно компенсировался укреплением порядка. Буржуазное сознание, пребывая в тени неполноты своей эмансипации, боялось, что оно будет отменено сознанием, ушедшим вперед еще дальше, а потому теоретически расширяло свою автономию до границ такой системы, которая уподобляется присущим этому сознанию механизмам принуждения. Тем самым буржуазное ratio попыталось произвести из самого себя порядок, который оно отрицало вне себя, и такой рациональный порядок, противоречащий чувственной данности, стал концепцией системы: положенностью, выступающей в облике бытия-в-себе. При этом с самого начала философская система оказывается антиномичной. Она имеет свой исток в формальном мышлении, отделившемся от своего содержания, а потому уничтожает все качественные различия и приходит в противоречие в объективностью, над которой она совершает насилие своим необоснованным стремлением исчерпывающе постичь ее в понятиях. В результате всякая философия одержима паранойей уничтожения всего, что не есть она сама. Такое понимание системы заставляет более пристально рассмотреть насилие, выступающее конститутивным моментом принципа системности. По мнению Адорно, корни присущего духу насилия следует искать в предыстории, в жизни животных и в поведении предшественников человека. Хищник, испытывая голод, должен напасть на свою жертву, но очень часто это бывает опасно. Поэтому, чтобы отважиться на нападение, хищник, согласно логике Адорно, должен испытать ярость в качестве некоторого дополнительного импульса. С возникновением человека такое поведение было рационализировано посредством проекции. Animal rationale, испытывающее аппетит по отношению к своему противнику, должно найти повод для нападения. Именно эта антропологическая схема затем в сублимированном виде входит в теорию познания: всякое "не-Я", всякий Другой оказываются второстепенными и не имеющими никакой ценности, поскольку иначе единство

самосохраняющихся мыслей не сможет их поглотить. Поэтому система - это, как считает Адорно, ставший духом живот, что уничтожает нимб возвышенности и благородства, окружающий любой идеализм. Требование связанности элементов, но без системы, является, согласно Адорно, требованием "моделей мысли", которые, однако, имеют не просто монадологический характер. Модель нацелена на специфическое и на нечто большее, чем специфическое, но не выражает его в общем понятии. Мыслить философски - значит "мыслить в моделях", а Н.Д. понимается как ансамбль модельных анализов. Но "демонтаж системы" - это не формальный теоретико-познавательный акт. Задача состоит не просто в том, чтобы философствовать о конкретном, а в том, чтобы исходить из конкретного. В философии подтверждается то, что уже было замечено относительно традиционной музыки: из нее можно узнать только то, как некий музыкальный пассаж начинается и заканчивается, но не то, что он представляет сам по себе и какова его внутренняя динамика. Аналогично философия должна была бы не выражаться в категориях, а в некотором смысле заниматься композиторской деятельностью. Она обязана в своем продвижении вперед непрестанно обновлять себя путем перекомпоновки. Первая часть книги называется "Отношение к онтологии" и посвящена, в основном, критическому рассмотрению философской концепции Хайдеггера, которая и скрывается под маской термина "онтология". Адорно подчеркивает, что онтология в Германии продолжает пользоваться влиянием вопреки тому ужасу, который вызывается воспоминаниями о политическом прошлом. По мнению Адорно, такая онтология представляет собой готовность санкционировать гетерономный порядок, не нуждающийся в оправдании перед сознанием. Внешние по отношению к онтологии истолкования, указывающие на такое понимание, объявляются ей самой ложными и ведущими к соскальзыванию к онтическому. Но невозможность постичь, о чем же на самом деле говорится в онтологии, делает ее неприступной. С другой стороны, влиятельность онтологии нельзя понять без учета настоятельной потребности в ее наличии. Эта потребность является свидетельством стремления отказаться от кантовского вердикта знанию абсолюта (а точнее, утверждения о невозможности такого знания). Речь идет, по сути дела, о стремлении познать целостность без учета границ, поставленных такому познанию. Налицо уверенность в том, что схемы разума могут предписывать структуру всей полноте сущего, что является рецидивом тех старых философий абсолюта, первой из которых стал послекантовский идеализм. Очевидно также стремление перечеркнуть опосредование вместо того, чтобы подвергнуть его рефлексии. Объективные предпосылки онтологии связаны с тем, что трансцендентальный субъект превратился в идеологию, скрывающую объективную функциональную взаимосвязь внутри общества и успокаивающую страдания эмпирических субъектов. Более того, "не-Я" подчиняется "Я", что в хайдеггеровской онтологии выражается в онтологическом приоритете бытия перед всем онтическим, просто реальным. С этим связана также критика субъекта и, соответственно, субъективизма как принципа, лежащего в основе покорения природы, которое на самом деле ведет к многочисленным несчастьям. Из особенностей социальной целостности, стоящей, по мнению Адорно, позади хайдеггеровской концепции, выводятся практически все ее особенности. При этом анализу подвергаются основные концептуальные схемы онтологии в соответствии с их собственной логикой и в свете тенденций историко-философского процесса. Итогом этого анализа становится обвинение "экзистенциального мышления" с его онтологизацией истории, т.е. стремлением к выявлению неизменности изменчивого, в уступке платоновскому предрассудку, согласно которому именно непреходящее есть благо. Адорно дает этой уступке и этому предрассудку весьма своеобразное толкование: их смысл, по его мнению, заключается в утверждении права более сильных на перманентную войну по той

простой причине, что все слабое преходяще. Вторая часть книги называется "Негативная диалектика: Понятие и категории" и посвящена конкретизации тех принципов мышления о нетождественном, которые были сформулированы во введении. Адорно указывает, что критика онтологии не ведет ни к какой иной онтологии. Результатом является интерес не к абсолютному тождеству, бытию, понятию, а к нетождественному, сущему, фактичности. Такая переориентация обусловливает, в свою очередь, разрушение концепции трансцендентального субъекта, учения о субъективном конституировании, идеи неизменности, т.е. равенства самому себе. Критике подвергается также западная метафизика, которая обозначается Адорно как "метафизика панорамы узника". Эта метафизика на веки вечные бросила субъект в заточение, заключив его в его "самости", и это было наказанием за его обожествление. Словно сквозь бойницы тюремного замка субъект смотрит на черное небо, на котором восходит звезда идеи или бытия. Именно стены, окружающие субъекта, отбрасывают тень вещности на все, что он вызывает своими заклинаниями. Он не может выглянуть наружу, и все, что считается находящимся за стенами, является только в категориях, созданных внутри, и состоит из имеющихся внутри материалов. Тем самым обнаруживается истинность и одновременно неистинность кантовской философии. Она истинна, поскольку разрушает иллюзию возможности непосредственного знания об абсолюте, но она неистинна, поскольку описывает абсолют с помощью модели, соответствующей непосредственному, т.е., прежде всего, изолированному сознанию. Доказательство этой неистинности делает истинной послекантовскую философию, которая затем сама проявляет свою неистинность в том, что отождествляет субъективно опосредованную истину с субъектом самим по себе - так, словно его чистое понятие представляет собой бытие. Согласно Адорно, подлинная, т.е. Н.Д. вызывается к жизни нежеланием мышления удовлетворяться своими собственными закономерностями и одновременно его способностью мыслить против самого себя, не отказываясь, однако, от самого себя. Диалектический разум подчиняется импульсу, влекущему к выходу за пределы присущей природе причинно-следственной зависимости, а также за пределы вызываемых этой зависимостью заблуждений, которые продолжают существовать в уверенности, будто законы логики имеют принудительный характер. Однако при этом Н.Д. не стремится отменить господство указанных законов, продвигаясь к своей цели без жертв и мести. Диалектика, осуществляющая рефлексию над собственным движением, является, в отличие от гегелевской, по-настоящему негативной. У Гегеля тождественность совпадала с позитивностью, а включение всего нетождественного и объективного в расширенный субъект, возвышенный до уровня абсолютного духа, должно было вызвать примирение противоположностей. Но именно принцип тождества увековечивал антагонизм посредством подавления всего противоречащего такому духу. Вещь, лишенная тождественности, которую ей навязывает мышление, противоречива и не допускает однозначного толкования. Именно она, а не присущее мышлению организационное принуждение, побуждает к созданию Н.Д. Такая диалектика - это способ действий, обусловленный стремлением мыслить с помощью противоречий ради тех противоречий, которые были обнаружены у вещи на опыте. Логика Н.Д. - логика распада, причем распадается приспособленная для определенных целей и опредмеченная форма понятия, которую познающий субъект сперва якобы непосредственно имеет перед собой. Тождество этой формы с субъектом оказывается неистинным: ведь совокупность тождественных определений соответствовала бы идеалу традиционной философии - априорной структуре - и ее архаической поздней форме, каковой оказывается онтология в указанном выше смысле. На основе этих соображений Адорно и выстраивает категориальный аппарат Н.Д. При этом не

вводятся никакие принципиально новые категории и термины. Некоторые структурные единицы гегелевской диалектики воспроизводятся в неизменном виде, а некоторые претерпевают качественное изменение. Одновременно впервые более явным становится второй уровень рассуждений, на котором категории и законы диалектики соотносятся с социальной реальностью. В этом контексте переосмысляется центральная для традиционной философии концепция трансцендентального субъекта. Адорно считает, что сущность трансцендентального субъекта, функциональность, чистая деятельность, осуществляющаяся в отдельных субъектах и одновременно выходящая за их пределы, на самом деле представляет собой проекцию на чистый субъект общественного труда. Всеобщность трансцендентального субъекта является функциональной общественной взаимосвязью, той целостностью, которая складывается из отдельных спонтанных действий и качеств. Но эта целостность, считая последние полностью зависимыми от себя, исключает их нетождественность с помощью нивелирующего принципа обмена. В то же время трансцендентальная всеобщность не является ни простым нарциссистским самовозвышением "Я", ни проявлением высокомерия, рожденного его автономией. Эта всеобщность обладает реальностью в господстве, основанном на принципе эквивалентности. Процесс абстрагирования, способность к которому приписывается субъекту, основан на законах обмена, а всеобщность и необходимость соответствуют принципу самосохранения человеческого рода. Поэтому субъект является чем-то опосредованным и не представляет собой чего-то качественно иного по отношению к объекту, а потому не может поглотить последний. Так возникает чрезвычайно важный для Н.Д. принцип первенства объекта, требующий признания объекта во всей его нетождественности и "инаковости". Третья часть книги называется "Модели", и в ней Н.Д. применяется к конкретному материалу. Адорно настаивает на том, что модели не являются ни простыми примерами, ни общими рассуждениями. Первая модель посвящена анализу понятия свободы на материале метафизики практического разума. Вторая модель представляет собой экскурс в философию Гегеля. В ходе этого экскурса осуществляется важное для философии истории сопоставление сфер мирового духа и истории природы. Наконец, третья модель, завершающая всю книгу (если в контексте Н.Д. вообще можно говорить о "завершении"), посвящена размышлениям о метафизике. Прежде всего констатируется невозможность и дальше утверждать, что неизменное является истиной, а изменчивое - лишь видимостью. Более того, "после Аушвица" возникло ощущение, что утверждение позитивности существующего представляет собой жалкое пустословие. Известные события превратили в злую насмешку стремление придать имманентному сущему такой смысл, который считался бы исходящим от "аффирмативно" положенной трансценденции. В этой ситуации способность к метафизическому конструированию оказывается парализованной, так как произошедшее разрушило тот базис, который соединял спекулятивное метафизическое мышление с опытом. Аушвиц утвердил философему чистого тождества как смерть, и в концлагерях предавалось смерти все нетождественное, индивидуальное и "инаковое", которое отныне и становится главным предметом философии. Задача выражения нетождественного в его "инаковости" сближает философию с искусством, а сама Н.Д., освободившись от господства принципа тождества, перестает быть целостностью и становится образом надежды. Поэтому и метафизика, считает Адорно, возможна отнюдь не как дедуктивная связь суждений. Самые ничтожные свойства мира имеют отношение к абсолюту, и внимательный взгляд разбивает скорлупу единичного, которое выглядит беспомощным перед общим понятием, стремящимся полностью подчинить его себе. Этот взгляд разрушает тождественность единичного и разоблачает обман, превращающий единичное в форму проявления общего. И

поскольку "после Аушвица" метафизика низвергается со своего традиционного пьедестала, такое мышление оказывается солидарным с ней в момент ее падения.

А.И. Пигалев

НЕЙРАТ (Neurath) Отто (1882-1945) - австрийский социолог, философ и экономист. Независимый левый социалист - в 1919 руководил отделом планирования социал-демократического правительства Баварии и Баварской Советской республики. После кратковременного тюремного заключения в 1920 возвращается в Вену. Один из организаторов и лидеров Венского кружка. В 1934-1940 жил в Голландии, с 1941 - в Великобритании. Основные работы: "Социология в физикализме" (1931), "Протокольные предложения" (1932), "Влияние Венского кружка на будущее эмпирической логики" (1935), "Современный человек в производстве" (1939), "Основания социальных наук" (1962) и др. Главные работы Н. были посвящены проблемам политэкономии и социологии. Социал-реформизм Н. предполагал трансформацию науки в феномен, пригодный для усвоения широкими массами, а пролетариат им трактовался как потенциальный носитель "науки без метафизики". В этом контексте Н. вместе с Карнапом выступил одним из авторов и главным редактором "Международной энциклопедии унифицированной науки" (1938-1940). По мнению Н., крайне важно обретение единого арсенала понятий, "универсального сленга", научной символики, очищенной "от шлаков исторического языка". В процессе разработки вопросов философии науки, полемизируя с Карнапом, Н. утверждал, что критерием истинности т.наз. "протокольных предложений" научного знания, принимаемых учеными по соглашению, является в конечном счете их непротиворечивость другим утверждениям данной науки. По Н., предложения такого рода допустимо сопоставлять только с другими предложениями, но не с "невыразимой реальностью". В этом контексте процедура верификации выступает не как отношение между предложением и опытом, а как отношение между предложениями: предложения верифицируются посредством "протокольных предложений". Последние же, по Н., можно определить чисто формальным образом как имеющие следующую структуру: "В 15.17 состоялось сообщение Отто; в 15.16 имела место отчетливая мысль Отто; в 3.15 после полудня Отто имел восприятие стола в комнате". По мысли Н., протокольные предложения также подвержены исправлению: "... когда нам предлагают новое предложение, мы сопоставляем его с интересующей нас системой; мы обследуем эту систему в целях установления ее согласованности с новым предложением. Если новое предложение противоречит системе, мы отбрасываем его как неподходящее ("ложное") ... или же принимаем его, а затем изменяем систему с тем, чтобы добавление нового предложения не сделало ее противоречивой". "Протокольные предложения" Н. увязывает с актами восприятия, истолковываемые им в бихевиористском духе. По мысли Н., все утверждения о восприятиях возможно выразить на языке физики (Н. даже предлагал коллегам по Венскому кружку заменить термин "позитивизм" понятием "физикализм"). Что же нельзя изложить на языке физики суть, по Н., тавтология. По мысли Н., не существует "наук о духе", противопоставленных "наукам о природе" - все науки в равной мере являются науками о природе, и тем самым образуют единство. Предположение же о том, что существуют неопровержимые "атомарные" или "базисные" предложения, сводимо, согласно Н., к непрекращающемуся метафизическому поиску "последних оснований". Практическая же (во время личного посещения СССР) попытка Н. предложить

"физикализм" в качестве официальной философии рабочего класса сталинскому коммунистическому руководству не увенчалась успехом.

А.А. Грицанов

НЕЛИНЕЙНЫХ ДИНАМИК ТЕОРИЯ - конституируемая в современной культуре теория, описывающая процессы, которые могут быть отнесены к нелинейным, т.е. таким, в процедурности которых реализует себя феномен версификации (ветвления) перспективных траекторий эволюции. Идея линейности являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо освоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме. В естественнонаучном познании это находит свое выражение в идее эволюции, в гуманитарном - в идее прогресса. По оценке Р.Нисбета, "на протяжении почти трех тысячелетий ни одна идея не была более важной или хотя бы столь же важной, как идея прогресса в западной цивилизации". Сегодня, вместе с 20 в., покидает сцену и идея линейного прогресса, столь долго сопровождавшая человечество на его пути. Культурная ситуация рубежа 20-21 вв. - как в социально-историческом, так и в научно-познавательном своих измерениях - характеризуется существенной нелинейностью своей динамики. Тоффлер оценивает "современную стадию ускорения социальных изменений" как носящую нелинейный характер. Современное общество осуществляет радикальный цивилизационный поворот, предполагающий ориентацию на идеал глобальной цивилизации как единого планетарного комплекса, оформляющегося на основе этнокультурного разнообразия и организационного полицентризма. Такой идеал с очевидностью предполагает отказ от презумпции линейного прогресса, основанного на идее унификации путей и форм развития. В фокусе внимания сегодня - как применительно к естественнонаучной, так и применительно к гуманитарной сферам - находится идея нелинейности. В современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика (см. Синергетика, Пригожин), непосредственно осмысливающая себя в качестве концепции нелинейных динамик. Как было отмечено на Международной Конференции Общества Сложных Систем (октябрь 1997), наука сегодня снимает "линейные очки": синергетика видит целью "защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий, от квантовой механики до изучения истории человечества". В гуманитарной сфере также могут быть обнаружены аналогичные тенденции. Теоретические построения, предлагаемые сегодня философией постмодернизма (см. Постмодернизм), открыты для рассмотрения в качестве концептуальных моделей нелинейных динамик: нелинейное письмо, нелинейная темпоральность, нелинейная модель динамики бессознательного, "генеалогия" взамен линейной "истории" и т.д. Ведущие представители постмодернизма эксплицитно оценивают презумпции современной философии в качестве порывающих с классическим стилем мышления (см. Делез, Лиотар, Деррида, Джеймисон, Барт, Кристева, Бодрийяр, Фуко, Гваттари). В современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства описания систем

динамических, а потом - развивающихся). Подобно тому, как, моделируя - в прогностическом режиме - динамику развивающихся систем, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющимся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (например, монада), - точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т.п. - см. Номадология, Ризома, Эротика текста). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд (см. Означивание, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое), номадологический ряд (см. Номадология), шизоаналитический ряд (см. Шизоанализ, Машины желания) и т.п. (Наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", ибо применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса пост-соссюрианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной.) Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, Фуко отмечает, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры: по его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики". Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент, по оценке Фуко, новому опыту "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия". Постулируемый постмодернизмом "новый опыт" (см. Трансгрессия), собственно, и может быть интерпретирован как опыт нелинейного видения мира. Таким образом, как методологические и парадигмальные основания, так и конкретные теоретические постулаты концепции Н.Д. хронологически параллельно вырабатываются современной культурой в рамках естественнонаучной (дисциплинарное развитие синергетики) и гуманитарной (постмодернистское направление развития философии) ее традиций, что открывает возможности терминологического и содержательного взаимодополнения синергетической и постмодернистской версий концепции нелинейных процессов и конституирование интегральной Н.Д.Т. на основе интегрирующего взаимодействия последних. В этом отношении становление Н.Д.Т. в современной культуре являет собой единый (в предметном, методологическом и парадигмальном отношениях) процесс, реализующийся посредством параллельного разворачивания двух своих направлений: естественнонаучного, представленного синергетической исследовательской программой, и гуманитарного, представленного философией постмодернизма. Концептуальная модель нелинейных динамик создается сегодня во встречном усилии естественнонаучного и гуманитарного познания, и исследовательские матрицы нелинейного описания объекта хронологически параллельно вырабатываются в рамках естественнонаучной и гуманитарной традиций. На основе экспликации содержания взаимодействия естественнонаучной и гуманитарной концептуальных моделей нелинейных динамик могут быть сформулированы интегральные основоположения оформляющейся в современной культуре Н.Д.Т. в ее синтетическом виде: 1) нелинейность динамических процессов, предполагающая версификацию эволюционных перспектив системы, обусловливается ее неравновесностью, пресекающей действие закона больших чисел и открывающей

возможности радикальных трансформаций содержания и векторной направленность эволюции системы посредством формирования веера альтернативных путей ее развития (см. Хаос, Хаосмос, Постмодернистская чувствительность, Руины); 2) неравновесная система может быть охарактеризована не посредством понятия "структура" (ибо децентрируется и теряет определенность ге-штальтной организации), но посредством синергетического понятия "диссипативной структуры" как принципиально нефинальной версии конфигурирования неравновесной среды или постмодернистского понятия "структурация", фиксирующего нон-финальность структурной организации системы, ее открытость радикальным трансформациям (см. Игра структуры, Синергетика); 3) случайность есть конструктивный фактор развития системы, объективирующий эволюционные возможности, открывающиеся в точке версификации ее динамики (см. Неодетерминизм); 4) процессуальность нелинейных динамик предполагает своего рода имманентизацию внешнего (материала внешней по отношению к самоорганизующейся системы среды) в качестве фундаментального механизма самоорганизации (см. Складка, Складывание); 5) Н.Д.Т. носит принципиально вероятностный характер, т.е. процессуальность самоорганизации неравновесной системы реализуется (в пределах определенного семантического поля возможного) посредством последовательной смены форм организации, каждая из которых не является следствием разворачивания предшествующих форм организации системы (см. Неодетерминизм). Интегральная Н.Д.Т, конституирующаяся на основе взаимодополняющего взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских программ, обладает выраженным когнитивным потенциалом, проявляющимся наиболее отчетливо не столько в прогностической, сколько в интерпретационной сфере: так, рассмотрение в свете Н.Д.Т. историко-культурной динамики (например, феномен взаимодействия культурных традиций) позволяет эксплицировать механизм осуществления диалога культур, заключающийся в де-центрации культурной среды (разрушении культурной оппозиции "ортодоксия - периферия") и достижении культурной средой неравновесного состояния (что связано с дестабилизацией аксиологических шкал и утратой семантических приоритетов), которое характеризуется актуализацией креативных возможностей культуры и версификацией ее эволюционных перспектив (см. Ацентризм, Ортодоксия). Процесс становления Н.Д.Т. оказывает существенное воздействие на современную культуру в целом. Так, формирование Н.Д.Т. существенно трансформирует современную культурную ситуацию, вызывая содержательные изменения и аксиологические перекомпоновки культурных матриц современного знания. Парадигмальные сдвиги в естествознании, вызванные формированием в его контексте синергетической исследовательской программы, и парадигмальные сдвиги в гуманитаристике, связанные с оформлением постмодернистской программы в философии, по своей семантике являются конгруэнтными, равно демонстрируя: а) конституирование нового понимания детерминизма, основанного на отказе от логоцентризма и фундированного презумпцией случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив неравновесных сред (см. Логоцентризм, Неодетерминизм); б) радикальный отказ от идеала жесткой номотетики и ориентация на идиографические формы описания исследуемой реальности вплоть до признания нарративного характера знания - как в естественнонаучном, так и в гуманитарном познании (см. Идиографизм, Нарратив); в) введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательских программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой реальности и понимание времени в качестве конституирующегося в ходе самоорганизационных процессов (см. Переоткрытие времени); г) распад субъект-объектной оппозиции как семантической оси стиля мышления

классического и неклассического типа и формирование (и в естествознании, и в гуманитаристике) постклассического стиля мышления, основанного на отказе от презумпции бинаризма (см. Бинаризм). Кроме того, процесс формирования Н.Д.Т. посредством встречного взаимодействия синергетической и постмодернистской исследовательских традиций не только дает мощный импульс разворачиванию интеграционных тенденций, но и задает концептуальные основания для междисциплинарного диалога естественных и гуманитарных наук. (См. также Синергетика, Неодетерминизм.)

М.А. Можейко

НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ - этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины 18 до первой трети 19 в., представленный именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. В отечественной историко-философской традиции за этим периодом закрепилось в качестве устойчивой квалификационной метки название, данное еще Энгельсом, - "немецкая классическая философия", в котором было имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее места, роли и значения в качестве непосредственного теоретического источника марксизма в области философии. Более того, в данном обозначении изначально наличествовала избыточно заниженная оценка данного историко-философского этапа, которому во многом отказывалось в самодостаточности и автономности в качестве полноправного, "золотоносного" интеллектуального пласта, имеющего вневременную значимость и ценность (наряду, скажем, с античной и возрожденческой философией, задавшими непревзойденную духовно-интеллектуальную планку для всех времен и народов). Н.Т.-К.Ф. - это грандиозная эпоха в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывающая почти столетие интенсивнейших, чрезвычайно напряженных и очень ярких по своим результатам и важных по своему последующему воздействию интеллектуальных поисков. Это как бы своего рода философский канон или каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноевропейской метафизики от Платона до 18 ст., - эпоха, навсегда внесенная в классический ареал мировой философской мысли. Т.обр., Н.Т.-К.Ф. - это своего рода итог всей двухтысячелетней предшествующей философской традиции, высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского философского рационализма и т.наз. философской классики (с присущими ей претензиями на систематическую целостность и завершенность, убежденностью в естественной упорядоченности мироустройства, наличием в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению.) И в то же время Н.Т.-К.Ф. - это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная западная философия последней трети 19 и 20 вв., ибо именно ее парадигмальные установки во многом определили облик большинства основных направлений, школ и течений неклассического и постклассического стиля философствования. При всем разнообразии идей и концепций немецкая философия этого периода представляет собой: а) преемственный ряд систем, органически связанных между собой, ибо каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирался на идеи своего предшественника; б) относительно целостное, единое духовное образование, так как все вышеперечисленные мыслители так или иначе придерживались на протяжении данного этапа развития ряда существенных принципов. К их числу можно отнести следующие: 1) Сходное понимание роли

самой философии в обществе. ("Философия есть... современная ей эпоха, постигнутая в мышлении", - писал Гегель.) Все немецкие мыслители вверяли ей высочайшую духовную миссию - быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности. Некоторые новейшие философы, особенно Рорти, оспаривают сегодня эту претензию Н.Т.-К.Ф., считая, что Гегель и Кант "вообще воспринимали философию слишком серьезно" и что на деле она являет собой "только один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры". Однако эту точку зрения разделяют сегодня далеко не все представители новейших течений. Так, Фуко, восхищаясь Кантом, писал, что "тот поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к "сейчас" - не созерцать вечное, не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления, пронизывающие эпоху как нечто межвечное, несвоевременное, актуальное. (Почти как у Ницше, говорившего о философе как враче цивилизации.) Немецким мыслителям второй половины 18 - первой трети 19 вв. во многом удалось "диагностировать" актуальные становления своей эпохи и пронести через все разделы своей философии идею о высочайшей, культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане Н.Т.-К.Ф. остается и по сей день пока недосягаемым идеалом, задавшим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах. 2) Формирование качественно нового облика самой философии в виде более дифференцированной, тщательно отработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, звенья которой взаимосвязаны в единую интеллектуальную цепь философских концептов, характеризующихся к тому же высокой степенью обобщенности и абстрагированности. В этом плане Н.Т.-К.Ф. крайне сложна для освоения. Как писал, хорошо понимая это, Гегель: "О нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях". Произведения Канта, Фихте, Шеллинга и того же Гегеля не были рассчитаны на широкого читателя, это специальные философские работы, изобилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятно сложными концептами, некоторые из которых обозначаются совершенно необычными, из ряда вон выходящими и шокирующими словами: архаизмы, неологизмы, головокружительные этимологические изыскания, демонстрирующие, по словам Делеза и Гваттари, "характерно философский род атлетизма". 3) Ориентация на создание (впервые в истории философской мысли) целостной диалектической концепции развития. 4) Наличие ряда общих подходов к трактовке социально-исторической проблематики - обоснование исторической закономерности, принципов свободы и гуманизма. Н.Т.-К.Ф. обогатила мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта сосредоточение всех интеллектуальных интересов главным образом на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, что такое предмет, Кант в качестве первоначальной интуиции, развертываемой затем в его концептах, ставит вопрос о том, как происходит и как вообще возможно познание о предмете, каковы виды и специфические закономерности этого познания. Т.обр., отправляясь в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетенции, представители Н.Т.-К.Ф. всему и вся попытались дать именно познавательную оценку. Слово "трансцендентальнуя" и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем исследование этого познания a priori - до опыта, т.е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход. Исследуя диапазон познавательных сил разума, деятели Н.Т.-К.Ф. превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий пред своим судом. Поэтому Н.Т.-К.Ф. - это еще и критическая философия. Благодаря осуществленному

ею "коперниканскому" повороту в сторону трансцендентализма и признанию того, что все в мире обусловлено в конечном счете нашей априорной познавательной способностью, ее представители возвели философию в ранг неэмпирической дисциплины, по сути определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса и делающей их легитимными, будь то наука, мораль или искусство. Отсюда и ее особый статус "базисной дисциплины", дисциплины оснований, который подвергается решительной критике в границах новейшей философии под лозунгом "смерти эпистемологии".

Т.Г. Румянцева

НЕОБАРОККО ("новое барокко" - предположительно от португал. perola barroca - жемчужина причудливой формы или от лат. barroco - мнемоническое обозначение одного из видов силлогизма в схоластической логике) - термин, употребляемый в рамках постмодернизма для обозначения состояния западного общества конца 20 в., при котором вопреки расширению массовизации и унификации на макроуровне доминируют дезинтеграционные процессы при одновременном усилении интеграционных тенденций на уровне микрогрупп. Одним из первых понятие "Н." использовал испанский философ Х.Р.де Вентос. По мнению представителей постмодернизма, основные черты мироощущения, стиля жизни и состояния культуры барокко вновь обозначились в обществе конца 20 в., что дает основание назвать этот феномен "Н.". Для периода барокко (конец 16-середина 18 в.) характерно доминирование фрагментарного и антиномичного восприятия над целостным, ощущение неустойчивости и беспокойства, ориентация на динамизм, напряжение между чувственным и интеллектуальным, сочетание утонченности и грубости, аскетизма и гедонизма, науки и мистики. В литературе и искусстве наблюдается взаимодействие и взаимопроникновение жанров, а также размывание их прежних границ и принципов, сочетание отвлеченной символики с подчеркнутым натурализмом. Как особое мироощущение барокко характеризуется глубинным чувством призрачности, неподлинности, театральности жизни, которое скрывается за внешней карнавальностью, пышностью, демонстративным благополучием и легкостью. В обществе барочного типа любое событие воспринимается как простая условность, чистый символ, лишенный содержания и исторического измерения. Общество Н. не приемлет научный и идеологический тоталитаризм. В то же время само оно характеризуется отсутствием научного обоснования, комплекса идей и ценностей, обеспечивающих его функционирование как целостности. Своеобразным девизом общества Н. становится принцип: "Главное - не быть, а казаться". Как альтернатива дуальности и фрагментаризации жизни в обществе Н. развивается этико-эстетическое сознание малых групп, формируются, по выражению Делеза и Гваттари, "племенные культуры" и "племенная психология", на основе которых складывается "групповая солидарность". Наряду с понятием "Н." представители постмодернизма используют и другие названия: "общество спектакля" (Г.Дебор), "театрократия" (Ж.Баландье), "империя эфемерного" и "эра вакуума" (Ж.Липовецкий), "система симулякров" (Бодрийяр) и др.

Л.Л. Мельникова

НЕОБХОДИМОСТЬ И СЛУЧАЙНОСТЬ - категориальная оппозиция традиционной философии, в содержании которой процедуры протекания нелинейных вероятностных процессов фиксировались с позиций довероятностной парадигмы детерминизма. Радикальной критике и переосмыслению линейная оппозиционность Н. и С. была подвергнута неклассической философией в рамках неокантианства (Баденская школа о Н. как феномене, лишенном онтологического статуса), неопозитивизма (признание в аналитической философии за Н. исключительно логического смысла), историцизма (постдильтеевская традиция философии истории, постулировавшая неповторимую уникальность исторического события как фундаментальное качество социальности, снимающее саму возможность постановки вопроса о законах истории как необходимых детерминационных связях), а также социологией (от "политической арифметики" 17 в. до методологически эксплицитного конструирования парадигмы вероятностного прогноза), общей теорией систем и естествознанием (от классической статистической физики молекулярно-кинетического уровня до физики элементарных частиц; от концепции самоорганизующейся и саморегулирующейся биологической системы до синергетики и др.). Зафиксированная в 20 в. принципиальная статистичность фундаментальных закономерностей природы и истории позволяет конституировать сферу применимости динамических законов как частный и экстремальный случай протекания вероятностных процессов. Вместе с тем, по оценке Пригожина и И.Стенгерс, "далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем". (См. также Неодетерминизм, Синергетика.)

М.А. Можейко

НЕОДЕТЕРМИНИЗМ - новая версия интерпретации феномена детерминизма (см. Детерминизм) в современной культуре, фундированная презумпциями нелинейности, отсутствия феномена внешней причины и отказа от принудительной каузальности. Если идея традиционного (линейного) детерминизма (линейной эволюции, линейного прогресса) являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, то современная культура характеризуется радикальным поворотом к Н. - как в рамках естественнонаучной, так и в рамках гуманитарной своей традиций. Для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до теории катастроф Р.Тома); применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду. В первую очередь, это относится к философии и социальной истории: фиксация внимания на феномене "неслучайности" (неэлиминируемости) случая впервые была осуществлена именно в этих областях, - собственно, отсчет здесь можно вести, начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (гегельянство - марксизм), в истории философии может быть выделена и традиция, числившая феномен случайности по своему департаменту (от концептуальной экспликации данных идей у У.Петти и А.Кетле до их парадигмального

конституирования и аксиологического доминирования в постмодернизме). По ретроспективной оценке Лиотаром классической традиции, в рамках последней универсально предполагалось, что в качестве предмета естествознания "природа является безразличным, бесхитростным соперником", тогда как "в гуманитарных науках референт, человек, также является участником игры, обладающим речью, развивающим какую-либо стратегию, возможно неоднозначную, в противовес стратегии ученого: здесь тип случайности, с которой сталкивается исследователь, является не предметным или индифферентным, но поведенческим, или стратегическим, то есть противоборствующим". Аналогично, синергетическое описание парадигмальных особенностей классического естествознания выявляет их фундированность идеей жесткого линейного детерминизма: "подобно богам Аристотеля, объекты классической динамики замкнуты в себе. Они ничего не узнают извне. Каждая точка системы в любой момент времени знает все, что ей необходимо знать, а именно распределение масс в пространстве и их скорости. Каждое состояние содержит всю истину о всех других состояниях...; каждое может быть использовано для предсказания других состояний, каково бы ни было их относительное расположение на оси времени. В этом смысле описание, предоставляемое наукой, тавтологично, так как и прошлое, и будущее содержатся в настоящем" (И.Пригожин, И.Стенгерс - см. Пригожин). Такой подход предполагает наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в качестве поступательного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою очередь, дает основание для последующего. Артикуляция классической наукой своего предмета в подобном качестве позволяет сравнить его поведение "с поведением автомата: будучи запрограммирован, автомат неукоснительно следует предписаниям, заложенным в программе" (Г.Николис, И.Пригожин). Как отмечает Уайтхед, "указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма. Так, например, из предположения Г.Галилея о том, что книга природы написана языком математики, естественно вытекало, что ведущий математик владеет "формулой Вселенной". Именно в этом ключе интерпретирует обсуждаемую проблему Лейбниц: "я не говорю, что телесный мир - это машина или часовой механизм, работающий без вмешательства Бога; я достаточно подчеркиваю, что творения нуждаются в беспрерывном его влиянии. Мое утверждение заключается в том, что это часовой механизм, который работает, не нуждаясь в исправлении его Богом; в противном случае пришлось бы сказать, что Бог в чем-то изменил свои решения. Бог все предвидел, обо всем позаботился". В этом отношении можно сказать, что линейный тип детерминизма в своей культурной доминации конституирует не только науку классического типа, но и парадигмальную матрицу классической метафизики (см. Метафизика), и основоположения классической теологии (см. Теология), ибо понятый в качестве автомата мир предполагает наличие субъекта своего создания и управления или уж во всяком случае - запуска (см. Деизм). О.Тоффлером отмечено определенное коррегирование между эволюцией взглядов на детерминизм и социокультурного контекста их разворачивания: "широкое распространение механического мировоззрения совпало с расцветом машинной цивилизации. Бог, играющий в кости, был плохо совместим с машинным веком, который с энтузиазмом воспринял научные теории,

изображавшие Вселенную как своего рода гигантский механизм", - собственно, "необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации... казалось, лишь подтверждало правильность представлений о Вселенной как о гигантской заводной игрушке". Правомерно утверждать, по О.Тоффлеру, что имеет место и обратный вектор влияния: по его наблюдению, "представление о простой и однородной механической Вселенной... явно довлело над умами творцов американской конституции, разработавших структуру государственной машины, все звенья которой должны были действовать с безотказностью и точностью часового механизма. Меттерних, настойчиво проводивший в жизнь свой план достижения политического равновесия в Европе, отправляясь в очередной дипломатический вояж, неизменно брал с собой в дорогу сочинения Лапласа". Не случайно наука данного типа доминировала в учрежденных абсолютными монархами Академиях (Франция, Пруссия, Россия). Свойственный детерминизму классического образца подход к действительности рисует "утешительную картину природы как всемогущего и рационального калькулятора, а также строго упорядоченной истории, свидетельствующей о всеобщем неукоснительном прогрессе" (И.Пригожин, И.Стенгерс). С переходом к неклассической науке, однако, эта "утешительность" перестала восприниматься в качестве удовлетворительной: по словам А.Эйнштейна, "высшая аккуратность, ясность и уверенность - за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия "картины мира"?". - В противоположность классике, предложенное современным естествознанием (от квантовой механики до синергетики) видение мира основано на радикально ином, а именно - на допускающем плюрализм, нелинейном - типе детерминизма. Пользуясь метафорикой Аристотеля, И.Пригожин и И.Стенгерс так оценивают классическое естествознание: "классическая наука отрицала становление и многообразие природы, бывшие, по Аристотелю, атрибутами неизменного подлунного мира. Классическая наука как бы низвела небо на землю... Коренное изменение во взглядах современной науки... можно рассматривать как обращение того движения, которое низвело аристотелевское небо на землю. Ныне мы возносим землю на небо". Таким образом, если двигаться в направлении, позволяющем выйти за пределы эволюционного преформизма классической науки, то интенция осмысления множественности и новизны (при самой широкой постановке вопроса) неизбежно приводит к новому (нелинейному) пониманию детерминизма. - Современная наука фундирована, по оценке А.Кестлера, презумпцией необходимости "выбраться из смирительной рубашки, надетой на... философские взгляды материализмом 19 в.", - в первую очередь, речь идет о "смирительной рубашке" детерминизма, понятого в качестве внешнего причинения. Находясь на посту президента Международного Союза теоретической и прикладной механики, Дж.Лайтхилл публично принес от имени механики извинения за то, что "в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным... что этот детерминизм является ошибочной позицией". Отказ от линейного понимания детерминизма становится краеугольным камнем синергетической исследовательской парадигмы: "мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение" (И.Пригожин). Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве нелинейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие так называемой внешней причины, т.е. презумпция того,

что Н.Н.Моисеев называет "отсуствием направляющего начала". Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических (децентрированных) и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра. В синергетике "материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою "волю" и многосторонность", - иными словами, "организация материи... проявляется самопроизвольно как неотъемлемое свойство любой данной химической реакции в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов" (А.Баблоянц). Применительно к феноменам, характеризующимся таким свойством, как сложность, правомерно, согласно Г.Николису и И.Пригожину, утверждать, что "тот факт, что из многих возможностей реализуется некоторый конкретный исторический вариант, совсем не обязательно является отражением усилий некоторого составителя глобального плана, пытающегося оптимизировать какую-то всеобщую функцию, - это может быть простым следствием устойчивости и жизненности данного конкретного типа поведения". Данный момент оказывается принципиально важным с гносеологической точки зрения. Синергетика не может более опираться на традиционную (фактически восходящую к гилеморфизму) идею о том, что изучение внешней причины, которая, будучи открытой для анализа, позволяет (в силу своей соотнесенности, в аристотелевской терминологии, с формальной причиной как эйдосом будущего результата причинения) спрогнозировать предстоящее состояние изменяющейся (точнее, изменяемой - и в этом суть) системы. - Однако обращение к анализу поведения элементов микроуровня системы также не может дать искомого результата, ибо новое состояние системы возникает как непредсказуемый системный эффект: "кто же может догадаться о путях развития общества и его экономическом положении по наблюдению только за одним членом общества и его чековой книжки?" (А.Баблоянц). - Таким образом, по оценке И.Пригожина, "феномен настабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам, первая из которых - проблема предсказания" (см. Синергетика). Имманентное включение в процесс самоорганизации фактора случайной флуктуации делает принципиально невозможным предвидение будущих состояний системы, исходя из знания о ее наличном состоянии, поскольку, по словам И.Пригожина и И.Стенгерс, "очень часто отклик системы на возмущение оказывается противоположным тому, что подсказывает нам наша интуиция /воспитанная на образцах классической научной рациональности - М.М./. Наше состояние обманутых ожиданий в этой ситуации хорошо отражает введенный в Массачусетском технологическом институте термин "контринтуитивный". - Это, разумеется, не означает отказа от попыток прогноза: по формулировке И.Пригожина, "да, мир нестабилен, но это не означает, что он не поддается научному изучению". Однако, осуществляя рефлексивный анализ собственных концептуальных методов и средств, синергетика очень четко фиксирует границы возможностей перспективного прогнозирования событий в очерченном концептуальном поле: по оценке А.Баблоянц, "методами нелинейной динамики мы можем только предсказать возможность или невозможность упорядоченных состояний данной системы вдали от равновесия", однако с помощью этих методов в принципе "нельзя предсказать саму природу новых неустойчивых состояний... можно только установить их наличие". Соответственно этому, презумпция научного предсказания в строгом (классическом) смысле этого слова, как констатируют Б.Мизра, И.Пригожин и М.Курбейдж, сменяется презумпцией "проблемного описания". - Именно в этом пункте - в ситуации непредсказуемости, - по оценке И.Пригожина, и встает "в полный рост... проблема детерминизма". Механизм оформления структур реализует себя как самоорганизация неравновесной среды, в

процессе которой случайность отнюдь не является тем несущественным фактором, которым можно было бы пренебречь: "в сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, между флуктуациями и детерминистскими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации или случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты... Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое /т.е. осуществляемое посредством апелляции к универсальным динамическим законам - М.М./ описание становится непригодным... Переход через бифуркацию - такой же случайный процесс, как бросание монеты", в силу чего "в этом случае... возможно только статистическое описание" (И.Пригожин, И.Стенгерс). - В исследуемых синергетикой процессах так называемые необходимые и случайные факторы оказываются практически одинаково значимыми, и специфика эволюционного процесса трактуется как определяемая их уникальными комбинациями. Так, Г.Хакен констатирует, что именно "совместное действие стохастических и детерминированных "сил" ("случайность" и "необходимость") переводит систему из исходных состояний в новые, определяя при этом, какие именно новые конфигурации реализуются". И.Пригожин и И.Стенгерс отмечают, что "траектория, по которой эволюционирует система... характеризуется чередованием устойчивых областей, где доминируют детерминистические законы, и неустойчивых областей вблизи точек бифуркации, где перед системой открывается возможность выбора одного из нескольких вариантов будущего... Эта смесь необходимости и случайности и создает "историю" системы". (Разумеется, в рамках такого подхода, для И.Пригожина "представляется очевидным, что с точки зрения идеала детерминизма само понятие истории лишено смысла", ибо признание того обстоятельства, что универсальный закон проявляет себя везде и всегда, фактически снимает саму постановку вопроса об эволюции описываемой посредством этого закона предметности.) При этом, однако, "ветвящиеся дороги эволюции ограничены" и пролегают "в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей" (см. Возможность и действительность, Возможные миры). Таким образом, по формулировке И.Пригожина и И.Стенгерс, "далекие от мысли противопоставлять случайность и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем". На основании этого на I Конференции Немецкого Общества Сложных Систем был сделан вывод о фундированности синергетического подхода идеей "дуализма детерминистического и стохастического". - Реально речь идет именно о признании имманентности самоорганизационных динамик и их нелинейного характера. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, позволяющему выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны, синергетика отмечает, что "и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов. Естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое". (Интересно, что для автора во многом близкой синергетическим идеям нестабильности концепции катастроф Р.Тома характерна демонстрация радикально альтернативной позиции. Подтверждая свою эксплицитно сформулированную ориентацию на образцы классического естествознания, он решительно отвергает саму идею случайности как, по его оценке, глубоко не научную, - аналогично тому, как Майкельсон и Морли, чьи опыты во многом способствовали становлению

неклассического типа рациональности, пытались экспериментально обнаружить эфир уже после создания теории относительности.) Таким образом, нелинейный тип детерминизма становится фундаментальным для синергетической парадигмы современного естествознания, а ориентация на него - определяющей. Фактически то же самое можно сказать и о парадигме современного философского постмодернизма. Собственно, именно переход к нелинейному типу детерминизма (пусть не выраженный в столь же эксплицитной, как в естествознании, форме, но достаточно очевидный в содержательном плане) и характеризует постмодернистский тип философствования. Именно в отказе от детерминизма в его традиционном (линейном) истолковании и усматривает Лиотар критерий отличия "постмодернистской культуры" от предшествующей традиции: "научное знание находится в поиске путей выхода из кризиса детерминизма". Согласно Лиотару, линейный "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: поскольку последняя определяется соотношением "на входе" / "на выходе", нужно предположить, что система, в которую вводится имеющееся "на входе", стабильна; что она функционирует по обычному "графику", нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать "выход". В противоположность этому, постмодернистская философия фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу детерминизма. Процессуальное бытие подобного типа предметности моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное, "чистое и безмерное становление качеств изнутри", которое, как замечает Делез, "угрожает порядку качественно-определенных тел". И в этом отношении постмодернизм однозначно отвергает то, что Д'ан называет "однолинейным функционализмом". В силу этого центральной проблемой становится для философии постмодернизма проблема новизны как источника подлинной множественности и, в равной мере, проблема множественности как условия подлинной новизны, что фундировано радикальным отказом от характерного для линейного детерминизма преформизма. Так, Делез видит своим предметом "...условия подлинного генезиса", в ходе которого возможна подлинная множественность подлинно новых состояний. Согласно программной для номадологического проекта формулировке Делеза и Гваттари, "поистине мало сказать "Да здравствует множественное!", ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает". Например, применительно к феномену субъективности, Делез моделирует механизм самоосуществления последней именно как альтернативный традиционному преформизму: "не будучи ни индивидуальным, ни личным, сингулярности заведуют генезисом и индивидуальностей, и личностей; они распределяются в "потенциальном", которое не имеет ни вида Эго, ни вида Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этого самоосуществления совсем не похожи на реализующееся потенциальное". Линейная версия детерминизма оценивается философией постмодернизма сугубо негативно: как в аспекте усмотрения в ее основании идеи преформизма, так и в аспекте идеи внешнего причинения (принудительного по отношению к трансформирующейся системе, которая в данном случае предстает как трансформируемая внешней силой, т.е. причиной). Так, в номадологии (см. Номадология) радикальной критике подвергается такая "несносная черта западного сознания", как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" (Делез). Традиционное или "символическое" (т.е. усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата)

сознание подвергается Р.Бартом критике за то, что "таит в себе не до конца изжитый детерминизм". Аналогичным образом Р.Барт, в контексте противопоставления традиционной (в его терминологии - "университетской") и постмодернистской ("имманентной") версий отношения к тексту ("критики"), оценивает отвергаемый постмодернизмом тип детерминизма следующим образом: "чем вызвано... неприятие имманентности?.. Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение - "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других". Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, таким образом, финальный отказ от идеи внешней причины. В метафорической системе постмодернизма это находит свое выражение в парадигмальных фигурах "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "Смерть Автора") и "смерти Бога" как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты (см. "Смерть Бога"), а также в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании (а именно - в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики) и, соответственно, в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (см. Анти-Эдип, Шизоанализ, Машины желания). Так, противопоставляя "Произведение" как феномен классической традиции - "Тексту" как явлению сугубо постмодернистскому, Р.Барт фиксирует критерии различения именно в рамках детерминационных особенностей. Согласно его формулировке, классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее - Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору". Тем самым Р.Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса. Иными словами (словами Р.Барта), в то время как "произведение отсылает к образу естественно... "развивающегося" организма", текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не линейная причинная цепочка, но - "сеть": "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов". Предельно значимой в контексте концепции Н. является также презумпция неэлиминируемой случайности, и столь же острой в связи с этим является постмодернистская критика классического типа рациональности, усматривающего в феномене случая продукт субъективной когнитивной недостаточности. - Согласно постмодернистской оценке, если основанная на идее линейности классическая традиция пытается предотвратить самую идею случайной, непредсказуемой флуктуации, прерывающей линейность эволюции, "рассказывая", по словам Фуко, "о непрерывном развертывании идеальной необходимости", то постмодернизм эксплицитно формулирует программную установку на переосмысление статуса случайности в детерминационном процессе. Как пишет Фуко, "не может быть сомнений в том, что... более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий". - С точки зрения Фуко, целью усилий современной культуры (и в первую очередь, философии) должно стать создание "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью". Бланшо также отмечает, что "следовало бы не только попробовать вверить мысль случаю (что уже является редким даром), но самому ввериться единственной мысли, которая в принципиально едином мире, сместившем всякую случайность, опять решается выбросить кости в игре". Универсально используемая постмодернистскими авторами метафора игры (см. Игра) также несет смысловую нагрузку введения в содержание теории идеи случайной флуктуации. Лиотаром

фактически осуществляется рефлексивная оценка этой метафоры именно в указанном ключе: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник ("природа"), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что "Бог играет в кости". Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить "достаточные" статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределителя)". - Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет И.Пригожин, "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности - мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры /подчеркнуто мною - М.М./, время и вечность". В рамках обрисованного понимания детерминационных зависимостей, разумеется, не может быть конституирована идея возможности однозначного прогноза относительно будущих состояний системы, исходя из наличного ее состояния. Собственно уже в предшествующий постмодернизму период развития неклассической философии были высказаны идеи о фундаментальной сопряженности между собой феноменов аутокреативности объекта и его ускользания от прогноза, построенного на основе предполагаемой линейности и, соответственно, однонаправленности процесса его функционирования. Так, применительно к феномену "хюбрис" (см. Хюбрис) Аренд отмечает, его связь "безграничной продуктивности" и "неотъемлемой от него непредсказуемости": данная непредсказуемость "есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта" ("в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее"), но лежит в самой основе самоорганизации hybris. Аналогично, поворот от модернистской философской программы (см. Модернизм) к постмодернизму ознаменован известным тезисом Э.Ионеско: "И весь мир предстал... в необычном свете, - возможно, в истинном своем свете - как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности". В рамках классического постмодернизма данная идея становится одной из фундаментальных. Так, например, Р.Барт, последовательно проводя идею нелинейности, фиксирует применительно к тексту то обстоятельство, что возможные семантические версии его прочтения (варианты означивания) как "игра письма" являются принципиально непредсказуемыми, т.е., по Р.Барту, "текст не следует понимать как нечто исчислимое". Постмодернистская идея трансгрессии также основана на идее невозможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не детерминировано (линейно не причинено) наличным бытием и в рамках последнего мыслится как "невозможное" (см. Невозможность). В целом, как фиксируют Лиотар и Ж.-Л.Тибо, "релятивизм" в результатах познания не должен считаться критерием неадекватности примененной когнитивной стратегии, ибо является выражением "самой реальности", основанной на экстремальном "релятивизме как норме". Вместе с тем, постмодернизм далек от тотального отрицания линейной версии детерминизма, - речь идет лишь о лишении его статуса тотальности. Подобно тому, как синергетика усматривает возможность линейных участков внутри общего нелинейного процесса, точно так же и постмодернизм допускает линейность как частный (экстремальный) случай и, соответственно, аспект нелинейности. Так, в терминологии Деррида это формулируется следующим образом: "суверенность не уклоняется от диалектики. Отсюда не упраздняя динамического синтеза, она вписывает его в жертвование смыслом, отводя ему там особую роль". Аналогично и концепция нонсенса Делеза (см. Нонсенс) открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых "детерминистических" и

"индетерминистических" участков самоорганизационного процесса. - Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделяемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как нонсенс. В этом плане смысл и нонсенс как две различные, но равно необходимые грани бытия соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные "участки процесса" у И.Пригожина, т.е. взаимно исключая ("не-совозможные серии событий" в "Логике смысла") и одновременно дополняя (входя в "со-присуствие") друг друга (см. Событийность). Однако, в целом, классический идеал необходимости, царящей в разумно (упорядоченно) организованном мире, сменяется идеалом царящей в хаотическом мире случайности, - и философия постмодернизма выступает тем концептуальным полем, где эта смена идеалов находит свое выражение. Таким образом, современная культурная ситуация может расцениваться как транзитивная с точки зрения осуществляющегося в ней перехода от линейных представлений о детерминационных отношениях - к нелинейным; данный переход обнаруживает себя как в естественнонаучной, так и в гуманитарной проекциях, - синергетика и постмодернизм являются наиболее последовательными выразителями этого перехода - соответственно - в сферах науки и философии. Обобщая установки современной философии и современного естествознания, можно утверждать, что, в отличие от парадигмы линейного детерминизма, характерной для предшествующей стадии развития культуры, парадигма детерминизма нелинейного типа опирается на следующие презумпции: 1) процесс развития мыслится не в качестве преемственно последовательного перехода от одной стадии (состояния) системы к другой, а как непредсказуемая смена состояний системы, каждое из которых не является ни следствием по отношению к предшествующему, ни причиной по отношению к последующему состояниям: в естествознании - идея бифуркационных переходов (см. Синергетика); в философиии - идея ветвления событийных серий, концепция "слова-бумажника" (см. Событийность, "Слова-бумажники"); 2) нелинейная динамика не позволяет интерпретировать то или иное состояние системы как результат прогресса или регресса ее исходного состояния, что означает отказ от идеи филиации и невозможность трактовки процесса в качестве эволюционного: понимание исходного состояния системы в качестве хаотической "среды" - в естествознании; презумпция "пустого знака", "тела без органов", необузданности-"хюбрис" как исходного состояния рассматриваемой предметности - в современной философии (см. Пустой знак, Тело без органов, Хюбрис); 3) нелинейный тип детерминизма не предполагает фиксации внешнего по отношению к рассматриваемой системе объекта в качестве причины ее трансформаций, что означает отказ от идеи принудительной каузальности и интерпретацию трансформационного процесса как самоорганизационного; 4) претерпевающий трансформацию объект рассматривается как открытая система, - в противоположность выделяемым линейным детерминизмом изолированным причинно-следственным цепочкам: в естествознании - презумпция энергообмена системы со средой; в постмодернистской философии - презумпция интертекстуальности, трактовка "складки" как складывания внешнего, концепция поверхности, ризомы и др. (см. Интертекстуальность, Номадология, Ризома, Складка, Складывание); 5) фактор случайности, мыслимый в рамках линейного детерминизма в качестве внешней по отношению к рассматриваемому процессу помехи, которой можно пренебречь без ощутимых гносеологических потерь, переосмысливается и обретает статус фундаментального в механизме осуществления детерминации нелинейного типа: в

естествознании - идея флуктуации параметров системы; в постмодернизме - идеи "вдруг-события", игрового "броска" и т.п. (см. Событийность, Эон); 6) нелинейность процесса исключает возможность любого невероятностного прогноза относительно будущих состояний системы: в науке - презумпция вероятностного характера прогноза; в философии постмодернизма - фундаментальная фигура трансгрессии как перехода к "невозможному" с точки зрения наличного состояния, концепции "нонсенса" и "абсурда" как смыслов, выходящих за пределы линейной логики и др. (см. Абсурд, Нонсенс, Невомозможность, Трансгрессия). Незавершенная процессуальность ныне (непосредственно в present continus) осуществляющегося перехода к нелинейной трактовке детерминизма обусловливает то обстоятельство, что используемые как естествознанием, так и философией постмодернизма понятийные средства для фиксации этого перехода еще находятся в стадии своего становления, в силу чего обнаруживают себя такие феномены, как: а) наличие ряда параллельных понятийных систем для фиксации феномена нелинейности: например, текстологический и социоисторический в постмодернизме, распадающийся каждый, в свою очередь, на несколько авторских понятийных версий: бартовскую, делезовскую и т.п. - при очевидной интенции к унификации и синтезу за счет взаимной адаптации терминологии (в этом отношении показательна судьба термина Кристевой "означивание" или термина "диспозитив" у Фуко); б) использование метафоричесих смыслообразов для передачи идеи отсутствия внешней по отношению к трансформирующейся системе причины: общая постмодернистская презумпция "смерти Бога", переориентация с идеи Эдипа как патерналистской детерминанты бессознательного извне к презумпции "Анти-Эдипа" в шизоанализе, аналогичная ей идея "сиротства смысла" в текстологии и т.п. (см. Анти-Эдип, "Смерть Бога"); в) негативное отношение к самому термину "детерминизм", сопрягаемому как синергетикой, так и постмодернизмом с линейным типом детерминационной связи: тяготение постмодернизма к "волюнтаристской" и "революционной" терминологии или отказ синергетики от данного термина вообще: содержательно конституируя новый тип детерминизма, теоретики синергетической концепции двигаются вне философской категориальной традиции и, соответственно, используемая ими терминология не всегда изоморфно совместима с понятийными средствами философии, поскольку И.Пригожин и другие классики синергетики жестко идентифицируют сам термин "детерминизм" с причинностью классического (линейного) типа и, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина "детерминизм": "идея нестабильности... теоретически потеснила детерминизм", "сегодняшняя наука... не сводима к детерминизму" и т.п. В силу этого в работах теоретиков синергетики идет речь о переходе от "детерминизма" к "индетерминизму", о наличии "детерминационных" участков (плато) в общем течении "индетерминационного" процесса и т.п. - между тем, содержательно за термином "индетерминизм" стоит в данном случае не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который инспирирует и указанное дистанцирование от термина, вызывающие привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации (в рамках российской синергетической школы термин "детерминизм", сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус, - разумеется, при соответствующем обогащении содержания: по оценке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, новое мировидение задает "новый образ детерминизма", "иной тип" его, - конституирует "в некотором смысле высший тип детерминизма - детерминизм с пониманием неоднозначности будущего"). В целом, становление парадигмы детерминизма нелинейного типа инспирирует - как в естествознании, так и в философии - радикальную критику метафизики как фундированной презумпцией логоцентризма: отказ от тотального дедукционизма метафизических систем в современном естествознании,

эксплицитное сопряжение метафизики с идеей линейности и стратегии "логотомии" - в постмодернистской философии (см. Логотомия, Логомахия, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия). (См. также Анти-Эдип, Детерминизм, Необходимость и случайность.)

М.А. Можейко

НЕОКАНТИАНСТВО - философское течение в Германии, развивавшее учение Канта в духе последовательного проведения в жизнь основных принципов его трансцендентально-критической методологии. Появилось в 1860-е в обстановке глубокого кризиса спекулятивно-идеалистических систем Шеллинга и Гегеля, а также вульгарного материализма, оказавшихся методологически беспомощными в деле философского осмысления результатов быстро развивавшейся науки того времени. В поисках наиболее основательной и надежной философской традиции разработки логико-гносеологических и методологических проблем ученые и философы обращаются к учению Канта, которое объективно отличалось своим крайне выгодным местом и ролью в европейском и особенно немецком духовном развитии. Философия Канта была непосредственно ориентирована на математическое естествознание своего времени и в качестве главной своей цели считала обоснование научного знания и поиски возможных условий его существования. Более того, Кант как бы предшествовал тому ходу развития, которое завело немецкую философию в тупики спекулятивного системотворчества. Появлению Н. во многом способствовали публикации работ Фишера и Э. Целлера, а сам лозунг "Назад к Канту!" был сформулирован в 1865 О. Либманом, опубликовавшим книгу под названием "Кант и эпигоны", каждая из глав которой заканчивалась словами: "Нужно поэтому возвратиться назад к Канту". Определенную роль в возникновении Н. сыграли также новейшие исследования по физиологии внешних чувств, представленные трудами И. Мюллера и Г. Гельмгольца. Один из первых неокантианцев, Ф.А. Ланге, формулируя программные задачи этого течения, считал центральной из них - противопоставить распространявшемуся в то время среди естествоиспытателей материализму критический идеализм Канта, соответствующим образом переработанный и дополненный результатами физиологических исследований. Начинается тщательная и кропотливая работа по изучению кантовского наследия, появляются новые издания его сочинений, пишутся подробные комментарии к его главному труду - "Критика чистого разума", а с 1897 по инициативе Х. Файхингера начинает издаваться специальный журнал "Kant Studien". Постепенно Н. становится одним из господствующих философских учений в университетах Германии и Франции, а оттуда проникает и в Россию, демонстрируя тем самым своеобразную реализацию философской традиции в новых социально-исторических условиях. Несмотря на ряд общих принципов: 1) рассмотрение философии в качестве метода достижения позитивного знания, а не как самого это знания, и следующий отсюда отказ от притязаний онтологии на статус философской дисциплины; 2) признание наличия обусловливающих познание априорных форм; 3) ограничение самого познания сферой опыта и т.д., - Н. никогда не было однородным философским направлением. С первых дней своего возникновения оно представляло собой скорее ряд течений, пытавшихся развить отдельные положения философии Канта. И хотя все они ставили в качестве главной одну и ту же цель - обоснование научного знания и культуры в целом с помощью реформированной кантовской гносеологии, можно

говорить о существовании нескольких принципиально отличных друг от друга интерпретаций ортодоксального Канта, а следовательно, и о различных направлениях внутри самого Н.: а) физиологическом, непосредственно связанном с именами Гельмгольца и Ланге, рассмотревшими кантовское положение об априорных формах сознания на основе достижении физиологии внешних органов чувств и превративших эту априорность в единство психофизиологической организации познающего субъекта; б) реалистическом (А. Риль, О. Кюльпе), сохранившем кантовскую "вещь в себе" в качестве необходимой предпосылки познавательного процесса (в виде основания материала ощущений) и рассматривающем рассудок только как оформляющий, но не создающий сами предметы; в силу этого данное направление оказалось наиболее близким к традиционным взглядам своего предшественника; в) психологическом, складывавшемся внутри Н. в начале 20 в. (Л. Нельсон) и обосновывавшем значимость априорных форм познания с помощью психологических методов интроспекции; характерной особенностью этого направления явилась также своеобразная интерпретация субъекта познания в качестве эмпирического, а не трансцендентального; г) трансцендентально-логическом и д) трансцендентально-психологическом, представленных соответственно Марбургской и Баденской (Фрейбургской) школами Н.

Т.Г. Румянцева

НЕОМАРКСИЗМ - понятие, используемое: а) в узком смысле - для фиксации и содержательной характеристики значимой парадигмы исследований представителей Франкфуртской школы; б) в широком смысле - для обозначения направленности и теоретических оснований исследований, в той или иной мере использовавших марксовые объяснительные модели в своем творчестве и при этом практически всегда отвергавших ортодоксальный и официальный советский марксизм ("сталинизм") 1930-1980-х, выступавший, как правило, под наименованием "марксизм-ленинизм". Н. тем самым в известном смысле выступил как итог социально-философского творчества мыслителей, отвергавших позитивистскую критику классического марксизма, но при этом стремившихся дополнить последний рядом перспективных подходов неогегельянства, фрейдизма, "философии жизни", позже - парадигмами экзистенциализма и структурализма. (Тем самым осознанно разграничивались теоретическая конструкция и мировоззренческое ядро марксизма, с одной стороны, и эклектичный набор идеологических мифологем большевистского типа, обрамлявших его, с другой.) Предельно высокий уровень мировоззренческого разброса и идеологических предпочтений, присущий сторонникам Н. (Лукач, Грамши, Беньямин, Хабермас, Райх, Маркузе, Фромм, Мерло-Понти, Гольдман, С.Стоянович, Блох, Альтюссер, Л.Коэн, Миллс и мн.др.), обусловили в качестве главной проблемы идентификации и самоидентификации Н. не только проблему доминирующих исследовательских методик, но и вопрос о тех реальных явлениях социальной действительности 20 в., которые не могут быть удовлетворительно объяснены и адекватно интерпретированы вне той или иной степени обращенности к миропредставлениям Маркса. Представители Н. опираются на ведущий постулат и доминирующую ценность классического марксизма - радикальный гуманизм. Предполагается акцент на: 1) Особую роль и значение общественно-исторической практики; на логическом уровне это нашло свое выражение в процедурах апплицирования собственно философских понятий на модели описания процессов

экономического и общесоциологического порядка; тематизировавшись подобным образом, первые начали выступать как "отражения" категориальных рядов политэкономии и социологии. 2) Важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещнения (по модели ГУЛАГа и Освенцима) человека; можно фиксировать даже некую центрацию Н. на категорию "отчуждение", выступающую аналогом концептов "формальной рациональности" М.Вебера и "рационализации" Фрейда. Как результат многомерного отчуждения в Н. трактуется не только социально-экономическая структура антагонистических обществ, но и наличная предметно-вещественная организация мира людей как таковая. 3) Перспективная установка на разностороннее удовлетворение подлинных /с извечной проблемой: "а судьи кто?" - А.Г./ человеческих потребностей. 4) Признание свободного развития каждого и любого индивида как условия свободного развития всех. Одновременно в рамках Н. полагается принципиально неприемлемой идея социальной организации коммунистического типа как средства осуществления таких целей. Бесклассовая и безгосударственная социальная организация, сопряженная с ликвидацией института частной собственности и системы товаро-денежных отношений, а также провозглашающая предпочтительность распределения общественного продукта по "затраченному труду" либо "по потребностям" неоднократно подтверждала свой утопизм и несостоятельность на уровне высокотрагичной реальной практики. Аналогичные результаты становились очевидными также и в рамках многих парциальных экономических и глобальных мысленных экспериментов. Трактуя базовые принципы радикального гуманизма Маркса исключительно как критические и конечные регулятивные, а отнюдь не как конститутивные и резолютивные, сторонники Н. полагают, что указанные принципы (в контексте и рамках многоуровневых опосредований) вполне приложимы к процедурам корректных и разносторонних оценок как феноменов наличной социальной практики, так и проектируемых общественных трансформаций. (По выражению Гэлбрейта, Маркс является "слишком крупной фигурой, чтобы целиком отдать его социалистам и коммунистам...".) В ходе концептуально-теоретической эволюции Н. обнаружил также и собственные существенные характеристики, могущие быть признанными как результат инкорпорирования ряда значимых философских подходов и модных интеллектуальных веяний 20 в. в массив переосмысливаемого марксизма. Гипотетический ход и развертывание всемирной истории интерпретируются в Н. как фатально-необратимый процесс всевозрастающей иррационализации мироустройства, как прогрессирующее сумасшествие разума (ср. со схемой "самообретения" абсолютной идеи через восхождение к самой себе у Гегеля). Сторонники Н. рассматривают грядущую антикапиталистическую революцию как "конец истории", как глобальный катаклизм, призванный кардинально преодолеть предшествующее развитие социума. Естественно сопрягающийся с этой идеей определенный нигилизм в отношении традиционных ценностей духовной культуры; интеллектуальный экстремизм, нередко достигающий степени мировоззренческого террора, - объясняют приверженность Н. со стороны маргинальных общественных слоев и социальных групп-аутсайдеров во всем мире. В современных исследовательских традициях, обозначающих себя как марксистские, неомарксистские или постмарксистские, равно как и в школах и направлениях немарксистского и антимарксистского толка сколько-нибудь корректное обозначение Н. отсутствует и в настоящее время.

А.А. Грицанов

НЕОПЛАТОНИЗМ - философско-мистическое направление античной мысли 3-6 вв., соединяющее восточные учения с греческой философией. Н. представляет собой синтез идей Платона с добавлением логики и толкований Аристотеля, не противоречащих Платону, пифагоризма и орфизма, идей халдейских оракулов и египетской религии. Корни некоторых идей (например, эманации духа в материю и его возвращение и слияние с Богом (Абсолютом) уходят в индуистскую философию. Как социальное движение Н. существовал в виде отдельных школ: александрийская (Аммоний Саккас), римская (Плотин, Порфирий), сирийская (Ямвлих), пергамская (Эдесей), афинская (Сириан, Прокл). Основное философское содержание Н. составляет разработка диалектики платоновской Триады: Единое - Ум - Душа. Н. представляет иерархию бытия по нисходящей-восходящей ступеням: над всем существует неизреченное, сверхсущее Единое, Благо. Оно эманирует в Ум (Нус), где происходит дифференциация на равносущее множество идей. Ум нисходит в Душу (Псюхе), где появляется чувственное начало и образуются иерархии существ демонических, человеческих, астральных, животных. Образуются умственный и чувственный Космос. Дальнейшая эманация в материю необходима для развития и совершенствования душ, умов и возвращения их к Единому. Задача человека - преодолеть страсти, вожделения, пороки и путем добродетелей, аскетизма, теургии, музыки, поэзии, творчества стремиться к слиянию с Единым. Истинное соединение с Божеством-Благом может наступить в состоянии сверх- и безумного экстаза. На Н. оказал влияние стоицизм с его учением о тождестве мирового Первоначала (Огня) с внутренним Я человека и о периодических огненных катаклизмах, очищающих Землю. Н. признает учение о переселении душ (метемпсихоз), эманации Божества, духовных иерархиях, учит освобождению души из материи. Н. элиминирует из Божества все элементы антропоморфизма и определяет Бога как непознаваемое, сверхразумное, сверхмировое неизреченное начало. Мистика, утонченная логика и абсолютная этика всегда были в единстве и шли "рука об руку" в Н. Основателем Н. является Аммоний Саккас (ум. в 242), который не оставил письменного изложения своего учения. Продолжателем и систематизатором Н. стал Плотин, создавший школу в Риме (244). С 270 его ученик Порфирий продолжает дальнейшую разработку Н. Ямвлих, ученик Порфирия, основывает сирийскую школу и впервые вводит в Н. практику теургии. Сочинение Ямвлиха "О мистериях" объединяет мантику, теургию и жертвоприношения. Ученик Ямвлиха Эдесей создает пергамскую школу (4 в.), уделяя внимание преимущественно мифологии и теургии. К этой школе принадлежал император Юлиан. В сочинении Евнапия "Жизнеописания философов и софистов" содержатся важные сведения о Плотине, Порфирии, Ямвлихе и ближнем круге императора Юлиана. Платоновская школа в Афинах через ритора Лонгина поддерживает связи с Порфирием. В дальнейшем ее руководителем становится Сирин (5 в.), который определяет круг текстов Н.: труды Платона, пифагорейцев, Гомер, орфическая литература, "Халдейские оракулы". Его преемник Прокл подводит итог развитию платонизма. После смерти Прокла во главе афинской школы стояли Марин и Исидор, ставившие озарение выше теоретических исследований. Александрийская школа тесно связана с Афинской. Многие ее философы учились у афинян. У Плутарха - Гиерокл, автор комментариев к "Золотым стихам" пифагорейцев, у Сириана - Гермий, у Прокла - Аммоний. В 529 вышел запрет императора Юстиниана на деятельность философских школ. Платонизм и Н. были преданы анафеме на двух Поместных Соборах в Византии (1076, 1351). Между тем Н. оказал мощное - прямое и косвенное - влияние на становление христианского вероучения (см. Христианство, Теология) и теизма в целом. Оказал содержательное влияние на всю европейскую традицию, а также на европейскую, арабскую, еврейскую философии. Значение Н. для истории

философии особо отмечал Гегель: "в неоплатонизме греческая философия достигла полной силы и высочайшего развития на фоне кризиса римского и всего античного мира". В 20 в. Н. выступает специальным предметом исследования и реинтерпретации.

В. В. Лобач

НЕОПОЗИТИВИЗМ - см. ПОЗИТИВИЗМ.

НЕОПРАГМАТИЗМ - ретроспективная философская интерпретация прагматизма (см.), концептуальное оформление которой ("аналитический Н.") традиционно связывается с творчеством Рорти. Переосмысливая историко-философский статус аналитической программы (см. Аналитическая философия) в современной западной философии, Рорти отметил, что именно исторически обусловленные трансформации языка (см.) позволяют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка являет собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов (см.). По мысли Рорти, хотя "прагматизм" - "слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями", было бы несправедливо полагать, что "все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии, либо приспособлено к ее потребностям". С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы - логический позитивизм являл собой не что иное как версию эпистемологически ориентированного неокантианства (см.). И аналитической, и "континентальной" программам философской рефлексии присуща платоновская стратегия постулирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать вкупе с кантовской стратегией поиска внеисторических принципов, обусловливающих сущность знания, рациональности и морали. Но, в отличие от "аналитически ориентированного" Пирса, отмечает Рорти, уверенного как в том, что "философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый род дискурсии имеет собственное место и ранг", так и в том, что "эпистемология и семантика могут его /этот контекст - И.Б./ обнаружить", Джемс и Дьюи стремились акцентированно преодолеть подобное идейное наследие Канта. Отличие же, с другой стороны, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь, Ницше и Хайдеггера), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которого необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таковом качестве еще в эпоху Просвещения. Согласно Рорти, "писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия "оснований" нашей культуры,

нравственной жизни, политики, религиозных верований, от "философских основ". Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска "вечных духовных ценностей" - этакой реакции на Дарвина - и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, - что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историцизм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали реакционным. Они считали идеализацию Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина такой же глупостью, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским - Аристотеля". Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 ст. правомерно зафиксировать следующие его характеристики: 1) анти-эссенциалистский подход к понятиям "истина", "знание", "язык", "мораль" и т.п. По Джемсу истинное суть то, что "хорошо в качестве мнения", говорить об истине как о "соответствии реальности" - бесполезно. Поиск сущности у истины - следствие той презумпции, что сущностью обладают знание или рациональность, или исследование, или отношения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундирующего исследование как таковое, - следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, теории перестает нам служить как раз тогда, когда приходится иметь дело именно с теорией, а не с наблюдением; с программированием, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее. 2) Тезис, согласно которому нет никакого эпистемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же, как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибочна сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это "созерцательной (наблюдательной) теорией познания". 3) Идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений суть замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было - нет глобальных принуждений, фундированных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные на наличный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, - в принципе бессмысленно (Пирс). Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей "метафизического комфорта" (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от "наших собратьев, как единственных источников, которыми мы руководствуемся" (Рорти). Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей "Великого метафизического Отказа" (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению Рорти, и заключается в том, что "наше

самоотождествление с нашим сообществом - с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием - становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как преднайденное, как одно среди многих, которое люди могут создать... речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей". (При этом Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям: метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том, что нет никакого "извнеположенного" способа осуществить выбор между несопоставимыми философскими теориями типа платоновской или кантианской, отнюдь не соотносим с "релятивизмом" как "таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо - или даже в чем угодно - столь же приемлемо, как и всякое другое".) Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: "мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы - это мы... Что, если "мы" здесь - это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина "объективный" для того, чтобы представить свое вранье как "объективную истину", что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина" /см.: вышеотмеченная идея Пирса о "точке зрения, преодолевшей все возражения" - И.Б./. Безусловно, тезис об истине как результате общения приложим лишь к "неизвращенным" (Хабермас) условиям такового общения. Критерием же подобной "неизвращенности", по мысли Рорти - М.Уильямса, может выступать лишь употребление "наших" критериев значимости: "если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т.д.". Как подчеркивает Рорти, "мильтоновская "свободная и открытая встреча", в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов - она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на двадцатый, чем на двенадцатый век... Прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине суждена победа. Он не должен говорить даже, что истина победит. Все, что он может - это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли". Джемс подчеркивал: "Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретается для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого по крайней мере всегда можно уйти... жизнь "ощущается" как борьба". В контексте печально знаменитого трагизмом собственных последствий тезиса Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы не столько объяснять, сколько изменить мир, особо изысканным видится идея Рорти, согласно которой "мы можем чтить Джеймса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы - за намек /выделено мною - И.Б./ на то, как мы можем изменить нашу жизнь". Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 ст. позволила предотвратить планетарное торжество тоталитаризма /ср. с "парадигмальным атлантизмом" Рорти - И.Б./.

И.А. Белоус

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ - направление в европейской (преимущественно франкоязычной) философии, окончательно оформившееся в 1940-1970 на основе разработки ценностей "нового научного духа" ("нового научного разума") как адекватно выражающих достижения математического и естественнонаучного знания 20 в. и формирующих новую эпистемологию и методологию познания. В основе парадигмальных установок Н. - наследование и оппонирование классическому рационализму, программе философии научного (по)знания, предзаданной работами Декарта. Критическая составляющая Н. - последовательное противопоставление себя (неопозитивистской традиции, претендовавшей на монополию в философии науки и исходившей в своих основаниях из приоритетности опытного знания, по отношению к которому теоретическое (рационально организованное, продуцируемое разумом и т.д.) познание выполняет в конечном итоге лишь "инструментально-конструктивистские" (и в этом смысле "вторичные" функции). В своих интенциях "восстановления в правах" теоретического знания, научного разума, "духа рационализма" Н. оказался близок и методологически, и проблемно, и тематически направлению критического рационализма (развивавшегося главным образом в англо- и немецкоязычных традициях философии науки), сложившемуся в эти же годы на основе идей "позднего" Поппера. Методологии критического рационализма, в свою очередь, близка "историческая школа философии науки" (по преимуществу американская и берущая свое начало в работах Куна, Лакатоса и Фейерабенда). Однако последние базировались на иных теоретико-методологических основаниях, являясь преодолением (нео)позитивистской методологии как бы "изнутри" нее самой. Кроме того, Н. (в отличие от критического рационализма и "исторической школы философии науки") не ограничивал себя анализом и рефлексией исключительно научных форм (по)знания, уделяя много внимания, в частности, художественным способам постижения мира, психологическим механизмам познания, его культурным и историческим контекстам. Основания Н. как самостоятельного философского направления были заложены задолго до его институциализации и приобретения им программного единства - в первые десятилетия 20 в. - прежде всего в работах Мейерсона и Брюнсвика. Они одними из первых (можно назвать еще А.Лаланда) во франкоязычной традиции не просто подвергли критике, а попытались переформулировать логико-эпистемологическую и методологическую концепции классического реализма. Основной критике были подвергнуты положения последнего об: 1) очевидности и доказательности разумного усмотрения, "непосредственной данности" мира правильно организованному разуму; 2) выводимости истинного знания непосредственно из самого разума без необходимости какой-либо соотнесенности его с опытом (тезис самодостаточности логики интеллекта, что предполагало представление о концептуальной "закрытости" сферы разума; 3) наличии априорных оснований как источнике и гаранте познания всеобщих и необходимых истин; 4) независимости добытых неизменным разумом истин от исторических социокультурных контекстов. В конечном итоге под сомнение была поставлена и субъект-объектная схема организации познания, и рационалистическая концепция истины (и истинного знания). При этом корректировалась, но, безусловно, сохранялась "аксиома" рационализма о приоритетности и доминантности рационального (теоретического) (по) знания, удерживались и усиливались тезисы о бытии как познаваемом разумом бытии и о науке как высшем типе его познания (способе самого его конструирования - конституирования в качестве такового). Так, Мейерсон в своей "философии тождества" развивал идею историчности научного познания (научной мысли), подчиненного в своей эволюции замещению бесконечного феноменального разнообразия мира тождественными во времени и пространстве отношениями, сведению сложного к простому (устойчиво -

инвариантному). Однако в своем стремлении к объяснению разум, наталкиваясь на всевозможные (эпистемологические) препятствия, сталкивается с "остатком", неукладывающимся в схему тождества, что не только свидетельствует о недостаточности знания в каждый данный момент, но и порождает ошибочные теории (т.е. идеал полной рационализации познания оказывается принципиально недостижимым). Тогда, с одной стороны, постоянно необходима "ревизия" существующих теорий и знания как такового, а с другой - последние устроены много-уровнево и соотносятся, в конечном итоге, с миром феноменов - опытом (знаменитая "схема Мейерсона"). Брюнсвик, двигаясь в целом в этом же направлении, провозгласил в своем "критическом идеализме" имманентность философии, понимаемой как философия науки, самой науке и обосновал тезис об "открытости" рационализма феноменальному миру и опыту, а тем самым и тезис о постоянной принципиальной проблематичности рационального познания. Предшественники Н. (прежде всего Лаланд) оформили и различение таких основополагающих концептов последнего, как "конституированный" и "конституирующий" разум, трактуемые через сопоставление совокупности организованного ("готового") знания определенной эпохи и динамичности ее постоянного изменения и уточнения, ведущую к кардинальному переосмысливанию знания в следующую эпоху. Разум конституирует мир для нас, сверх которого ничего нет, реальность изменяется вместе с духом. "Для разума прозрачен только разум", - утверждает Брюнсвик. Следовательно, внутри новых версий рационализма онтология оказывается возможной только как "воплощенность разума", а в фокус философского анализа попадает не Вселенная, не Бог, не какие-либо иные "сущности", а сам разум как таковой. Тем самым философия, возможная прежде всего как философия науки, есть эпистемология, что акцентирует внимание на проблематике логики и методологии науки, так как категории, репрезентирующие нам мир, есть не начало, а результат рефлексии раскрывающегося в науке разума. При этом если логика организует "содержание" познания, то методология "технологизирует" прежде всего деятельность самого познающего. Таким образом, уже в работах Мейерсона и Брюнсвика не только был задан антисубстанциональный и антиспекулятивный пафос новых версий рационализма, но и прорисован контур собственно Н., обозначены его основные тематизмы и проблематика. Признанным же основоположником и лидером Н. считается Башляр, который уже в работах 1920-х (прежде всего - "Исследование приближенного знания", 1927) обозначил, а в 1930-е (программные для всего направления работы: "Новый научный дух", 1934; "Философия не", 1940) концептуально оформил доктрину Н. При этом сам Башляр для обозначения своей философской позиции пользовался, в зависимости от контекстов и проблематики анализа, терминами "интегральный" - "диалектический" - "прикладной" рационализм, а также "сюрреализм" и "рационалистический материализм". Не пользовались термином "Н." для обозначения своей философской позиции и два других основоположника направления - швейцарцы Гонсет и Ж.Пиаже, работы которых в 1920-1930-х были посвящены не столько собственно философской, а, соответственно, математической и психологической проблематике. В последующем Гонсет оформил свои взгляды как доктрину "идонеизма", а Пиаже выступил как основоположник "генетической эпистемологии". Таким образом, "Н." как термин не является результатом самоопределения данного круга философов и исследователей, а привнесен "извне" для отличения их (и последователей) подхода от иных версий рационалистически ориентированной философии науки (в подтверждение правомерности такой операции можно сослаться на высказывание самого Башляра: "И тем не менее сколько правильных книг стали бы яснее, если бы их разрешили читать наоборот!"). Более того, ряд исследователей, с одной стороны, включают в круг неорационалистов Мейерсона и Брюнсвика (давших, по сути,

первую формулировку идей направления), а с другой - исключают из этого круга Ж.Пиаже (занимавшегося проблемами философии психологии, а не математики и естествознания, но, главное, существенно изменившего в последующем свою позицию под воздействием структуралистского комплекса идей). В этом отношении необходимо заметить, что, во-первых, Башляр, наследуя Брюнсвику и Мейерсону, сделал их идеи предметом своей постоянной критики, демаркируя от них свои собственные идеи; а во-вторых - Пиаже был близок направлению не только организационно, но и в своих методологических интенциях и тематизмах. Идейно был близок к Н. и А.Койре, но он сохранил организационную и философскую дистанцированность от последнего. Точно так же близок, но дистанцирован от него был и "Союз рационалистов", объединивший в 1930 прежде всего ученых-естественников (А.Роже, П.Ланжевен, Ф.Жолио-Кюри и др.) и начавший издание "Рационалистических тетрадей". Программное единство внутри направления было достигнуто в 1940-е, институциональное - в 1947, когда под редакцией Гонсета был основан журнал "Диалектика". В 1955 Пиаже основал Международный центр генетической эпистемологии, издававший с 1957 "Исследования по генетической эпистемологии". "Второе поколение" Н. представлено именами Ж.-Л.Детуша, П.Феврие, Ж.Кангийема (ученика Башляра и учителя Фуко) и др. После смерти Башляра Кангийем возглавил основанный учителем Институт истории науки и техники при Сорбонне, также являвшийся одним из организационных центров Н. (при Кангийеме в институте работали Фуко, М.Серр, Ф.Дагоне, К.Лимож, Д.Лекур, Р.Рашед, К.Саломон-Бейе, Сюзанна Башляр). В 1980 в Швейцарии был создан Институт метода им. Гонсета. Однако к 1980-м Н. как отдельное философское направление фактически закончил свое существование. Терять же свое влияние он начал еще в 1960-е с конституированием структуралистского комплекса идей, особенно версии "генетического структурализма", появление которого он в значительной мере и подготовил (уже в Н. был сформулирован тезис о необходимости исследования структур, а не сущностей). Непосредственно из Н. выросла структуралистская версия Н.Мулуда. Влияние Н. непосредственно прослеживается у Фуко периода "археологии знания" (прежде всего в его концепции эпистемы, соотносимой с идеей эпистемологического профиля Башляра), косвенное - в философско-социологической теории П.Бурдье (которого некоторые исследователи относят к "генетическим структуралистам"). Влияние Н. прослеживают в неомарксизме Альтюссера. Необходимо также отметить, что во французской интеллектуальной ситуации Н. не только противостоял (нео)позитивистской ориентации в философии науки (не получившей здесь широкого распространения), но и оппонировал экзистенциализму (особенно через концепцию "творческого воображения" Башляра). Итак, основная целевая установка Н. - подтвердить "права разума", утвердить "новый научный дух", что требует преодоления "картезианского духа" классического рационализма, не соответствующего реалиям новой социокультурной и познавательной ситуации. Отсюда башляровский тезис "философии не", фиксирующий то, каким знаниевым системам не должно соответствовать современное философское и научное (по)знания. "Права разума" могут быть вновь переобоснованы только как права научного разума, что, с одной стороны, требует учета изменения представлений 20 в. о том, что есть наука, знание и познание, а с другой - предполагает исследование иных форм познавательной деятельности (прежде всего продуцируемых художественным (поэтическим) воображением и обыденным сознанием) с целью их локализации и отграничения от собственного научного (по)знания. Между ними существует принципиальный "эпистемологический разрыв" и возникает непреодолимое "эпистемологическое препятствие" (термины Башляра), так как они "организуются" на иных принципах и акцентируют разные познавательные

способности (что не мешает им дополнять друг друга и даже частично "содержательно" в определенные эпохи совпадать). Следует, правда, отметить, что по мере развития Н. этот ригоризм сохранялся, по преимуществу, лишь относительно обыденного (по)знания, но не "поэтического" постижения мира (так, например, Феврие рассматривала теории как продукт воображения). Философия в контексте Н. есть, таким образом, организованный способ мышления, прежде всего, научно-теоретического. Основным предметом ее исследования является, следовательно, познающий разум (разум как инструмент исследования), а сама философия есть "знание о знании", т.е. эпистемология, логика и методология познания. Знание, с точки зрения Н., всегда есть процессуальность (становление, развитие, дескридитация) определенных идей и теорий. Оно не может быть корректно рассмотрено как "готовое", "однозначное", "окончательное", "концептуально замкнутое" знание, зафиксированное в жесткой знаковой форме. Отсюда следует несколько принципиальных для неореалистической доктрины идей. 1. Любое научное знание неполно и относительно, несамотождественно принципам разума и выражаемой действительности (оно всегда "между", что акцентирует исследование связей и отношений, а не элементов), оно всегда есть лишь "приближение" (Башляр) и как таковое подлежит исправлению, а не деструкции (принцип пересматриваемости Гонсета). 2. Научное познание нацелено на обнаружение относительных функциональных инвариант, имманентных генезису и конструкциям разума (Пиаже), а через него и действительности (ход к структурализму), но на этом пути оно подвержено "впадению в ошибки" и "попаданию в тупики", которые должны стать предметом особого историко-научного исследования ("археологической" реконструкции, концептуального анализа, методологической рефлексии). 3. Научное познание должно исходить из принципа постоянного (а не предварительного декартовского) сомнения, позволяющего самому разуму рефлексивно самоорганизовываться, конституироваться (формироваться и продуктивно действовать в соответствии с принципами содержательно-генетических логик, которые специально разрабатывались Гонсетом, Детушем и Феврие) в определенной научной культуре. 4. Научный разум тем самым "ангажируется" (Гонсет) в познавательную ситуацию, он организует, а не исходно обосновывает и предзадает познание, он в этом своем качестве методологичен, самоорганизуя субъектов и вскрывая "механизмы познания" (Пиаже), самокорректируясь в ходе собственного самополагания. 5. Познание всегда осуществляется в определенной изменяющейся культурно-языковой среде, что связано с историческими этапами развития самого мышления, смена которых подчинена (содержательно-генетической опять же) логике возрастания уровней абстрактности, рациональности, теоретичности, диалектичной парадоксальности в научном знании, ведущих (в пределе) к полному разрыву между материальной действительностью и миром чистой науки. 6. Определенные этапы (ступени) в становлении научных понятий и познания в целом характеризуются как "эпистемологические профили", определяемые через соответствующие им философские гносео-эпистемологические установки (в познании физических явлений Башляр выделил пять таких профилей, два из которых - полный рационализм А.Эйнштейна и дискурсивный или диалектический рационализм - он соотносит с теорией относительности и релятивистской квантовой механикой П.Дирака и считает соответствующими "новому научному духу"; остальные профили: наивный реализм, позитивистский эмпиризм, классический рационализм). 7. Взаимоотношение "эпистемологических профилей" в Н., по сути задающих соответствующие им картины мира, характеризуется через понятия "эпистемологического разрыва" и "эпистемологического препятствия": они построены на различных принципах организации научного разума и поэтому между

ними не может быть отношений преемственности и выводимости (но внутри "профиля" действуют принципы приближения и пересматриваемости); развитие знания, таким образом, антикумулятивно. 8. Конституирующее значение для философии Н. Башляр придал принципу дополнительности (которому в методологии Гонсета соответствуют принципы двойственности и интегральности); ему подчинено взаимоотношение научной и иных форм (по)знания, разных типов научной рациональности (разных "эпистемологических профилей" и разных "региональных рационализмов"), а в конечном итоге - теории и эмпирии, субъекта и объекта, репрезентирующих концептуальное ядро неорационалистических теорий. В Н. было сформулировано положение о так называемом "субъективном прибавлении", осуществляемом в процессе познавательной деятельности, ставшее ключевым в неорационалистических трактовках соотношения субъекта и объекта. Оно позволило настаивать на прикладном характере разума, а сам Н. понимать как "прикладной рационализм". Современное научное знание, с этой точки зрения, все больше организует и направляет продуктивную, созидательную, практическую деятельность, которая становится его воплощением ("идея - это не резюме, она есть скорее программа", - подчеркивает Башляр; кроме того, в Н. есть и представление об идее как проекте). Таким образом, знание оказывается тем, что подлежит воплощению, а воплощаясь, формирует особую "техническую реальность", принципиально отличную от естественной (непосредственной) реальности, с которой современный человек и современное познание практически не имеют дела. Техника понимается при этом как "цель действий, предназначенных для получения ряда предусмотренных и схожих друг с другом эффектов, в условиях некоторой вариативности действия" (Детуш). В итоге познается прежде всего и по преимуществу "рационализированная техническая реальность", "реальность второй ступени" (Гонсет концептуализировал этот тезис в принципе техничности). Это сюрреалистическая реальность, созданная понятиями (не следует забывать о близости Башляра позиции сюрреализма в проблеме исследования созидательных возможностей творческого воображения, да и свою концепцию в целом в этом аспекте он определял как "сюррационализм") и репрезентируемая объектами, которые не даны, а построены субъектом (который сам претерпевает изменения в своих взаимоотношениях с объектом, что специально анализировалось Пиаже). В результате объекты реальности выступают как продукты сложных идеальных конструкций, воплощенных (технологизированных) в "материале" (ноогональные ноумены Башляра, последовательные схематизации Гонсета, рефлексирующие абстракции "второго поколения" неорационалистов). Эта неочевидная "реальность второй ступени" принципиально отлична от очевидной реальности, данной в обыденном (по)знании. Последнее (как и все версии философского реализма и эмпиризма) "работает" лишь с "видимостями", "кажимостями", "неподлинной реальностью" (отсюда и требование "эпистемологического разрыва" с ним). "Рационализированная реальность второй ступени", не будучи непосредственно дана, умопостигаема (отсюда понимание Н. как "реализма второй ступени" или - у Башляра - как "рационалистического материализма"). Нельзя, следовательно, говорить об объекте, независимом от субъекта, они принципиально скоординированы (Феврие), более того, субъект постоянно воздействует (параллельно самоконтролируясь) на объекты, детерминируя реальность (в возможных способах ее научного описания). Тем самым наука есть не только познание, но и постоянное конструирование мира (технореальности) и субъекта, которые не могут быть поняты, следовательно, как константно самотождественные. Отсюда представление об изоморфизме научного знания и реальности, о первом как "карте" (Гонсет) второго, об их все большем соответствии по мере возрастания знания (механизмы возрастания знаний - предмет изучения "генетической

эпистемологии" Пиаже). Это требует анализа существующих эпистемологических концепций (проведен Башляром и Пиаже) с целью выявления и преодоления их односторонности "новым научным разумом", который только преодолевая "наивный реализм" (донаука, согласно неореалистам), "чистый эмпиризм" и "абстрактный рационализм" (классическая наука), снимая тем самым эпистемологические оппозиции, способен конституировать "новую науку", а сам самоопределяется как "диалектический рационализм". Опыт "разумен", а разум "прикладывается", - утверждают неорационалисты. Но "закон" предшествует "фактам", он не выводится из них, а сами "факты" есть теоретические конструкции. Отсюда важнейшие методологические принципы Н. - теория строит эксперимент, но и всегда предполагает его (только в нем, по Пиаже, конструируются операции субъекта); теория и опыт принципиально открыты и дополнительны друг к другу. Нет пути от опыта к теории, но критерием адекватности и мерой оценки второй выступает первый. Тем самым стремление снять оппозицию субъекта и объекта, эмпиризма и рационализма с неизбежностью толкало рационалистов к ревизии концепций истины, по сути к замене понятия истины понятием адекватности (у Детуша, Феврие, Гонсет же изначально строил свой "идонеизм" как теорию адекватности). Показателен в этом отношении критический анализ эпистемологических концепций истины, проведенный Пиаже и показавший, что не отвечают требованиям "нового научного духа" как теории, согласно которым в процессе познания достигаются истины, совершенно независимые от какой-либо конструкции (реализм, априоризм, феноменологизм), так и теории, согласно которым истина констатируется в процессе познания (эмпиризм, прагматизм и конвенционализм, релятивизм). Для Пиаже проблема истины сводится к проблеме установления операционального субъект-объектного соответствия (и выявлению операторных структур познания). Отсюда и интерес Н. к логико-математическому знанию (предмет непосредственного профессионального интереса Гонсета и Феврие), провозглашаемому в нем высшим видом научного знания как отражающего отношения между действиями субъекта и предметами. В этом же ключе неорационалистами трактуются современные физические (Башляр, Феврие, Детуш) и химические (Башляр, Кангийем) теории. Отсюда смещение интереса у "второго поколения" неорационалистов на проблематику обоснования (для них равно установлению адекватности) теории. Обосновать теорию - значит (Детуш): 1) оправдать ее появление, 2) выявить аргументы, приводящие к ее признанию. Адекватность же, по Детушу, определяется способностью теории предвидеть (детерминировать) результаты будущих изменений (сам он - разработчик общей теории предвидения на основе теории вероятностей). Он обосновывает адекватность через систематические операции соотнесения эмпирической практики и теоретической нормы, связанные определенными условиями. У Феврие обоснование во многом сводится к выбору правил и норм для организации эксперимента. Она выделяет четыре типа теорий по степени их адекватности, а Детуш - три типа теорий по уровню их детерминистских возможностей (при этом детерминизм в Н. понимается не как доктрина, а как рабочая гипотеза и исследовательская техника). Согласно Феврие, теория адекватна, если предвидения, сделанные на ее основе, не опровергаются экспериментом (область адекватности определяется через совокупность результатов экспериментальных измерений). Тогда: совершенно неадекватная теория характеризуется пустой областью адекватности; совершенно адекватная является таковой лишь для рассматриваемой экспериментальной области (пример механики Ньютона для макромира); частично адекватная способна делать предвидения; принужденно адекватная имеет неопределенную область адекватности (но всегда сохраняется, пока не будет предложена иная теория). По критерию детерминизма различаются теории с явным и скрытым детерминизмом и

индетерминистские теории. Таким образом, поздние версии Н. не только "перерастали" в структурализм, но и сближались (в проблематике) с аналитической философией. (См. также Башляр, Гонсет, Брюнсвик, Мейерсон.)

В.Л. Абушенко

НЕ-Я - противополагаемый "Я" один из членов второго основоположения наукоучения Фихте, гласящего: "Я" полагает "Н." или "Я" полагает "Н." в "Я". Исходным требованием всей философии Фихте является осуществление акта самополагания ("Я" полагает само себя"), следствием которого становится необходимость для "Я" определить самого себя, а значит - отличить себя от всего другого, противоположного ему, того, что является "Н." ("Н." не есть "Я"). Так как только "Я" полагается первоначально, то и противополагать можно только этому "Я"; более того, только само "Я" есть то, что противополагает, и таким противополагаемым "Я" есть "Н.". Данное положение наукоучения не должно трактоваться в том смысле, что "Я", полагая "Н.", творит тем самым природу и мир вне человека - т.наз. "вещи в себе". Фихтеанское "Н." не есть вещь вне нас, не есть нечто такое, что находится вне нашего сознания. Фихте совершенно отказывается от кантовской "вещи в себе", полагая, что "Н.", даже будучи отличным от "Я", полагается "Я" не где-нибудь, а именно в сознании (отсюда: "Я" полагает "Н." в "Я"), т.е. "Н." само является только чем-то представленным в сознании, в "Я", его содержанием и не более. В определенной мере отношение "Я" и "Н." может быть выражено через категории субъекта и объекта, в качестве двух необходимых первичных противопоставлений, содержащихся в акте самосознания и мыслимых только по отношению друг к другу. Как субъект не может мыслиться без объекта, так и объект немыслим без субъекта. Дальнейшее развитие этого взаимоотношения ("Я" и "Н.") осуществляется у Фихте через категорию взаимодействия, выражающую взаимное определение ими друг друга. Так формулируется третье основоположение фихтеанского наукоучения: "Я" противополагает в "Я" делимому "Я" делимое "Н.", из которого следует затем разделение всего наукоучения на практическое и теоретическое. Так как "Я" и "Н." оба полагаются в "Я" и через "Я", как ограниченные друг другом, то соответственно их объединение предполагает их одновременное взаимное ограничение, в котором с необходимостью содержатся два действия: 1) либо "Я" определено "Н." и между ними складывается причинное отношение основания и "Я" оказывается теоретическим; 2) либо "Н." определено "Я" и между ними складывается причинное отношение цели и действия, а "Я" оказывается практическим. Соответственно, системы теоретического и практического наукоучения становятся двумя координированными рядами, образующими связанное целое, в котором реальность "Н." может быть уяснена только из теоретического "Я", а необходимость последнего - из практического "Я". Таким образом, Фихте преодолевает кантовский дуализм и обосновывает единство теоретического и практического "Я", показывая основополагающую роль практически-деятельностного отношения к миру.

Т.Г. Румянцева

НИГИЛИЗМ (лат. nihil - ничто) - исходно - одна из характерных черт буддистской и индуистской философии. Согласно присущему им Н. (или пессимизму), в посюстороннем мире в принципе не присутствует изначальная реальность, ибо она не имеет имени и формы; о-формленной же и получившей имя является приносящая страдания иллюзия. Жизнь, таким образом, выступает ничем иным, как нескончаемой сменой рождений и смертей, лишенной смысла и назначения. Спасение человека суть спасение от жизни. В истории философии европейского типа Н. воплощался в ряде разнокачественных версий: I) Универсалия неклассической европейской культуры, последовательно анти-рационалистическая философская концепция, мироощущение и поведенческий принцип, фундированные акцентированным отрицанием (в смысле хайдеггеровской "негации") тех или иных социокультурных оснований. Как особый термин "Н." был введен в оборот немецким философом Ф.Г.Якоби в его послании к И.Г.Фихте (1799). Слово "Н." приобрело широкую распространенность среди интеллектуалов Европы после осмысления богоборческих интенций Великой французской революции и во многом благодаря роману И.С.Тургенева "Отцы и дети" (1862). Ницше, заимствовав термин "Н." у Тургенева, обозначал им явление, связанное с переоценкой всех высших ценностей - т.е. именно тех, которые только и наполняют смыслом все действия и стремления людей. Как отмечал Ницше, "... нигилизм петербургского фасона (что означает истовую веру в неверие, готовую принять за это любые муки), эта горячность свидетельствует в первую очередь о потребности в вере...". По Ницше, нет больше ничего, во имя чего следует жить и к чему надо было бы стремиться: "что означает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность, нет цели, нет ответа на вопрос зачем". Вместе с исчезновением страха перед человеком уходит и безусловная любовь к нему. Н. у Ницше суть порождение трагического распада мира на бытие и смысл. Н. может быть преодолен лишь посредством имманентизации человеком идей "воли к власти" и "вечного возвращения". Таким образом, Н. у Ницше, выступая в ипостаси не идеологии, а метафизики, преследовал цель обоснования жизнеутверждающих принципов, обозначения "нового пути к "Да". Согласно Ницше, традиционный европейский Н. шопенгауэровского типа характеризуется стремлением к жизни "в согласии с целями, установленными извне". Русский же Н., по Ницше, "научившись не доверять какому-то одному авторитету... стремился найти другой". По замечанию Ницше, люди привыкли полагать опорой "если не Бога и не науку, то совесть, разум, общественный инстинкт или историю", рассматриваемые как "имманентный дух с присущей ему целью, на чью милость можно положиться". Осознание же того, что внешнего целеполагания нет, как и нет внешнего для человека мирового порядка, результируется в отказе людей от попыток осмысления чего-либо, лежащего вне пределов посюсторонней субстанции бытия. Тем не менее нередко, с точки зрения Ницше, философы и мечтатели измысливают "в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему", в сравнении с каковым наш мир полностью обесценивается. И лишь когда человек осознает то, что и этот якобы "подлинно-истинный" мир - не более чем творение рук человеческих, компенсация неосуществленных желаний, - вот тогда, по Ницше, и начинается подлинный Н. Любая картина мира утрачивает смысл, а сам этот мир полагается единственно-данным, хотя и бесструктурным, бесцельным и лишенным ценности. По Ницше: "Сознание отсутствия всякой ценности было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием "цели", ни понятием "единства", ни понятием "истины" не может быть истолкован общий характер бытия... Недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не "истинен", а ложен... в конце концов, нет более основания убеждать себя в бытии истинного мира... Коротко

говоря: категории "цели", "единства", "бытия", посредством которых мы сообщили миру ценность, снова изъымлются нами - и мир кажется обесцененным". Обесцененным - в смысле того, что ему (миру) вообще бессмысленно приписывать какую бы то ни было ценность /как, например, приписывать массу буквам алфавита - А.Г., Т.Р./. Как же акцентированно утверждал сам Ницше, именно понимание ума как нуждающегося в цели, должно быть преодолено. Таким образом, Н., по Ницше, предполагает картину мира, предельно лишенную иллюзий; картину мира, радикально враждебного всевозможным человеческим устремлениям; картину мира, лишенного всякого - в том числе и морального - порядка. Согласно Делезу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процедуры культурной дрессировки были призваны превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы". История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек больной; болезнь эта называется "Н.". Излагая ход мыслей Ницше, Делез отмечает: последний человек, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога", оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от ничто воли (болезнь Н.) к воле к ничто, от Н. незавершенного, болезненного и пассивного к активному Н. (Не случайно, что Хайдеггер усматривал одну из заслуг Ницше в том, что тот осмыслил Н. как принцип, логически центрирующий на себе европейскую историю.) В психоанализе Н. понимался как результат разрушения баланса между гнетущим ханжеством традиций и буйством бессознательного. В рамках как французского (Камю, Сартр), так и немецкого (Ясперс) экзистенциализма Н. трактуется как изначальная бытийная данность. Постулирование роли Н. как значимого основания перспективных мыслительных подходов осуществили Адорно в своей "негативной диалектике" и Маркузе (стратегия "Великого Отказа"). Н. требует многомерного и радикального самооправдания от всякой (в первую очередь, утонченной) культуры: по саркастической оценке Мертона, нигилисты - это те, кто "не верует в Бога" и "не ходит в баню"; II) В современной философии, культурологии и психологии европейский Н. второй половины 20 в. может ассоциироваться с рядом интеллектуальных феноменов: 1) С теоретическими установками, присущими определенной генерации европейских мыслителей: так, стиль Фуко, внешне отвечая позитивистским критериям (работа с многочисленными архивными документами, первичными текстами и т.п.), фундирован пафосным Н. по отношению к пониманию фактов в позитивизме. По мысли Фуко, "если интерпретация никогда не может быть завершена, то это просто потому, что нечего интерпретировать. Не существует никакого абсолютно первого объекта интерпретации, поскольку по сути все уже представляет собой интерпретацию, каждый знак сам по себе является не вещью, открывающейся для интерпретации, но интерпретацией других знаков". Тексты Фуко, сопровождаемые колоссальным критическим инструментарием (цитаты, документы и т.д.), выступают по сути сказочными фантазиями-романами (см. Конструкция); 2) С пафосным интеллектуально-аксиологическим поворотом, осуществляемым постмодернизмом (см. Постмодернизм, Этика); 3) С массовыми явлениями психо-невротического и патологически-деструктивного порядка (см. "Сверх-Я", "Смерть Бога"); III) 1) Духовное явление, порожденное русским изданием византийского христианского канона и содержащее сильное переживание элемента православной аскезы: московское православие, как известно, никогда не имело собственно богословской модели оправдания культуры как таковой. Нередко отмечалось, что у русских нет культуропоклонства, свойственного людям западной цивилизации (у Достоевского: "все мы нигилисты"; у Бердяева: русские по природе своей - апокалиптики или нигилисты). Как писал П.Флоренский, "идиотизм, идиот в

древнем смысле этого слова - вовсе не слабоумный, а частный человек, не участвующий в исторической жизни, живущий в себе, вне связи с обществом. Быть идиотом - это, пожалуй, наилучший удел, особенно если бы можно было идиотствовать до конца, то есть сделаться полным идиотом"; 2) Радикальная форма русского просветительства - сопряженная с православным Н. нравственная критическая рефлексия над культурой, созданной-де привилегированным слоем и для него лишь предназначенной ("рафинированный" Н. Запада не был связан с Просвещением). По мысли Бердяева, Л.Н.Толстой - "гениальный выразитель религиозно обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения". Поясняя неприятие русскими однозначных, рационализированных, "чистых" общественных форм, их эмоциональную устремленность к "концу истории", их отказ от логической ступенчатости исторического процесса, Шпенглер подчеркивал: Россия есть апокалиптический бунт против античности - против совершенной формы, совершенной культуры. По Флоровскому же, русский Н. суть анти-исторический утопизм; IV) В философии Мамардашвили, Н. - своеобразный способ пережить собственное поражение, итог "несамодостаточности человеческих состояний". В этом контексте Н. не требует ответов на смысложизненные вопросы, требующие духовного напряжения; он есть отказ от пафосной формулы "Я могу", отказ от установки на преодоление экзистенциальных жизненных обстоятельств. Нигилист такого типа возлагает надежды на "самодействующие механизмы" человеческого бытия. Такой Н. исключает для человека осуществление поступков в положении "лицом к лицу" с подлинной сутью дел; он ориентирован на взаимодействие с "масками-марионетками", не являющимися носителями высоких жизненных смыслов. Как утверждает Мамардашвили, "поступок - это случившееся состояние мысли". По Мамардашвили, "если человек достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится разрушить эти схемы, чем расстанется с ними".

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus) (настоящее имя - Николай Кребс (Krebs)) (1401-1464) - центральная фигура перехода от философии средневековья к философии Возрождения: последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, богослов и теоретик математического естествознания, синтезировавший в своем учении апофатическую теологию и натурализм, спекулятивный логицизм и эмпирическую ориентацию. Кардинал Римской церкви и одновременно типичный для Ренессанса многогранный культурный деятель и крупный ученый своего времени, один из предшественников дифференциального исчисления в математике, автор первой географической карты Европы, реформы юлианского календаря, осуществленной полтора столетия спустя, и астрономической модели, фундирующей высказанные на столетие позже идеи коперниканского гелиоцентризма как частный случай; доктор права, теоретик медицины и классического искусства. Н.К. родился в селении Кузе в Южной Германии в семье виноградаря и рыбака, подростком бежал из родного дома (западноевропейский аналог русского Михайлы Ломоносова), при содействии графа Т. фон Мандершайда получил блестящее образование: начиная от "школы братьев общей жизни" в Голландии, в чью программу входили семь свободных искусств и языки (эту же школу позднее закончил Эразм Роттердамский), и кончая Гейдельбергским,

Падуанским и Кельнским университетами. В 1424 Н.К. получает звание доктора канонического права, с 1426 - секретарь папского легата в Германии кардинала Орсини, с 1430 - священнослужитель, настоятель церкви св. Флорина в Коблеце, активный участник Базельского Собора (в 1433) и церковного посольства в Византию 1437 по вопросу объединения Западной и Восточной христианских церквей (попутно в Константинополе - работа с греческими текстами, знакомство с выдающимся гуманистом Георгом Гемистом Шифоном, впоследствии вдохновителем организации платоновской Академии во Флоренции), с 1448 - кардинал и одна из ключевых фигур папской курии, с 1450 - епископ Бриксена и одновременно папский легат в Германии (миссия 1451-1452 в Восточной Европе с целью возвращения гуситов в лоно Римской церкви), с 1458 и до конца жизни - генеральный викарий в Риме. Основные сочинения: "О католическом согласии" (1433), "Об исправлении календаря" (1436), "Об ученом незнании" (1440), "О предположениях" (1444), "О сокрытом Боге", "Об искании Бога", "О даре отца светов", "О становлении" (1442-1445), "Апология ученого незнания" (1449), "Простец", включающий два диалога "О мудрости" и диалоги "Об уме" и "Об опытах с весами" (1450), "О согласии веры" (1453), "О видении Бога" (1453), "О берилле" (1458), "О бытии как возможности" (1460), "Об игре в шар" (1463), "Компендий" (1464), "Опровержение Корана" (1464), "О вершине созерцания" (1464) и семь математических трактатов, посвященных проблеме квадратуры круга, уточнению числа "пи" и др. При традиционализме философской и теологической проблематики (учение о едином и иерархия бытия, проблемы богопознания и познания тварного мира), трактаты Н.К. отличаются острой нетривиальностью ее трактовки в результате программной для Н.К. установки на рассмотрение известных философских истин и устоявшихся понятий (типа "то же", "мочь", "иное и не-иное" и др.) через "увеличительное стекло", позволяющее увидеть их семантическую открытость и актуальность ("О берилле"); вдохновенностью (многие из работ созданы на едином порыве); строгостью формы и индивидуальностью языка (при том, что тексты выполнены на так называемой провинциальной латыни). На уровне самооценки Н.К. относился к своим работам как к хобби "для облегчения души от тяжких забот". Философская концепция Н.К., представляющая собой уникальное явление в культуре 15 в., может быть рассмотрена: 1) как подводящая итоги развития средневековой философской традиции, синтезирующая ее базовую проблематику и суммирующая основные достижения как схоластического, так и мистического ее направлений; 2) в качестве пролога философии Возрождения, задавшего основные векторы разворачивания проблематики и аксиологические ориентиры ренессансной философской культуры (гуманизм, пантеизм, эмпиризм, натурализм и др.); 3) как предвосхищение философских идей Нового времени, во многом инспирировавшее их оформление в культуре (заложенные Н.К. основы дифференциального исчисления, конгруэнтность многих фрагментов его концепции с учениями более поздних Декарта и Лейбница, гуманистические идеи и гносеологический оптимизм Н.К., изоморфные идеалам новоевропейского Просвещения); 4) даже как генетический исток классической европейской гносеологии (предкантианские идеи теории познания Н.К.). В своем критическом неприятии схоластического аристотелизма Н.К. ориентируется на неоплатонизм и, соответственно, на апофатическую теологию, однако тенденции деперсонализации Бога, аксиологически противостоящие общехристианской парадигме теизма, но тем не менее объективно заложенные в апофатической теологии, приобретают у Н.К. специфическое звучание, выливаясь в математизированную модель бытия, трактующую Бога как актуальную бесконечность, статичный "абсолютный максимум", чье "ограничение" ("самоограничение") означает фактическое "развертывание" (explicatio) Бога в чувственный мир, мыслимый как потенциальная

бесконечность, статичный "ограниченный максимум" (несомненно, влияние переосмысленного в соответствии с новым уровнем развития математики пифагореизма, о котором Н.К. всегда был очень высокого мнения, оценивая Пифагора как "величайшего философа"). Божественное бытие, т.обр., мыслится Н.К. как абсолютная возможность (posse-est), "форма форм", будучи одновременно и абсолютной действительностью (est). Имманентная парадоксальность такого бытия делает бессмысленной попытку зафиксировать его в каком бы то ни было определении: любое определение изначально обречено на "частность" своего содержания, а потому неизбежно будет превзойдено безграничностью Божественной потенциальности ("все может"). "Развертывание" Бога в мир дополняется в качестве своего семантического противовеса "свертыванием" (complicatio) мира, возвращением его в лоно Божественного абсолюта. Поскольку мир сам по себе принципиально безграничен и Богом может быть задано любое "ограничение", постольку бытие не может быть центрировано каким-либо одним определенным способом: "Машина мира имеет свой центр... повсюду, а свою окружность - нигде, потому что Бог есть и окружность, и центр". Такая структурировка мироздания, с одной стороны, приводила к пантеизму ("Бог везде и нигде"), а с другой - предвосхищала астрономические открытия Нового времени и гелиоцентрическую теорию Коперника, выступая по отношению к последней более общей концептуальной моделью ("Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд"). Единство мира обеспечивается, по Н.К., его "интеллигенцией", т.е. интегральным божественным смыслом (типологический аналог "софийности" в православии): "в земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посеве... То, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры". Таким образом, динамика мироздания, предполагая свое единое основание, есть динамика единого живого организма, одушевленного мировой душой: "сама растительная жизнь в своей темноте скрывает в себе жизнь духовную". В этом контексте восприятия интеллекта как критерия богоподобия выстраивается концепция человека Н.К., задавая специфические основания для его гуманизма: "человек есть его ум", и именно в этом качестве в системе пронизанного "интеллигенцией" мироздания человек как носитель эксплицитно конституированного ума занимает в иерархии тварного мира высшую позицию ("лишь немного ниже ангелов"). Традиционное для философской культуры представление о человеке как микрокосме наполняется у Н.К. новым содержанием. Во-первых, оно фундирует идеал "свободного и благородного" человека, воплощающего в своей сущности сущность мировой природной гармонии, что закладывает основание последующей традиции гуманистической классики: по оценке Н.К., "в человеке все возведено в высшую степень", а человеческая природа мыслится "полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств". Во-вторых, рассмотрение Н.К. разума в качестве божественной космической силы в определенной мере предвосхитило концепцию ноосферы и высказанные в 20 в. идеи о человеческой целеполагающей деятельности как силе космо-планетарного масштаба. Выступая центральным звеном природы и средоточием ее духовных сил, человек как познающий субъект характеризуется Н.К. с позиций фундаментального гносеологического оптимизма: человеческий ум (mens) способен в когнитивной процедуре реконструировать "развертывание" Бога в природу (т.е. "развертывать" тот смысл, "интеллигенцию", что скрыты в ее глубинах). Учение Н.К. о познании во многом предвосхищает кантовский подход к проблеме гносеологических способностей человека: Н.К. выделяет чувства (sensus), рассудок (ratio) и разум (intellectus) как познавательные способности субъекта, имеющие различные цели и сферы своей реализации. Высокая оценка чувственного познания Н.К. детерминирована социокультурным вектором возрастающего интереса к опытно-

эмпирическому естествознанию, однако Н.К. ни в коей мере не может рассматриваться только как выразитель общей культурной тенденции: его глубоко оригинальная концепция чувственного познания фундирована идеей априорного предвосхищения результата познания, основанного на творческой силе воображения (vis imaginativa), что во многом продиктовано влиянием мистической теологии, но приобретает в новом контексте совершенно иной - глубоко рационалистический - смысл: "поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем" (ср. с кантианским трансцендентальным единством апперцепции как исходным предварительным условием возможности всякого синтеза в рамках когнитивной процедуры). Чувство, однако, имеет ограничения как со стороны своей аффективной артикулированности и временной определенности, так и содержательные: "чувство не способно воспринимать вещи сверхвременные и духовные". Чувственное познание подчинено рассудку как сдерживающему страсти и упорядочивающему данные чувственного опыта. С одной стороны, трактовка рассудка Н.К. определяется влиянием номинализма (в варианте концептуализма): в рассудке "нет ничего, что не существовало бы в ощущении". С другой же - рассудок сам по себе имеет своей целью формирование "имен", запечатлевающих результаты его абстрагирующей деятельности. Классическим выражением этого процесса является у Н.К. развитие математики, которой он отводит важнейшее место в сфере рассудочного (естественнонаучного) познания, поскольку полагает, что в основе всех явлений природы лежат объективные отношения пропорции, выразить которые возможно именно с помощью математического формализма ("десять в кубе", например, как формула осязаемой телесности): "все установлено и понято на основе чисел", и "кто исчисляет, тот развертывает и свертывает". Если рассудок фундирован чувственным опытом, то разум, как высшая теоретическая способность человеческого ума, - богоданностью. Он мыслится Н.К. в качестве недискурсивной творческой способности "умозрения", которая "постигает лишь всеобщее, нетленное и непрерывное". "Разум, простирая полет свой", поднимается до постижения бесконечности, "интеллигенции", мировой души как феноменов абсолюта. Однако - вразрез с ортодоксальной мистической традицией - Н.К. полагает Бога, в отличие от тварного мира, принципиально непознаваемым: разум может лишь асимптотически приближаться "к истине, как многоугольник к кругу". Регулирующая роль разума по отношению к рассудку заключается, прежде всего, в признании указанной асимптотичности, антидогматическом отказе от претензии на обладание абсолютной истиной. Применительно к предмету разума в концепции Н.К. правомерна формула "совпадения противоположностей" (coincedenica oppositorum): в его системе отсчета "противоположности существуют лишь для вещей", и именно потому "спотыкается рассудок, что не может связать противоречия, разделенные бесконечностью". Что же касается "абсолютного максимума", то "нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности". Тезис о том, что бесконечность заставляет нас полностью преодолевать всякую противоположность, Н.К. иллюстрирует на математическом материале (например, по мере увеличения радиуса окружности последняя все более и более совпадает со своей касательной", а потому "бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна"; аналогично треугольник по мере уменьшения одного из углов превращается в прямую и т.п.). И в целом, "Бог обнимает все, даже противоречия". Важным прикладным аспектом этой идеи является созданная Н.К. программа объединения Западной и Восточной христианских церквей в глобальном католическом единстве (именно ему принадлежит концептуальное обоснование выдвинутого папской комиссией проекта объединения, однако его идеи выходят далеко за рамки конфедерационной Римской

программы, продиктованной конкретным поводом в лице угрозы турецкого нашествия и исламизации христианского мира) - концепция единого христианства фундируется у Н.К. общефилософской позицией признания единства всех вероучений "различных существ" ("О согласии веры") и их общей основы, которая "предполагается при всем различии обрядов" (ср. мысль русского антитринитария Федосия Косого: "Бог есть то, что есть общего о Боге во всех верах"), причем эмпирико-иллюстративным материалом своего исследования Н.К. избирает компаративно рассматриваемые им христианство и ислам, демонстрируя их генетические и содержательные связи ("Опровержение Корана"), трактуемые как достаточное основание веротерпимости и прекращения войн на религиозной основе. Идеи Н.К., идущие в узловых своих пунктах вразрез с официальной схоластической традицией, вызвали на себя богословскую критику (см. Иоганн Венк. "Невежественная ученость"), однако ответная "Апология ученого незнания" Н.К. оказалась удачной, и Н.К. не только не подвергался преследованиям за свои взгляды, но умер одним из влиятельнейших руководителей Римской церкви. Объективно концепция Н.К. оказала значительное влияние на оформление круга идей философии Возрождения (флорентийский платонизм и концепция человека Бруно, непосредственного ученика Н.К.), философии Нового времени (картезианство, монадология Лейбница и связанное с ней открытие дифференциального исчисления) и даже немецкой классической философии (кантовский априоризм, натурфилософия раннего Шеллинга и гегелевская диалектика противоположностей), однако оказавшиеся впоследствии в центре внимания новоевропейской философии идеи, высказанные Н.К., опередили свое время и не были в полной мере поняты и оценены современниками. Между тем отзвук идей Н.К. может быть обнаружен как в классической (космологические антиномии Канта, во многом аналогичные идеям "Об ученом незнании"; триадичная архитектоника Гегеля, структурно изоморфная характерным для Н.К. мыслительным гештальтам), так и в неклассической философии (эхо идей Н.К. в модели человеческого мира как схватываемой a priori целостности у Гуссерля и Хайдеггера).

М.А. Можейко

НИЦШЕ (Nietzsche) Фридрих (1844-1900) - немецкий мыслитель, который дал пролог к новой культурно-философской ориентации, заложив фундамент "философии жизни". В творчестве и личной судьбе Н. наиболее драматично отразился кризисный характер переходной эпохи на рубеже 19 - начала 20 ст., выразившийся в тотальной утрате веры в разум, разочаровании и пессимизме. В философской эволюции Н. можно выделить следующие основные этапы: 1. Романтизм молодого Н., когда он целиком находится под влиянием идей Шопенгауэра и Г.Вагнера; 2. Этап так называемого позитивизма, связанный с разочарованием в Вагнере и резким разрывом с идеалом художника: Н. обращается к "положительным" наукам - естествознанию, математике, химии, истории, экономике; 3. Период зрелого Н., или собственно ницшеанский, проникнутый пафосной идеей "воли к власти". В свою очередь, творчество зрелого Н. с точки зрения топики и порядка рассматриваемых им проблем может быть представлено следующим образом: а) создание утверждающей части учения путем разработки культурно-этического идеала в виде идеи о "сверхчеловеке" и о "вечном возвращении"; б) негативная часть учения, выразившаяся в идее "переоценки всех ценностей". Главной работой раннего Н. является его первая книга под названием

"Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм" (1872), продемонстрировавшая высшего класса филологический профессионализм, эрудицию и мастерство работы с классическими источниками. Однако филологические достижения автора целесообразно рассматривать только как идеальное средство, с помощью которого он идет от истолкования классических текстов к герменевтике современной ему эпохи. Внешней канвой работы становится противоположность аполлонического (как оптимистически радостного, логически членящего, прекрасного) и дионисического (как трагически-оргиастического, жизнеопьяняющего) начал, через развитие которой прослеживается вся история человечества, в том числе и современной для Н. Германии. Есть в книге, однако, и второй ракурс: то, что сам Н. назвал "проблемой рогатой" - это проблема науки, разума (который уже здесь, в этой ранней работе, рассматривается как опасная, подрывающая и подменяющая жизнь сила). Только искусство, которое на ранних этапах человеческой цивилизации играло, по Н., первостепенную по сравнению с наукой роль в жизни общества, является полнокровным воплощением и проявлением подлинной жизни, стихийным, ничем не детерминируемым, кроме воли и инстинктов художника, процессом жизнеизлияния. Отсюда сакраментальная фраза Н., ставшая своеобразным девизом его раннего эстетизма, - "...только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности". Что же касается современной культуры с ее ориентацией на науку (истоки которой он прослеживает, начиная с Сократа), она оказалась глубоко враждебной жизни, так как опиралась на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в ее основе жизни. Исходя из такого понимания генезиса культуры, Н. строит затем всю свою последующую культурологию. В этом смысле "Рождение трагедии" можно было бы без преувеличения назвать своеобразным ключом к расшифровке всего его последующего творчества - этого "покушения на два тысячелетия противоестественности и человеческого позора". Завершает труд "чудовищная надежда" философа на возрождение трагического века с его дионисическим искусством, ставшим своеобразным символом жизненности. Здесь же Н. формулирует главную проблему всей его жизни и философии, которая найдет затем наиболее полное воплощение в работе "Так говорил Заратустра...", - как, каким путем создать такую культуру, подчиняясь которой человек мог бы облагородить свой внутренний мир и воспитать себя самого. Но пока, на данном этапе его творчества эта проблема формулируется им в поэтически-символическом требовании "возрождения трагедии", идеи трагического познания и трагического человека, воплощающих, по Н., переизбыток жизни. Непризнание работы, крах прежних идеалов, резкое обострение болезни и т.п. - все это заставит его мужественно отказаться от надежды "облагородить когда-либо человечество". Н. отказывается от роли мессии, отдавая все свои силы изучению наук о человеке ("Человеческое, слишком человеческое", 1874; "Утренняя заря", 1881). Пройдет несколько лет, прежде чем Н. вновь решит "возвратить людям ясность духа, простоту и величие" и сформулирует главную положительную задачу своей философии. Она виделась ему в утверждении верховной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого должен появиться новый тип человека, превосходящий современных людей по своим морально-интеллектуальным качествам. В роли такого культурно-этического идеала Н. выдвигает эстетизированный им и заключенный в художественно законченную форму образ сверхчеловека. Можно говорить по крайней мере о двух противоречивых ракурсах, или о двух его измерениях: а) сверхчеловек - как возможный и достижимый в перспективах реального будущего идеал всего человечества; б) сверхчеловек - как лирическая фантазия, которую ее создатель творит, пренебрегая каким-либо точным изложением своей мысли, и которой он

всего лишь как бы забавляется, возбуждая "низшие слои человечества". Однако и в первом случае Н. иногда употребляет это понятие не совсем в избранном им самим же ракурсе, используя его для характеристики отдельных личностей "высшего типа", уже существовавших в истории, хотя "лишь как случайность", как исключение, "непреднамеренно" и наиболее полно (хотя акцентированно далеко не в полном объеме) воплотивших в себе идеал сверхчеловека. Речь идет о так называемом "историческом сверхчеловеке" - Александр Великий, Цезарь, Август, Цезарь Борджиа, Наполеон. Хотя, как правило, свой идеал Н. апплицирует не на отдельную человеческую единицу, а на человеческий вид в целом, облекая его в биологическую оболочку и представляя как зоологический тип, на порядок более высокий, чем Homo sapiens. Такой человек будущего должен быть достигнут, согласно Н., путем усовершенствования, строгого отбора и сознательного воспитания новой породы людей. По мере развития этой идеи, точка зрения философа несколько видоизменяется; Н. четко осознает тот факт, что каждый существующий вид имеет свои, строго определенные границы, которые он просто не в силах переступить. Он пишет: "Моя проблема не в том, как завершает собою человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек - это конец)". Однако при этом он все же удерживает так полюбившийся ему термин "сверхчеловека", переводя проблему в плоскость поисков наиболее желательного, ценного и достойного жизни человеческого типа. Как и любой идеал, сверхчеловек Н. возникает в качестве антипода современному культурному человеку, "от нечистого дыхания которого" философ просто задыхался. Созданный им образ отличает гармония и синтез двух начал - дионисического с его радостным утверждением инстинктивной жажды жизни, и аполлоновского, придающего этой бьющей через край жизни одухотворяющую стройность и цельность идеала. Вся эта громадная сила должна, по Н., быть направлена в творческое неустанное стремление к новому. Его сверхчеловек - это прежде всего творец, обладающий сильной, стремительной, "длинной волей", творец самого себя как автономной и свободной личности. К числу направленных вовне составляющих его идеала Н. относит умение жертвовать собой; "дарящую добродетель"; великодушие и безграничную жажду деятельной любви; честность, неустрашимость; твердость; героизм и т.п. - все, что, по его мысли, позволит сверхчеловеку придать свой, истинно человеческий смысл всему на этой земле. Ряд внешних обстоятельств, и прежде всего резкое неприятие первой книги "Так говорил Заратустра..." (1883), в которой Н. сформулировал все качества своего идеала, убедили мыслителя в полной тщетности его предприятия по осчастливливанию людей. Отсюда совсем иная тональность второй книги "Заратустры" и всех следующих за ней работ, в которых Н. самым серьезным образом переосмысливает свою идею ("Ессе Номо", 1888; "Антихрист", 1895 и др.). Так постепенно в романтическом идеале человека будущего на первый план выдвигается культ сильной личности, с крайней жестокостью преодолевающей все моральные нормы современного общества. Более того, подключение идеи о "вечном возвращении", которую Н. вводит в уста своему идеалу и которая должна "унизить всех слабых и укрепить сильных", ибо только последние, любящие жизнь и видящие ее ценность, способны вынести ее "вечную повторяемость", вносит определенный диссонанс в первоначальный образ сверхчеловека. Эта горькая истина вечной повторяемости всего и вся, которая, по Н., придает высший смысл жизни как таковой, налагает огромную, почти непосильную ответственность на человека и почти лишает его веры в будущее сверхчеловечество. Поэтическая мощь его языка передаст это отчаяние следующими словами: "Это возбуждает ужасную жажду и, в конце концов, нечего пить". Вслед за выполнением утверждающей части его задачи наступает очередь негативной ее компоненты, которая оказывается самым непосредственным образом

связана с предыдущей. На пути творения новых ценностей ("Новое хочет творить благородный - новую добродетель") Н. столкнулся с могучим противником в лице всей морали современной ему философии, поэтому он решает "радикальным сомнением в ценностях ниспровергнуть все оценки, чтобы очистить дорогу". Так начинается великая война Н. за освобождение людей от власти духов и социальных авторитетов, вошедшая в историю культуры под броским лозунгом "переоценки бывших до сего времени ценностей". Именно эта борьба и сделала Н. одним из наиболее ярких певцов "европейского нигилизма", который стал не просто делом всей его жизни, но и личной судьбой. Все работы, написанные им после "Заратустры", являют собой такую "переоценку", хотя наибольший интерес в этом ряду представляют два его крупных произведения, в которых ревизия прошлого удивительно сочетается с провидением будущего ("По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего", 1886 и замысленное в качестве приложения и ставшее затем своего рода пролегоменами к ней - "К генеалогии морали", 1887). Исследование философии, христианской религии и аскетической морали приводит Н. к выводу о том, что они отрывают человека от истоков подлинного существования, от самой жизни. Тот путь, по которому в результате пошло европейское человечество, оказывается поэтому чреват целым рядом чудовищных последствий, которые Н. пророчески предвещает своим современникам, приоткрывая завесу европейского будущего: распад европейской духовности и девальвация ее ценностей, "восстание масс", тоталитаризм и воцарение "грядущего хама" с его нивелировкой человека под флагом всеобщего равенства людей. Более того, именно в этих, по его словам "ужасных, проистекающих из его души - очень черных книгах" Н. по сути дела задает топику всех философских направлений 20 в. - и самой философии жизни с ее пророчествами о "Закате Европы", и идей таких мыслителей, как Х.Ортега-и-Гассет, Э.Гуссерль, Хайдеггер, К.Ясперс и т.п., пролагая тем самым дорогу как качественно новому типу философствования, так и нестандартным нормам европейской ментальности. Им закладываются оригинальные методологические и языковые парадигмы, которые получат затем колоссальную развертку в феноменологических, герменевтических и поструктуралистских изысках 20 в., воплотивших в себе основы дескриптивно-деструктивной феноменологии Н. В этом плане можно говорить об огромном воздействии его культурных идеологем, а также стилистики его языка на западное самосознание эпохи модерна и постмодерна. Завершающим аккордом зрелого ницшеанства и в то же время своеобразным его метафизическим стержнем стала концепция волюнтаризма, сделавшая главным принципом бытия и объяснения мироздания "волю к власти". Антисистематичность и антиметафизизм как характерные черты мировоззрения Н. не сводятся у него, однако, к простому отказу от притязаний на целостность и полноту теоретического охвата реальности; они предполагают, скорее, формирование очень своеобразного типа метафизики, носящего во многом нетрадиционный и по преимуществу прикладной характер. Такой ее статус можно объяснить тем, что, во-первых, на место хрестоматийного понятия "бытие" как основы и сущности всего существующего Н. выдвигает термин "жизнь", с ее вечным движением и становлением, лишенную традиционной атрибутики бытия. А во-вторых, в основе процесса создания этой метафизики лежит все та же, титаническая интенция к утверждению жизни и жажда "мощных людей", которая пронизывает все разделы его творчества и которая обусловливает плавный переход онтолого-гносеологической части его философии в моральное творчество с целью основательно фундировать его идеал сильного и целостного человека. Это обоснование не станет, однако, органически связанным с его идеалом, более того, оно даже деформирует последний в сторону худшего. "Воля к власти", по Н., - это не только основной, но и единственный принцип всего совершающегося, то единое, что

лежит в основе всего многообразного. Все процессы, как физические, так и духовные, Н. стремится представить как различные модификации этой идеи. Поэтому все существующее он представляет как распадающееся на некоторые своеобразные центры силы органической и неорганической жизни, постоянно соперничающие между собой. Сама жизнь приобретает в трактовке Н. значение некой части мирового процесса, особого вида мировой энергии, а потому только одного из проявлений воли к власти. Полемизируя с Дарвиным, утверждавшим в качестве основного двигателя жизни борьбу за существование, Н. провозглашает новый лозунг: "Жизнь есть воля к власти". Данную тенденцию Н. обнаруживает на всех ступенях органической жизни, она постепенно приобретает (в границах экстраполяции на жизнь человека) вполне определенный, виталистического характера морально-социальный пафос. Опираясь на этот принцип, Н. разрабатывает основы новой гносеологии как перспективного учения об аффектах, которое органически вытекает из его онтологии. Будучи только частью универсальной жизненной силы и выражением единого жизненного принципа, человек, как и любой сложный механизм, представляет собой множество "воль к власти" и множество способов и форм их выражения, среди которых самой первой и наиболее естественной компонентой является совокупность его аффектов. Именно под влиянием этих стремлений, из которых наиболее сильным является стремление к счастью, человек, по Н., определенным образом истолковывает окружающий его мир, стремясь навязать свою перспективу, как норму, всем другим влечениям. Что касается мышления, познания, то Н. рассматривает их только как "выражение скрытых за ними аффектов", как своеобразное орудие власти, служащее как можно большему усовершенствованию животных функций или повышению жизненности. Этой же цели оказываются подчинены и само сознание, и все наивысшие продукты его деятельности: разум, логика и т.п., служащие лишь схематизации и упрощению этого сложного мира, но отнюдь не его познанию или поиску истины. Н. и здесь осуществляет переоценку традиционных представлений об истине и заблуждении, не видя принципиальной разницы между ними, т.к. и то, и другое носит, по его мнению, чисто служебный характер, способствуя исключительно жизнеутверждению. Это же касается и любого рода рациональной аргументации, обращаемой к разуму, суждения которого о мире являются не более чем "интерпретациями особого рода перспективы" - т.е. своеобразными точками зрения, своеобычными видениями этого мира, вечно меняющимися, как и он сам. Как и все философы жизни, Н. - иррационалист, в силу того, что разум чужд жизни, он деформирует и умерщвляет ее, более того, он искажает показания органов чувств, которые, как считает Н., "никогда не лгут". Только в инстинкте, по Н., непосредственно выражен принцип всего существующего - воля к власти. Н. считал, что физическое начало в человеке гораздо выше, чем духовное, ибо последнее, по его мнению, является только надстройкой над истинным фундаментом - жизнью тела, как непосредственным воплощением природной воли. Своеобразным отзвуком жесточайших и непрекращающихся физических недугов Н. стало его убеждение, что "существуют только физические состояния, духовные - только следствия и символика". Н. воспевает инстинкт как ближайший руководитель и выразитель всех потребностей человеческого тела. Многие из его идей о несовершенстве человеческого организма, о человеке как "не установившемся животном", биологически ущербном существе и т.п., послужили исходной основой для построения многих концептуальных моделей в философской антропологии, особенно ее биологической ветви (Плеснер, Гелен и др.). (См. также Антихрист, Воля к власти, "Веселая наука", Вечное возвращение, Генеалогия, Нигилизм, Плоскость, Ressentiment, Сверхчеловек.)

Т.Г. Румянцева

НОВАК (Novak) Майкл (р. в 1933) - американский католический теолог. Преподавал в Гарвардском и Стэнфордском университетах. Глава делегации США в Женевской комиссии по правам человека (1981-1982). Автор концепции "демократического капитализма". Основные сочинения: "Дух демократического капитализма" (1982), "Винтовки Латтимера" (1976), "Неоцененная и неоценимая система" (1977), "Социальное учение католицизма и либеральные институты: свобода и справедливость" (1984), "Освободит ли это? Размышления о теологии освобождения" (1986), "Свободные личности и общее благо" (1989), "Полушарие свободы. Философия Америк" (1990), "Католическая этика и дух капитализма" (1993) и др. Будучи убежденным в том, что декларации о моральном превосходстве социализма над капитализмом оказались опровергнуты всем ходом всемирной истории, Н. сформулировал в качестве главной цели своих теоретических изысканий нравственно-теологическое обоснование ценностей демократического капитализма - общественно-экономической системы, основанной на гармонии экономической, политической и культурной сфер жизни социума. С точки зрения Н., эти системы должны быть самостоятельными (вне связей подчинения либо соподчинения), но при этом активно взаимодействовать друг с другом на основе четкой дифференциации исполняемых ими общественных функций. Н. подверг содержательной критике концепцию о приоритетности экономических отношений для процессов трансформации человеческой природы. Согласно Н., поскольку любая из форм политической экономии начинается с теории греха, а основным источником богатства общества является не труд, а идеи (личная экономическая инициатива, всемерное поощрение творческого потенциала индивидов посредством системы охраны интеллектуальной собственности и т.д.), постольку "рождение капиталистической системы требует революции в области морали". Стремясь преодолеть традиционные для современного общества представления о противопоставленности индивидуализма и коллективизма, Н. отстаивает значимость в качестве связующих элементов между обществом в целом и индивидом так называемых "посреднических структур" - небольших сообществ людей (семьи, объединения соседей, местные агентства, церковные общины, добровольные ассоциации и т.п.), делающих возможным выживание человека в экстремальных условиях повседневной жизни. Опираясь на ряд тезисов М.Вебера, Н. утверждает, что "...капитализм не дает разгореться костру алчности и благодаря поощряемой им расчетливости и продуманным капиталовложениям даже сдерживает алчные и стяжательские устремления...". По Н., процветание либерально-капиталистического общества достигается благодаря "...своего рода монашеству в миру, с дисциплиной, определяемой по часам, и требованием самопожертвования и подчинения своих мирских страстей строгому контролю разума, или, иначе говоря, требует укрощения своих инстинктов для достижения жизненных целей и успехов в карьере...". Развивая представления Смита об особо ценном для рыночной системы чувстве "симпатии", способствующем преодолению эгоизма и формированию нового мировидения - "глазами других", Н. детализирует эту классическую идею: "...рыночная система требует от людей, занимающихся бизнесом, соблюдения определенных норм поведения: спокойствия и терпения при разъяснении и отстаивании своей позиции, вежливых и учтивых манер, постоянной готовности оказать услугу другому и стремления достичь обоюдного согласия". Оценивая в этом контексте исторические судьбы и перспективы

трансформирующихся постсоциалистических обществ, Н. утверждает, что "...бывшие социалистические страны Восточной Европы (включая бывший Советский Союз) совершенно естественно сталкиваются с необходимостью развивать у своих народов моральные и культурные качества, необходимые для реализации своих жизненных целей. Народы этих стран уже усвоили три важные истины, преподанные им историей. Во-первых, они поняли, что работы, крыши над головой, бесплатного медицинского обслуживания и образования, которыми их обеспечивали коммунистические вожди, явно недостаточно для того, чтобы быть довольными своей жизнью. Они возжелали сами выбирать тех, кто будет ими править. Однако очень скоро они осознали, что только демократии тоже недостаточно и, даже имея возможность регулярно участвовать в выборах, они вряд ли будут до конца счастливы. Они поняли, что хотят жить при экономической системе, которая обеспечила бы их семьям "лучшие условия жизни". Однако третьей и, пожалуй, самой жестокой для них истиной стала та, что они не смогут добиться ни истинной демократии, ни полноценного капитализма до тех пор, пока не разовьют в себе необходимых для этого моральных качеств и не приведут свои институты и законы в соответствие с моральными и культурно-правовыми нормами демократического капитализма". После выхода в свет книги "Дух демократического капитализма" практически все официальные теоретики протестантского и католического толка провозгласили Н. диссидентом и отступником. Однако реальное течение трансформационных процессов в государствах Центральной Европы (в первую очередь в Польше) обусловило не только востребованность, но также и понимание эвристичности этого труда.

А.А. Грицанов

НОВАЛИС (Novalis) (настоящие имя и фамилия - Фридрих фон Харденберг (von Haardenberg) (1772-1801) - немецкий мыслитель, поэт и прозаик Йенского романтизма, в чьем творчестве наиболее полно выражено романтическое миросозерцание. Многие сочинения Н. были опубликованы после его смерти Шлегелем и Л. Тиком в журнале "Атеней". Главные произведения Н.: поэтически-философские "Фрагменты" (1802), "Христианство или Европа" (1799, опубликовано 1826), лирические циклы "Гимны к ночи" (1801), "Духовные песни", роман-миф "Генрих фон Офтердинген", повесть "Ученики в Саисе" и др. Взгляды Н. формировались под влиянием "Наукоучения" Фихте и немецких мистиков, особенно Бёме. Н. воспел поэта и поэзию как самую глубокую и изначальную силу жизни. В противоположность миру материальных отношений между людьми Н. выдвигает духовный принцип бытия, который проявляется в сердечности и искренности человеческих отношений, в бескорыстной, одухотворенной, самоотверженной любви человека к человеку. Любовь, согласно Н., есть идеал, она способна объединять людей, давать жизни духовное содержание, преобразовывать мир. Современный мир, лишенный идеала, лишен и любви, - он недостоин человека, неистинен, ущербен и несовершенен. Н. пишет о глубокой неудовлетворенности действительностью, о "людях плоти", которые торжествуют, крепко стоят на ногах, пользуясь всеми реальными наслаждениями и благами, в то время как презирающие их романтики терпят поражение, и им не остается ничего другого, как оплакивать несовершенства жизни. Романтическое раздвоение мира на материальный и духовный отражается, по Н., в раздвоенности души, в

разорванности сознания, пагубных для личности. Отсутствие гармонии с действительностью неизбежно ведет к отсутствию в человеке гармонии с самим собой, становится постоянным источником мучений. Выход Н. видит либо в уходе от действительности в мир книг, искусства, в природу; в создании идеальных фантастических миров; либо в примирении с действительностью, что равносильно гибели; либо в идеализации прошлого: средневековья, которое сквозь призму романтического идеала наполнено светом и идиллией, а также первобытной эпохи, не знающей противоречия личности и окружающей среды. Н. противопоставляет рационализму Просвещения культ чувства и творческого экстаза поэта, который понимает природу глубже, чем ученый, благодаря душевной чуткости и стремлению к красоте. Воспринимая природу, человек наделяет ее собственными свойствами, находит в ней отклик на свои душевные состояния, однако воспринимая природу, он познает лишь самого себя: когда человек добирается до сокровенной сути вещей и срывает покрывало с тайны мира, то находит там лишь самого себя. Произведение искусства, созданное творцом, живет, по Н., своей жизнью, оно неодинаково воспринимается и интерпретируется людьми, которые живут в разных странах и временах, в силу чего его содержание, обретая новые смыслы, может оказаться значительнее и богаче субъективных замыслов художника. Поэтому возможности искусства неограничены, оно способно преобразовывать общество и природу. Н. считает, что слово неадекватно миру и поэтому внутреннее "я" личности принципиально бесконечно, универсально, неисчерпаемо, неповторимо, что размывает границы между противоположностями и их взаимопереходом. Это приводит к эстетической игре противоположностями - добром и злом, истиной и заблуждением, свободой и необходимостью, реальным и фантастическим, возвышенным и прозаическим, разумным и алогичным, а также к возможности стереоскопического синтеза в ткани художественного произведения различных аллегорических рядов в рамках философского мифотворчества (см. София). В последние годы творчества романтизм у Н. уступает место христианству, которое, по мнению Н., способно духовно объединять людей.

И.К. Игнатьева

НОВГОРОДЦЕВ Павел Иванович (1866-1924) - русский философ, социолог, правовед. Окончил юридический факультет Московского университета. Завершал образование в Берлине и Париже. С 1896 - приват-доцент, с 1903 - экстраординарный, с 1904 - ординарный профессор Московского университета. Преподавал также на Высших женских курсах. В 1897 защитил магистерскую ("Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба"), в 1902 - докторскую ("Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве") диссертации. После увольнения по политическим мотивам из Московского университета - ректор Московского высшего коммерческого института (1906-1918). Среди его учеников: И.Ильин, Вышеславцев, Флоровский, Н.Н. Алексеев и др. Основатель "идеалистической школы права" (школы "возрожденного естественного права"). Участвовал в сборниках "Проблемы идеализма" (1902) и "Из глубины" (1918). С 1905 - член партии кадетов, с 1917 - в составе ее ЦК, в 1906 избран депутатом I Государственной думы. В годы гражданской войны читал лекции в Таврическом университете (Симферополь). В 1920 эмигрировал в Берлин, с 1921 - в Праге, где основал Русский юридический факультет в Пражском университете и возглавлял его до своей смерти, основал и был первым председателем Религиозно-философского

общества им. В. Соловьева в Праге. Основные работы: трехтомник "Введение в философию права", из которого был издан первый том "Кризис современного правосознания" (1909), первая часть труда "Об общественном идеале" (1917); "Политические идеалы древнего и нового мира" (в двух выпусках, 1910, 1913); "Лекции по истории философии права. Учения нового времени 16-18 и 19 веков" (1912) и др. Н. исходил в своих научных построениях из критики концепций, постулирующих объективную реальность независимо от познающего сознания и игнорирующих автономность личности, обладающей разумным нравственным началом. Наличие идеи должного (морального закона), по Н., - факт чистого сознания, безусловно достоверный сам по себе, независимый от исторической необходимости и эмпирической данности. Нравственная идея императивна в качестве идеала и имеет абсолютную ценность. В социокультурной практике императивная нравственная идея приобретает форму естественного права, задающего идеальные нормы культуры с меняющимися конкретно-социальными содержаниями. Это предполагает признание самостоятельности этического начала. Историческая и социологическая причинность не способна объяснить необходимость идеи долга и перманентной критической оценки мира повседневности с позиции должного. Естественное право раскрывается в идее моральной личности, которая выступает идеалом и целью самой себя. Самоопределяющаяся личность, по Н., является исходным пунктом общественной реальности, что предполагает бесконечное нравственное совершенствование личности, которое не может быть полностью реализовано в настоящем. Личность как носитель идеала, права изначально оппозиционна государству, закону (в силу постоянства разрыва между идеалом и действительностью). С другой стороны, они всегда связаны между собой. Логика идеала задает разумную дистанцию личности и общества, но предполагает и встречу субъективного сознания с объективностью социальной реальности. Т.обр., сама природа личности двойственна: она стремится к абсолютной свободе, будучи при этом ориентированной одновременно на жизнь в социуме, на равенство и солидарность автономных индивидов. Точно так же и социальный универсум предполагает - наряду со своим реальным измерением (социокультурные формы) - измерение идеальное (нравственное сознание), предполагающее бесконечность своих воплощений в реальности. Соответственно и культура несет в себе как уравнительно-нивелирующую, так и освободительно-индивидуализирующую составляющие. Любые формы одностороннего рационализма порождают различные формы социального утопизма (социализм, анархизм) и вызывают кризис ценностей демократии, так как провозглашаемое формальное право свободы не дополняется, считает Н., правом на обеспечение достойного существования. Начало 20 в. со всей очевидностью показало как несостоятельность сциентистских претензий позитивистски ориентированной науки на переустройство общественной жизни, так и неспособность правового государства воплотить идеальную мечту верховенства права. Господствовавшее в его время позитивное право Н. называл "философией легального деспотизма", но и либеральный индивидуализм с его требованием невмешательства государства в частную жизнь терпит практическое поражение. Все это приводит, по мысли Н., к глобальному кризису правосознания. Наука отличается точностью своих заключений, но только этика (или мораль) характеризуется бесконечностью своих перспектив. Гармония свободы и равенства оказывается, т.обр., императивом нравственного действия, а не планом реальной социальной практики. Эта критическая тема особенно усиливается в последний период творчества Н., характеризующийся его поворотом к религиозной проблематике. Западное христианство, апеллирующее к принципу индивидуализма, по Н., испытывает глубокий кризис, перестает выполнять функцию всепроникающего нравственного

общения. Религия утрачивает смысл, человеческая душа опустошается, в ней разрушаются вечные связи и вековые святыни. Кризис безрелигиозного Запада преодолим на принципах вселенской солидарности, присутствующих в православии и теоретически обоснованных В.С. Соловьевым и его последователями. Религия становится для Н. абсолютно ценным содержанием жизни, единственным путем преодоления идей (и практик) утопизма и индивидуализма: автономная мораль должна быть заменена, по Н., теономной моралью, а демократия - агиократией, властью святынь.

В.Л. Абушенко

НОВОЯЗ - термин, введенный в гуманитарный оборот Оруэллом в романе "1984" для обозначения детерминированной тоталитарным обществом системы речи и языковых высказываний, способной жестко обусловливать (как в норме, так и в патологии) духовно-деятельностные алгоритмы целостной совокупности поведенческих репертуаров людей. По Оруэллу, Н., обслуживающий "идеологию ангсоца", базируется на постулатах, согласно которым: "правоверность - состояние бессознательное"; "двоемыслие... есть непрерывная цепь побед над собственной памятью и... покорение действительности"; "разрушение языка" нужно для того, чтобы "стала невозможной мысль"; речь должна быть "минимально завязана на сознание". Эмпирической основой идеи Н. явились для Оруэл-ла новации вербально-словесных практик идеолого-пропагандистских машин фашизма в Германии ("Гитлеры и Сталины считают убийство необходимым, но они отнюдь не рекламируют своего бессердечия и поэтому называют убийство исключительно "ликвидацией", или "элиминацией", или еще чем-нибудь в этом роде") и большевизма в СССР (см. "Толковый словарь языка совдепии". СПб., 1998), а также процессы деградации речи в английской печати 1930-1940-х (например, издание в 1934 британским Ортологическим институтом словаря сокращенного английского языка - "System of Basic English" объемом 850 слов). Согласно версии "1984", целью Н. являлось обеспечение "знаковыми средствами мировоззрения и мыслительной деятельности приверженцев ангсоца", сделав "невозможными любые иные течения мысли". Лексика Н. была призвана "точно и весьма тонко" выразить любое дозволенное значение, нужное члену партии, а кроме того отсечь все остальные значения, равно как и возможности прийти к ним окольными путями. Неортодоксия общеабстрактного порядка становилась, таким образом, невыразима и неформулируема: духовные ереси как таковые становились уделом лишь одномерно духовно организованных индивидов - пролетариата (по Оруэллу, "сверхпримитивных" "пролов"). - Ср. процедуры "ликбеза" как языковую политику подчинения естественного языка тоталитарно универсализируемому сознанию (случай, когда знание может быть ниже незнания). Главными инструментами Н., призванными обеспечивать достижение его функциональных целей ("предельного сужения горизонтов мысли"), согласно концепции "1984", выступали процедуры возможно широкого использования скользких эвфемизмов и затасканных идиом, эксплуатация понятий, не имеющих предметного значения ("измов"), обилие аббревиатур. (Так, например, атрибутом Н. выступают "слова-цепи" - известный признак политического языка первой четверти 20 в.: если словоформа "Коммунистический Интернационал" предполагает, по Оруэллу, ассоциативный ряд образов "всемирного человеческого братства", "баррикад", "красных флагов",

личности Маркса и идеалов Парижской коммуны, то слово "Коминтерн" необходимо вызывает аналогии с крепко спаянной организацией и жесткой системой идейно-политических доктрин.) Искусственно инициировались процессы ликвидации неортодоксальных и побочных смыслов слов (по Оруэллу, в границах Н. слово "свободный" могло означать лишь такие феномены повседневности, как "свободные сапоги" или "свободный туалет" - иные значения не могли даже предполагаться). По схеме "1984", компонентами Н. являются словари "А", "В" и "С". Словарь "А" объемлет обороты повседневной жизни и предполагает: минимизацию синонимов, для фиксации означаемых обязательно формулировалось одно четкое понятие; расширение "гнезд" (слов-генераторов новых словоформ) посредством умерщвления живых словесных корней - использования вместо этого, например, двух степеней сравнения прилагательных: "лучше" и "более лучше" (типичный оборот социалистической идеологии в СССР - "наращивание ускорения темпов развития"). Словарь "В" не содержит ни одного политически нейтрального слова, включает исключительно новые составные слова (или "слова-ласки") для элиминации максимального числа терминов, несущих прежние значения (ср. у Y Шекспира: "я умею высасывать меланхолию из песен, как ласочка высасывает яйца..."). Тем самым человеку навязывается определенная идеологическая позиция: понятия "свобода" и "равенство" оказались, по Оруэллу, полностью поглощены оборотом "мыслепреступление"; термины "рационализм" и "объективность" - словом "старомыслие" и т.д. Словарь "С" включает исключительно узкоспециализированные научные и технические термины (общенаучный понятийный аппарат отсутствует, ибо полагается без остатка интегрированным в ангсоц). Идея Н. выступила одной из весьма удачных форм фиксации типичного для цивилизации социального механизма (см. Дискурс), в границах действия которого - то, что высказывается, оказывается детерминировано не столько лингвистическо-логическими процедурами, сколько специфическими средствами социокультурного плана (установленными в обществе нормами и правилами обусловливания и артикуляции речевых высказываний). [Ср. с идеей Ф.Бэкона о "призраках рынка" или подверженности людей общераспространенным заблуждениям, возникающим в силу дезориентирующего - связанного со штампами обыденного словоупотребления - воздействия семантики (слов) языка на человеческое мышление.] Именно с этой ипостасью понятия "Н." оказалось связано обретение им статуса базового философского означающего ряда универсальных духовных феноменов истории цивилизации, а также меты одной из ведущих социокультурных парадигм 20 в.

А.А. Грицанов

НОЗИК (Nozick) Роберт (р. 1938) - американский философ. Профессор Гарвардского университета. Основные сочинения: "Анархия, государство и утопия" (1974), "Философские объяснения" (завершена между 1974 и 1979, опубликована в 1981), "Оглядываясь на жизнь" (1989) и др. Убежденный оппонент обеих крайностей современной политической философии: как социалистического консерватизма Ролса и модернизированных марксистских учений о справедливом государстве, так и анархистского отрицания государственно-правового регулирования. По мысли Н., общество суть результат свободных обменов между людьми. Легитимные правовые и нормативные рамки могут обусловливаться только естественными индивидуальными правами индивидов (в первую очередь, на свободу и равенство): "у индивидов есть права; есть нечто такое, чего не может сделать ни один человек и

ни одна группа людей, не нарушив прав других. Эти права настолько важны, что возникает проблема: может ли государство и его функционеры вообще на что-то влиять". Государство отсюда - спонтанно рождающийся организм, итог актов обмена и взаимной передачи компетенций, проходящий в своей эволюции три этапа: союз ради защиты, союз защиты-господства и ультраминимальное государство. Согласно Н., государство, с одной стороны, отнюдь не имеет права требовать от индивидов, живущих на соответствующей территории, исполнения чего бы то ни было (вплоть до налогов и воинской повинности); с другой - граждане не должны иметь никаких претензий на льготы и социальные гарантии. (Полемизируя с теорией справедливости Ролса, Н. отказывался полагать всевозможные блага даром богов. По его мнению, "собственность личности оправдана, если установлены права на нее посредством принципов справедливости в приобретении, передаче и ректификации (исправлении) от возможной несправедливости".) Государству позволительно вмешиваться во взаимоотношения людей лишь в том случае, когда нарушаются чьи-то естественные свободы, либо при абсолютно добровольном перераспределении определенных функций: возникая на рынке индивидуальных соревнований, власть, по Н., всего лишь гарант основных прав человека. Так, по его версии, "ультраминимальное государство удерживает монополию на любое применение силы, исключая случаи необходимой и немедленной самозащиты, увольнение провинившихся и другие подобные случаи". Как утверждал Н., право на монопольную защиту от насилия приобретают лишь лица, заключившие с государством соответствующий договор. Поэтому в условиях "минимального" государства налоги выплачивают все, ибо всем гарантируется право на защиту. Стремясь гносеологически и онтологически обосновать свою политико-философскую концепцию, Н. разработал ряд требований к философствованию как таковому. "Старые вопросы, - писал Н. в "Философских объяснениях", - способствовали появлению на свет этой книги. Имеет ли жизнь смысл? Существуют ли объективные этические истины? Свободна ли наша воля? Какова природа нашей самости? Даны ли неизменные пределы нашему пониманию?" Позже ("Оглядываясь на жизнь") Н. формулирует новые проблемы: "Почему недостаточно быть просто счастливым? Что значит быть бессмертным? Передаваемы ли блага по наследству? Насколько ценна теория озарения? Много ли мы потеряем, отказавшись от эмоций? В каком смысле жертва на кресте изменила человечество? Что мы теряем, когда думаем только о богатстве и власти? Как объясняет себе религиозный человек зло и почему Бог его допускает? Что есть особенного в том, как страстная любовь меняет личность? Что такое мудрость и почему философы так стремятся к любви? Что неизбежного в расхождении между идеалами и фактами? Может ли одно быть реальнее другого и можем ли мы сами стать более реальными?" В "снятом" виде Н. интересовали проблемы: как возможны некоторые вещи? как возможно знание? как возможны объективные этические истины? По его мысли, цель философии заключается в выработке таких позиций и максим, которые способны предохранить нашу систему этических и поведенческих предпочтений от негативных внешних деструкций. (По мысли Н., понятие "настоящее" весьма перспективно для философствования: постижение же этого "настоящего" осуществимо через опыт медитативного типа.) Н. противопоставляет неизбывно очаровательный Парфенон - "архетип классической эстетики" - узкой и очень высокой кирпичной башне традиционалистского философствования, стремящегося дедуцировать глобальное видение мира из нескольких метафизических принципов. "Объяснение", по Н., призвано прежде всего "стимулировать" читателя к альтернативным способам мышления, но не подталкивать его к определенным выводам. (Целью книги "Оглядываясь на жизнь" выступила критика "принудительной силы" аргументации как логического жанра; "объяснение", по Н., призвано было противостоять

репрессивному потенциалу классической логики.) Четко осознавая, что его модель "минимального" и "ультраминимального государства" суть не более чем очередная утопия, Н. предлагал поразмыслить о том, сколько взаимоисключающих вариантов мыслимых утопий сочинили "...Витгенштейн, Бертран Рассел, Томас Мертон, Йоги Берра, Аллен Гинзбург, Гэрри Вольфсон, Торо, Кэзи Стенгель... Пикассо, Мозе, Эйнштейн, Хай Хеффнер, Сократ, Генри Форд, Ленни Брюс... Будда, Фрэнк Синатра, Колумб, Фрейд, барон Ротшильд, Тэд Вильямс, Томас Эдисон, Петр Кропоткин, вы и ваши родители". Именно "ультраминимальное государство", по Н., предоставляет каждому индивиду или группе индивидов абсолютное право на выбор собственного пути и полную свободу в реализации своих утопических чаяний.

А.А. Грицанов

НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. nomad - кочевник) - 1) в собственном (узком) смысле - модельная концепция, предложенная Делезом и Гваттари; исходные идеи номадологического проекта впервые были высказаны Делезом в работе "Логика смысла"; окончательную свою формулировку концепция Н. обретает в совместных работах Делеза и Гваттари (прежде всего, второй том "Капитализма и шизофрении"); сводное изложение идей номадологического проекта дано в англоязычном издании "Nomodology" (NewYork, 1986). 2) В широком смысле - фундаментальная для постмодернизма установка на отказ от характерных для классической метафизики презумпций, а именно: а) презумпции жестко структурной организации бытия; б) полагания пространства в качестве дискретно дифференцированного посредством семантически и аксиологически определяющих точек (прежде всего, центра - см. Ацентризм, Центризм); в) понимания детерминизма как принудительной каузальности, причинения извне (см. Неодетерминизм); г) выделения фундаментальных оппозиций внешнего - внутреннего, прошлого - будущего и т.п. (см. Бинаризм); д) полагания смысла в качестве имманентного миру (объекту) и раскрывающегося субъекту в когнитивных процедурах (см. Метафизика). Связывая этот способ мирообъяснения с традицией западной классики, постмодернизм постулирует содержательную исчерпанность его интерпретационного потенциала, выдвигая на смену ему номадологическую модель мировидения. С точки зрения Делеза и Гваттари, современность демонстрирует отчетливо выраженную "потребность в номадизме". В противоположность метафизической традиции, Н. задает видение мира, опирающееся на радикально альтернативные презумпции: а) рассмотрение предметности в качестве аструктурной (см. Ризома, Игра структуры); б) трактовка пространства как децентрирован-ного и открытого для территориализации (см. Ацентризм); в) новое понимание детерминизма, основанное на идее принципиальной случайности сингулярного события (см. Неодетерминизм, Событийность); г) снятие самой возможности выделения оппозиций внешнего и внутреннего, прошлого и будущего, мужского и женского и т.п. (см. Бинаризм); д) придание феномену смысла проблематичного статуса (см. Постметафизическое мышление, Трансцендентальное означаемое, Означивание). Номадологический проект фундирован отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия, и это находит свое выражение в конституировании постмодернизмом взамен традиционной категории "структуры" понятия "ризомы", фиксирующего

принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности и, соответственно, реализации ее креативного потенциала самоконфигурирования (см. Ризома). В отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры "корня" как предполагающего жестко фиксированную конфигурацию и генетическую (осевую) структуру, культура постмодерна, по оценке Делеза и Гваттари, фундирована метафорой "корешка", т.е. "корневища-луковицы" как "скрытого стебля", который может прорасти в каком угодно направлении, или сети "корневых волосков", потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть. Ризома принципиально процессуальна, - она "не начинается и не завершается. Она всегда в середине..." (Делез, Гваттари). Бытие номадической среды реализуется в последовательно сменяющихся виртуальных структурах: по словам Делеза и Гваттари, "оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными... Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу... оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга". Артикулированные в духе Н. идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари. Так, по Барту, процессуальность письма не результируется в тексте финальным образом: "писать", в этом смысле, по оценке Барта, "непереходный глагол" (см. Скриптор, Конструкция). Аналогична "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение" у Деррида. Это позволяет заключить, что эксплицитно выраженные Н. презумпции являются базисными для философии постмодернизма в целом. Номадологический проект предполагает в этом контексте и принципиально новое понимание организации пространства. Используя типичные для соответствующих культур игры как выражающие характерные для этих культур способы членения пространства, Делез и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (го) - с другой. Шахматы предполагают кодирование пространства (организацию четко очерченного поля игральной доски в качестве "системы мест") и жесткую определенность соответствий между константно значимыми фигурами и их возможными позициями - точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, го предполагает внекодовую территориализацию и детерриториализацию пространства, т.е. рассеивание качественно недифференцированных фишек на незамкнутой поверхности (броски камешков на песке придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства). Такое рассеяние есть номадическое распределение сингулярностей, которые "обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения", радикально отличающейся "от фиксированных и оседлых распределений". Пространственная среда предстает как "недифференцированная": "мир, кишащий номадическими [кочевыми] ... сингулярностями" (Делез). Топологически это означает, что в рамках номадического проекта организация пространства артикулирована радикально нетрадиционно. Прежде всего, это касается его видения в качестве плоскости (см. Поверхность, Плоскость). Согласно номадологическому видению, "генетическая ось - как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия"; в противоположность этому, "ризома антигенеалогична" (Делез, Гваттари): она "осуществляется в другом измерении - преобразовательном и субъективном", т.е. принципиально не осевом, не линейном, и "не подчиняется никакой структурной или порождающей модели", "чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре" (Делез, Гваттари). По оценке Делеза и Гваттари, "оседлая" (западная) культура, в отличие от кочевой, основана на понимании движения по осевому вектору, для которого топологически внешнее выступает аксиологически внешним, коим можно без семантических потерь пренебречь, - в отличие от номадического

понимания движения как дисперсного рассеивания, имманентно осуществляющего интеграцию внешнего: "мы пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее". Важнейшей презумпцией Н. является презумпция программного ацентризма: пространство принципиально лишено того, что могло бы претендовать на статус центра (в терминологии Делеза и Гваттари - "Генерала"). Интерпретация ризомы в качестве децентрированной среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: "ризома может быть разорвана, изломана... перестроиться на другую линию" (Делез, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нон-финальность системы, которая "ни стабильная, ни не стабильная, а скорее, "метастабильна" и "наделена потенциальной энергией" (Делез). Таким образом, понятие "метастабильности" в Н. типологически соответствует понятию "неустойчивости" в современном естествознании, фиксирующему процессуальность бытия системы и ее креативный потенциал самоорганизации, варьирования пространственных конфигураций (см. Синергетика, Нелинейных динамик теория). Ни один из плюральных вариантов определенности ризомы не может быть аксиологически выделен как предпочтительный (автохтонный в онтологическом или правильный в интерпретационном смыслах): "любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой" (Делез, Гваттари). Объективация этих возможностей образует подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими ("сингулярностями") временно актуальные соотношения - "плато" (см. Плато). Сингулярности не только "способны к само-воссоединению", но пребывание в поле "номадологического распределения" заставляет их "коммуницировать между собой" (Делез) при непременном условии взаимодействия с внешней по отношению к ризоме средой (плоскость как зона соприкосновения). Конкретным инспирирующим толчком (поводом) формирования диссипативного плато выступает в Н. так называемый "парадоксальный элемент", практически воплощающий собой случайность (случайную флуктуацию) как таковую, он же задает своего рода точки версификации в процессе самоорганизации ризоморфных сред, заставляя сингулярности "резонировать, коммуницировать и разветвляться" (Делез). Сооответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний: "парадоксальный элемент" потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей проективно рассматриваемое пространство трансформаций. По оценке Делеза и Гваттари, "это множественность... но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер". Согласно постмодернистскому видению ситуации, номадологический способ мироинтерпретации отнюдь не является экзотической версией философского моделирования процессуальности, но, напротив, отвечает глубинным запросам культуры западного образца, "уставшей" от собственной ориентации на гештальт-ную жесткость: по оценке Делеза и Гваттари, "чего нам не хватает, так это Номадологии, отличной от истории... [...] Испытываем ли мы потребность в номадизме более основательном, чем номадизм крестовых походов, номадизм настоящих кочевников или номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует?" (см. Симуляция). (См. также Ризома, Ацентризм, Лабиринт, Бинаризм, Плоскость, Поверхность, Плато, Дерево, Корень, Шизоанализ, Анти-Эдип, Неодетерминизм.)

М.А. Можейко

НОМИНАЛИЗМ (лат. nomina - имена, nominalis - относящийся к названиям) - (1) - в узком смысле - направление средневековой схоластики, конституирующееся как один из вариантов решения проблемы универсалий и противостоящее реализму по критерию интерпретации природы последних (см. Универсалии); (2) - в широком смысле - интерпретационная парадигма, проявившая себя в ориентации философии, науки, логики, математики, этики, теологии и др. сфер культуры на семантическое и аксиологическое доминирование конкретной единичности над абстракцией общего. Базовый тезис Н. констатирует лишенность общих понятий онтологического статуса и связывает их существование в качестве имен только со сферой мышления. Основополагающие идеи Н. были высказаны еще в античной философии в контексте критики платоновской концепции "мира идей" стоиками, киниками (Антисфен и Диоген Синопский) и перипатетиками (Александр Афродизийский). В раннем средневековье взгляды, семантически изоморфные Н., высказывались Марцианом Капеллой (5 в.). В рамках узлового для средневековой философии спора об универсалиях оформление номиналистической позиции связано с именами Беренгара Турского (11 в.) и - особенно - Иоанна Росцелина (ок. 1050 - ок. 1122), давшего системное обоснование Н. В процессе длительной и острой драматической борьбы Н. с реализмом кристаллизуются многочисленные направления Н. с различными семантическими оттенками. Прежде всего правомерно говорить о радикальном или крайнем Н., полагающем реальным существование лишь единичных вещей (res singulares), в то время как общие понятия (имена) объявлялись лишь "звучанием голоса", flatus vocis (Росцелин), и об умеренном Н., усматривающем основания интегрирующего имени в онтологически заданных свойствах сходных вещей (концептуализм, терминизм). Веер культурных аппликаций Н. достаточно широк. Прежде всего, в своем приложении к теологической проблематике он выступает основанием критики тринитарного догмата, отрицая общее понятие, объединяющее ипостаси Троицы в качестве реальной сущности (решением Суассонского Собора в 1092 Иоанн Росцелин был обвинен в "тритеизме", а его учение было квалифицировано как еретическое), в силу чего Н. впоследствии неоднократно актуализировался в контексте антитринитаристских идей. В приложении к гносеологической проблематике Н. выступает в историко-философской традиции своего рода принципиальным основанием сенсуализма: в средневековой философии - Николай из Отрекура, Николай Орем, Жан Буридан и др., что же касается более поздних экспликаций, то в варианте концептуализма Н. фундирует собою программу синтеза эмпиризма и рационализма (Локк); в крайнем же своем варианте Н. послужил основой субъективизма в гносеологии и тактически был положен в основу неопозитивистской программы элиминации из языка науки "метафизических суждений" (физикализм). В приложении к антропо-этической и социальной проблематике Н. задает яркий вектор индивидуализма: от ранних концепций свободы воли у Иоанна Дунса Скота до индивидуалистических концепций 14 в., фундированных принципом невозможности примата общего (целого), т.е. социальной иерархии, над частью, т.е. частной жизнью (идеи "соборного движения" за признание авторитета национальных собраний верующих выше авторитета папы). Применительно к проблематике логической Н. закладывает ориентацию на узкую трактовку исчисления предикатов, основанную на том принципе, что значениями переменных могут выступать лишь онтологически артикулированные объекты, их дискрипции и имена, но не символические термины, смысл которых задается контекстом (тезис Куайна о недопустимости связывания универсалий кванторами, ибо в противном случае логика неизбежно сталкивается с парадоксами; классический пример - парадокс

Рассела). Будучи апплицированным на сферу осмысления фундаментальных оснований математики, Н. становится актуальным в 1-й четверти 20 в. И если становление теории множеств стимулировало возрождение в математике так называемого платонизма (Г. Кантор, Фреге), допускающего неограниченное введение абстракций как онтологических сущностей (принцип абстракции), то в противовес ему в сфере логико-философских оснований математики оформляется изоморфная Н. программа исключения абстракции (Лесьневский, Л. Хвистек, Котарбиньский, Тарский, Н. Гудмен, Куайн, Л. Генкин, Р. Мартин и др.). Целью этой программы является построение внепарадоксальной математики на основе формализованных языков, в системе которых реализуется исключение абстракций (теорема исключения абстракций В. Крейга) и замены их языковыми моделями (функциональная семантика Тарского). Такая постановка проблемы выводит в сферу внелогической проблематики, касающейся фундаментальных философских вопросов: "как символизм математики функционирует в качестве языка, полезного при взаимодействии между теми, кто употребляет этот символизм, и их физическим окружением? На самом деле это и есть решающий вопрос. В чем состоит соотношение между языком и объектами мира?" (Л. Генкин). В этой связи номиналистическая программа позволяет расширить подход к проблеме математического формализма и языка, инспирируя развитие таких сфер, как логическая семантика, формальная семантика, теория записи, языковое моделирование и др.). Н., таким образом, может рассматриваться не только как направление средневековой схоластики, но - шире - как культурный феномен парадигмального характера, проявивший себя в различных социокультурных областях. Идеи Н. актуализируются постмодернизмом в контексте ориентации современной культуры на идеалы идиографизма (см. Постмодернистская чувствительность, Идиографизм).

М.А. Можейко

НОНСЕЛЕКЦИИ ПРИНЦИП - регулятивный принцип постмодернизма (эксплицитно сформулирован Д.В.Фоккема), реализующий себя в двух плоскостях: 1) в широком смысле (в контексте общей постмодернистской установки на культурный плюрализм и отказ от видения культуры как аксиологически дифференцированной на идеологический центр и оппозиционную ему несанкционированную культурную периферию - см. Ортодоксия) Н.П. означает презумпцию равновозможности и равного права на параллельное сосуществование в децентрированном культурном пространстве (см. Ацентризм) различных и даже взаимно альтернативных культурных программ и стратегий (см. Закат метанарраций, "Мертвой руки" принцип); 2) в собственном смысле (в контексте текстологии и номадологии - см. Номадология, Пустой знак, Означивание) Н.П. конституирует свое содержание на основе постмодернистской интерпретации хаоса (см. Хаос). Возможность космизации (упорядочивания) хаоса интерпретируется постмодернизмом как реализующаяся в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое: например, бытие ризомы (см. Ризома) как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями, т.е., по формулировке Делеза и Гваттари, "меж-бытие, интермеццо" (ср. с фундаментальной презумпцией современной синергетики "порядок из хаоса" как реализующийся посредством осцилляционного механизма самоорганизации - см. Синергетика). И если синергетика понимает хаос в качестве "достигнутого", а

"достижения хаоса" - как содержательно необходимый этап эволюционных преобразований от простого к сложному, то и для постмодернизма идея достижения хаоса (а именно - сознательного его создания) оказывается фундаментальной: состояние хаоса понимается как достигнутое в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А.Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" - до Н.П., эксплицитно определенного Д.В.Фоккема как "преднамеренное создание текстового хаоса". В аксиологическом плане Н.П. фактически изоморфен принципу "равнозакония" у Деррида, в топико-организационном близок семантической фигуре "бесовской текстуры" у Р.Барта и принципу "ускользания" у Делеза и Гваттари.

М.А. Можейко

НОНСЕНС - понятие современной философии, содержание которого явилось результатом переосмысления традиционной фигуры отсутствия смысла в контексте постмодернистской "метафизики отсутствия": как отсутствие стабильной структуры ризомы (см. Ризома) есть условие ее плюральной "структурации" (см. Номадология), как отсутствие стационарного значения текста открывает возможности плюрального означивания (см. Означивание), так и Н. как отсутствие раз и навсегда заданного смысла есть условие возможности семантического движения как такового. Данная трактовка Н. во многом связана с общей парадигмальной презумпцией постмодерна, которая может быть обозначена как презумпция рассмотрения объекта (начиная от той или иной специфичной предметности до мира в целом) в качестве хаотичного (см. Постмодернизм, Хаос). - Постмодернистский хаос потенциально космичен, но эта космичность не ограничена единственно возможной версией обретения смысла, представляя собой, по оценке Делеза, своего рода "игру смысла и нонсенса, некий хаос-космос" (см. Хаосмос). Фундаментальным способом легитимации знания (см. Закат метанарраций) выступает в культуре постмодерна не логически артикулированный, как это было характерно для культур классического и неклассического типа, но фундированный презумпцией Н. новый тип легитимизации - "легитимизация посредством паралогизма" (Лиотар). Согласно "логике смысла" Делеза, абсурд есть "то, что существует без значения", но открывает возможность возникновения значения. - Абсурд, Н. и парадокс противостоят, по Делезу, не смыслу как таковому, но смыслу, понятому в качестве окончательного, не допускающего своего дальнейшего варьирования и прироста. Н. как лишенность смысла, напротив, противостоит отсутствию последнего, и в этом противостоянии оборачивается тем, что "само по себе дарует смысл". Согласно предложенной Делезом модели, "именно здесь происходит дарование смысла - в области, предшествующей всякому здравому смыслу как смыслу общезначимому, ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи". Фигуры соотношения Н. и смысла моделируют в постмодернистской философии проблемное поле, связанное с феноменом случайности (см. Детерминизм, Неодетерминизм, Необходимость и случайность). Так, в постмодернистской концепции исторического времени презумпция случайности конституируется в контексте предложенной Делезом суперпозиции "Н. - смысл". Если сложившиеся в конкретную конфигурацию Эона (см. Эон) сингулярности обретают в его системе отсчета определенную семантическую значимость, то последняя фундирована в своем возникновении особым феноменом ("странным объектом", "вдруг"-событием), а именно: случайной

флуктуацией темпоральности. Такое событие интерпретируется Делезом в качестве Н.: "вся линия Эона пробегается... "вдруг", непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающей мимо своего места... Это - парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квази-причина, чистая абстракция, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоих смыслахнаправлениях - на прошлое-будущее линии Эона". Хронос, в отличие от Эона (см. Событийность), имеет со смыслом иные, не столь однозначные отношения: будучи лишенным видимого смысла, он тем самым лишен моносемантичности, смысловой финальности, закрытости смыслогенеза. В контексте такого подхода Делез конституирует оппозицию двух типов детерминации: линейной, предполагающей наличие конкретного смысла (моментный срез Эона), и нелинейной, предполагающей перманентное смыслопорождение (невозможность такого среза применительно к Хроносу). - Данная оппозиция фиксируется Делезом именно посредством противопоставления "смысла" и "Н.", - и если Н. сам по себе, казалось бы, не наделен смыслом, то он наделен чем-то большим: креативным смысло-образующим потенциалом, способностью "дарования смысла". Неизменно и неожиданно проявляя себя как "вдруг", Н. имеет своим сиюминутным следствием разрушение казавшегося наличным смысла, однако далеко идущий "смысл Н." заключается в открывающейся перспективе бесконечного смыслопорождения: "...мы можем составить общую картину движения языка... и дарования смысла... Ее приводит в действие парадоксальный элемент, или случайная точка... Это - нонсенс... Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Смысл - это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией". Эффект "вдруг" (как взрыв Н. в семантической среде) обнаруживает себя абсолютно спонтанно (автономно) и абсолютно случайно: "событие как таковое - то есть смысл - отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка, к действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию аффекта" (Делез). В контексте презумпции Н. делезовской концепции смыслополагания близка концепция семиозиса Кристевой, основанная на понимании смыслообразующих процедур как вызванных к жизни случайной флуктуацией, всплеском Н. и абсурда. Последнее фиксируется Кристевой как "смущение". Подобно тому, как у Делеза Н. ("вдруг"-событие) выполняет функцию инициации версификации событийных и смысловых "серий", точно так же и "смущение" у Кристевой обеспечивает неоднозначность и, следовательно, движение смысла посредством "расщепления" смысловых потоков семиотической среды: "разряд гетерогенной энергии, сам принцип которого заключается в расщеплении и разделении, вступает в противоречие с тем, что остается в качестве следа, порождая вместо этого лишь только вспышки, разрывы, внезапные смущения, собственно и являющиеся условиями для новых символических порождений" (Кристева). В концепции Кристевой случайное, вне имманентной логики эволюции текста (смысла, значения, etc.) возникающее "смущение" порождается нестабильностью знаковой среды (аналогичной тому, что в концепции Р.Барта фиксируется как "напряженность текста", "текстовое ожидание", "неразрешимость выбора" между кодами - см. Хора) и, в свою очередь, генерирует эту нестабильность: возникающие вследствие "смущения" семантические структуры ("символическое") неустойчивы, преходящи, их значимость сугубо ситуативна и в этом смысле принципиально не отличается от Н.: по Кристевой, "поэтический язык... постулирует свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей". Постмодернистская концепция Н. открыта для интерпретации в свете сформулированной синергетикой модели соотношения так называемых "детерминистических" и "индетерминистических" участков самоорганизационного

процесса (Г.Николис, Пригожин, Г.Хакен - см. Синергетика). Оформляющиеся модификации событийности не позволяют рассматривать конкретную конфигурацию событий, наделяемых в рамках этой конфигурации определенным смыслом, в качестве результата предшествующих состояний событийности и их трансформаций: с точки зрения прежнего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как Н. В этом плане смысл и Н. как две различных, но равно необходимых грани бытия соотносятся, по Делезу, таким же образом, как линейные и нелинейные "участки процесса" Пригожина, т.е. взаимно исключая ("не-совозможные серии событий") и одновременно дополняя (входя в "со-присуствие") друг друга. Фигура Н. также обретает новые аспекты семантики в контексте постмодернистской версии осмысления проблемы модальности. Развивая предложенную Лейбницем проблему соотношения "совозможных" и "несовозможных" событий, Делез фиксирует, что в пространстве Н. (в том пространстве, который в системе отсчета налично данного, обжитого "мира" воспринимается как невозможное, т.е. Н. - см. Невозможность) конституируются те точки, где "начинается иной мир, не-совозможный с первым". То, что в одной из версий эволюции или динамики (в одном из не-совозможных миров) возможно и наделено смыслом, в другом выступает как Н., т.е. бессмысленно и невозможно. Таким образом, в заданном контексте "нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и, - по словам Делеза, - вошли в со-присутствие... - нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл" (см. Поверхность, Плоскость). (См. также Абсурд, Означивание, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Событийность, Эон.)

М.А. Можейко

НООСФЕРА (греч. nous - разум и sphaira - шар) - сфера взаимодействия общества и природы, в границах которой разумная человеческая деятельность становится определяющим фактором развития (эта сфера обозначается также терминами "антропосфера", "социосфера", "биотехносфера"). Понятие "Н." было введено в начале 20 в. Э.Леруа, который трактовал ее как "мыслящую" оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Н. - новая, высшая стадия эволюции биосферы, становление которой связано с развитием человеческого общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Согласно Вернадскому, "в биосфере существует великая геологическая, быть может, космическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе... Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного". Становление человечества как геологической силы привело к новым формам обмена веществом и энергией между обществом и природой. Вернадский, показав зависимость изменения состава, массы и скорости миграции химических элементов в биосфере от производственной деятельности, подчеркивал необходимость контроля человеком обмена веществ и энергии между обществом и природой, как пути, ведущему к Н. Понятие "Н." отражает необходимость разумного управления природными процессами на основе осмысления законов природы. Человечеству еще предстоит на основе интеграции множества наук создать стройную теорию Н. - теорию самоорганизации материального и духовного мира. Развитие общества должно осуществляться сообразно природным закономерностям. Концепция Н.

служит методологической ориентацией коэволюции человека и природы, открывает возможность согласования человеческой деятельности и природных ритмов. (См. также Антропный принцип, Синергетика.)

П.А. Водопьянов

НОУМЕН - философское понятие, которое было введено в неоплатонизме для обозначения мира умопостигаемых сущностей. Понятие Н., которое использовалось в средневековой философии, получило наибольшую известность благодаря трансцендентальному идеализму Канта, который использовал понятие Н. для обозначения сферы, выходящей за пределы чувственного опыта. Традиционная взаимосвязь сущности и явления заменяется у Канта жестким противопоставлением сферы явлений обыденного и научного опыта (феномен) непознаваемому миру "вещи-в-себе" (Н.). Если первый подчиняется законам природного детерминизма и может быть познан средствами эмпирического познания, то второй находится за пределами чувственного опыта и является предметом абстрактных спекуляций разума, лишенных содержания. Мир Н., не подчиняющийся законам физического детерминизма, является невидимым двойником как субъекта, так и объекта, а также пристанищем внеопытных понятий, таких как Бог, свобода, вера. Понятие Н., по Канту, призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство свободы для религии и морали. Понятие Н., выражавшее идеологию раннего протестантизма, было подвергнуто резкой критике последующими философами как источник противоречий кантовской системы.

А.В. Филиппович

НОЭЗИС и НОЭМА (греч. noesis - мышление, noema - акт мышления) - понятия, фиксирующие модус процессуаль-ности интенциального сознания (ноэзис как "я мыслю") и объективное содержание мышления (ноэма как конституированный в мышлении объект). Вводятся в философский оборот Платоном (см. Эйдос). Аристотелем мышление трактовалось как комбинаторика ноэм, а истина - как их адекватное сочетание. В феноменологии Гуссерля - понятийные структуры, посредством которых сознание анализируется, исходя из его существенных структурных моментов. Сознание понимается как интенциональное, т.е. направленное в своих актах на предмет. Предмет, явленный сознанию в многообразии способов его данности, обретает в процессе конституирования свое содержание или бытие. "Нечто" явления или феномена превращается в конкретность вещи. Ноэзис является моментом интенционального свершения актов сознания или способом данности предмета. Он содержит два компонента: компонент ощущения (hyletische Daten) и компонент смыслообразования (sinngebende Daten). Ноэма представляет собой интенциональный коррелят ноэзиса. Она фиксирует наполнение интенции содержанием восприятия. Это содержание или бытие предмета является идентичным в многообразии способов данности предмета или в множестве конкретных ноэтических переживаний.

О.Н. Шпарага

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ - понятие философии постмодерна, означающее мнимую референциональность мифологического (Р.Барт), гиперреального или симулякра (Бодрийяр), а также лимитированность гиперинтерпретации (Эко); де-конструкт радикальной рефлексии развития культуры модерна, вскрывающий ее фундированность идеей присутствия, наличия (см. Метафизика отсутствия). Впервые понятие "Н.С." использовано датским глоссематиком В.Брендалем для обозначения нейтрализованного члена какой-либо оппозиции. Однако широкое применение приобретает благодаря работе Р.Барта "Нулевая степень письма" (1953) - "введению в книгу, которая могла бы стать Историей Письма". Проблематика Н.С. рассматривается Р.Бартом в контексте различения языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо (см. Письмо) есть "некое формальное образование, связывающее язык и стиль". Язык, согласно Р.Барту, носит надындивидуальный характер и является "естественным продуктом времени", результатом Истории и Общества. В то же время, язык есть, скорее, эпистемологическая категория, не редуцируемая к инструментальности: "не столько запас материала, сколько горизонт, то есть одновременно территория и ее границы"; это анонимная потенциальность - "площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей". Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего, "он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым", "превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства". Стиль исходит из сферы индивидуальной, "интимной мифологии" пишущего, "сферы его речевого организма, где рождается первоначальный союз слов и вещей". Таким образом, язык - это территория, на которой размещается аккумулированное прошлое писателя, или - архив, в который проникает телесность (см. Тело, Телесность). Стиль - это сырье, "природная "материя" писателя, его богатство и его тюрьма, стиль - это его одиночество". Горизонт языка и вертикальное измерение стиля (посредством исторически детерминированной комбинаторики языковых элементов и трансформации индивидуальной телесности) производят пространство, где и появляется письмо, - "сознающая себя форма", благодаря которой писатель "приобретает отчетливую индивидуальность", принимая на себя социальные обязательства. Следовательно, письмо по сути выступает как социальная практика, "акт исторической солидарности", деятельность, обусловленная сознательным выбором определенной позиции (в то время как "язык и стиль - слепые силы", т.к. ни язык, ни стиль нельзя выбрать; "язык и стиль - объекты; письмо - функция; она есть способ связи между творением и обществом"); "письмо - это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это воспоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился". Выбор типа письма означает ангажированность писателя и совпадает с "выбором социального пространства, в котором располагается слово" и которое, тем не менее, не сводимо к пространству потребителей литературы или к конкретным социальным группам. Выбор письма - "это выбор в сфере духа, а не в сфере практической эффективности. Письмо - это способ мыслить Литературу, а не распространять ее среди читателей"; "писать - значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова; письмо есть всего лишь предложение, отклик на которое никогда не известен". За свою эволюцию письмо пережило "все этапы постепенного отвердевания", по мере развертывания которых, с одной стороны, происходит догматизация, сакрализация письма, его кристаллизация в Истории в качестве

"изящной словесности; а с другой - нарастает необходимость освобождения письма от тоталитарности языка, требование "обнаружить явление, полностью лишенное Истории, обрести новый, пахнущий свежестью язык". Таким образом, письмо выступало как: 1) объект разглядывания (например, письмо Шатобриана, которое "едва заметно отвлеклось от своего инструментального назначения и принялось вглядываться в собственный лик"); 2) объект производства, когда создавалась "рабочая стоимость письма", а литературная форма стала объектом потребления наряду с другими товарами, т.е. "сам акт производства был "означен", впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителей" (письмо Флобера); 3) объект убийства, когда письмо интегрировало Литературу и мысль о ней и объективация Литературы достигла финальной стадии - смерти ("все усилия Малларме были направлены на разрушение слова, как бы трупом которого должна была стать Литература"); наконец, 4) объект исчезновения, на котором совмещаются "порыв к отрицанию" и "бессилие осуществить его на практике", чему и соответствует Н.С. письма. (Ср. у Эко: "раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить".) Н.С. письма (иначе - "белое", "нейтральное", "прозрачное" письмо) есть, по Р.Барту, иной способ "освободить литературное слово". Это сугубо денотативное письмо, лишенное каких-либо коннотативных идеологических содержаний (что сближает данную интерпретацию с бартовской же интерпретацией мифологии: Н.С. письма - это антимифологическое письмо). "Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, ни что иное, как письмо в индикативе или, если угодно, внемодальное письмо", сводящееся "к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме". Примером такого рода письма для Р.Барта выступает "Посторонний" Камю, создавший стиль, "основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля", следствием чего является "появление писателя без Литературы". Н.С. письма означает, тем самым, отсутствие мифологии и преодоление Литературы: язык обращается "в чистое здесь-бытие", писатель, не вовлеченный ни в одну идеологию, "становится безоговорочно честным человеком" (ср. ницшеанское "поэты врут"); "безгрешное, хранящее невинность письмо" "не предполагает никакого убежища, никакой тайны" (ср. идею соблазна у Бодрийяра - см. Соблазн). Письмо, приведенное к Н.С., обретает свою первоосновную функцию - инструментальность и "превращается в подобие чистого математического уравнения", однако с течением времени письмо начинает вырабатывать автоматические приемы "именно там, где расцветала его свобода", и в конечном итоге инкорпорируется мифологией. "Общество объявляет... письмо одной из многих литературных манер и тем самым делает узником его собственного формотворческого мифа", литература - это всего лишь форма, которую концепт "Литература" наделяет новым значением. Бартовское понимание мифа как вторичной семиологической системы и совокупности побудительных коннотаций делает возможным реконструкцию понятия Н.С. в качестве основания концепции симуляции и гиперреальности Бодрийяра. Означающее мифа характеризуется обратимостью означаемого и означающего естественного языка (первичной семиологической системы), из которых то состоит. "Вездесущность означающего в мифе очень точно воспроизводит физическую структуру алиби (известно, что это пространственный термин): понятие алиби также предполагает наличие заполненного и пустого места, которые связаны отношением отрицательной идентичности". Благодаря чему ни буквальное, денотативное прочтение мифа, ни его понимание как обмана или ложного смысла, не уничтожает миф. "Оказавшись перед необходимостью сорвать покров с концепта или ликвидировать его, миф вместо этого натурализирует его". Т.обр. основной функцией мифа является

"натурализация концепта", обращение к естественному, предельному основанию реальности, т.е. к Н.С. Миф "претендует на трансформацию в систему фактов", на отождествление представления и реальности и, в конечном итоге, на трансформацию истории в природу - "в мифе вещи теряют память о своем изготовлении". Н.С., в этом плане, есть натуралистическое алиби мифа, обеспечивающее его существование. Следствием бартовской концепции мифологии является переосмысление задач социальной критической теории: поскольку критика мифа в плане реального только укрепляет миф, оборачиваясь его Н.С., то становится необходимым мифологизация его самого, создание искусственного мифа с целью "превзойти систему в симуляции". Развивая и радикализируя коннотативную семиотику Р.Барта, Бодрийяр диагностирует поглощение системы вещей системой знаков. В этом смысле, в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей, Н.С. вещи есть недостигаемый предел деконструкции, основанной на элиминации всех коннотативных (т.е. социокультурных вообще) значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности: "Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом - всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека" (весьма показательно, что Бодрийяр называет стекло Н.С. материала). Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако, подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в с своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризированная вещь создана по "наипростейшей конструктивной схеме" (например, "такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина") и характеризуется как короткое замыкание или тавтология ("кровать есть кровать, стул есть стул"). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктурации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, их расстановка не образует никакой структуры. С другой стороны, при рассмотрении не столько дискурса вещей, сколько их социоидеологической системы и потребления (т.е. вещь как знак), Бодрийяр постулирует наличие "некоей вторичнс й функции, свойственной вещам "персонализированным" - то есть одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различий, которая, собственно, и есть система культуры". Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийяру, невозможным покупать вещи исключительно в целях их применения, "человек личностно вовлекается в нечто трансцендентное вещи". В социоидеологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в Н.С. Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т.п.), т.е. в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций Н.С. вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность симулятивной реальности. "Сопротивляясь все лучше и лучше рекламному императиву, мы зато делаемся все чувствительнее к рекламному индикативу, то есть к самому факту существования рекламы как вторичного потребительского товара и очевидного явления определенной культуры". Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей. Задавая археологию гиперреального, Бодрийар отмечает, что современной стадии предшествовала

целая эволюция "порядков симулякров". Симулякр первого порядка - "подделка" - действует на основе естественного закона ценности; симулякру второго порядка - "производству" - соответствует рыночный закон стоимости, и ценность выступает как средство обмена; симулякр третьего порядка - собственно, "симуляция" - регулируется структурным законом ценности (т.е. кодом) и функционирует как ценность-символ. По Бодрийяру, каждый новый порядок подчиняет и натурализирует предыдущий; и тогда Н.С. как референциональному алиби симулякра и форме, поглощающей свои предыдущие формы, соответствует естественность Природы - на первой стадии; "естественность" ценности, заключающаяся в реальности оригинальной вещи, - на второй; "естественность" рыночного производства и серийной вещи, сопровождаемая критическим дискурсом экономического материализма и диалектики, - на третьей. Между тем, бодрийяровская "критика политической экономии знака" становится возможной именно на стадии симуляции, поскольку только тогда образ (знак), ранее отражавший, маскировавший глубинную реальность или ее отсутствие, окончательно перестает соотноситься с какой бы то ни было реальностью и эволюционирует в чистый симулякр - короткое замыкание референтности. Следовательно, все знаки "реального" (революция, секс, тело, бессознательное и т.д.) поглощаются системой и включаются в строй симуляции. "Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них - ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, то есть симулякры второго порядка: диалектика, потребительская стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, "освобождение" бессознательного, вытеснение смысла (то есть означающего и означаемого по имени "желание") и т.д. По Бодрийяру, реальное - значит Воображаемое, Н.С. в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличимости ("без-различии") реального и воображаемого. Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика Н.С. развертываются не по диалектической стратегии снятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень: "приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится". В результате "стадия симуляции" достигает своего предела - стадии "фрактальной", "вирусной" или "диффузной", стадии "эпидемии ценности", когда ценности распространяются "во всех направлениях, без всякой логики и принципа равноценности". Это стадия транспарентности (прозрачности) - катастрофической вирулентности, ризоматического метастазирования ценности, "ксерокса культуры". В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое - в трансэстетическое, сексуальное - в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, т.е. Н.С. трансполитического. Функционирование таких моделей характеризуется имплозией (т.е. "впечатыванием" в нее всех иных моделей) и орбитальностью, т.е. переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики - "это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения" в совершенном отрыве от своих первоначальных целей. Симуляция означает также смерть социальности "в тени молчаливых большинств". Социальность, приводимая в бесконечное вращение техникой социального, редуцируется к коммуникации. Это "сверхотношения" в "режиме референдума", подключающие субъектов к интерфейсам и организующие бессмысленное корреспондирование в бинарной логике вопроса-ответа. Аналогом катастрофической стратегии выступает "оргия" - "взрывной момент современности", "момент освобождения в какой бы то ни было сфере", когда все утопии и антиутопии стали реальностью. После оргии "все, что

нам остается, - тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует". Состояние после оргии означает ностальгию по невинности, требует инсценировки утраченного рая, следования тезису "будьте как дети", т.е. регрессию к нулю. Н.С. есть последнее убежище реальности: реальность тела подтверждается смертью (СПИД, рак), реальность общества - терроризмом, реальность экономики - кризисом или дефицитом, реальность Природы - экологическими катастрофами, реальность вообще - функциональной операциональностью действий (коротким замыканием действия в Н.С.). В итоге зло приводится к Н.С. и становится прозрачным, т.е. необходимым условием воспроизводства системы симулякров. Реальное - значит операциональное; это желание, актуализируемое в удовольствии. "Сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее - "литература". Симуляция оборачивает фрейдисткую структуру и заменяет "принцип реальности" "принципом удовольствия". "Возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы - от противного - доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс". Порнография, таким образом, есть Н.С. производства гиперреальности, она "правдивей правды" - "симуляция разочарованная". Производству как насильственной материализации тайны противостоит соблазн, изымающий у строя видимого; производить - значит открывать, делать видимым, очевидным, прозрачным (прозрачность зла). "Все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, отмечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношениях сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумулировано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, "непристойность" которой - ее естественное условие, культуры показывания, демонстрации, "производственной" монструозности". "Так что порнография - прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм, потаенной истины и ее откровения, фантазм "вытесненной" энергии и ее производства - т.е. выведения на непристойной сцене реального". Стратегия производства, реализующаяся в Н.С., трансформируется в пользование себя, т.е. в подключенность к своему телу, полу, бессознательному и в экономное оперирование наслаждением тела, сексуальностью, голосом бессознательного и т.д. ("Теперь не говорят уже: "у тебя есть душа, ее надлежит спасти", но: "у тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение", "у тебя есть бессознательное, надобно, чтобы "оно" заговорило", "у тебя есть либидо, его надлежит потратить".) Строй соблазна, по Бодрийяру, оказывается способным поглотить строй производства. Будучи игровым ритуализированным процессом, который противостоит натурализированному сексуальному императиву и требованию немедленной реализации желания ("либидозной экономии"), соблазн создает "обманки", очарованную симуляцию, которая "лживей ложного". Соблазну известно, что "все знаки обратимы", что нет никакой анатомии, никакой реальности, объективного референта, никакой Н.С., но "всегда только ставки". Там, где производство находит рецидив реальности, избыток реальности, сверхобозначение, соблазн усматривает "чистую видимость", пустоту, произвольность и бессмысленность знака. "Соблазняет расторжение знаков", расторжение их смысла. Насилие соблазна, стратегия вызова, согласно Бодрийяру, парадоксальным образом является "насилием Н.С", означающим "нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного". Таким образом, стратегия соблазна оказывается, по Бодрийяру, единственно возможным способом "превзойти систему в симуляции". Если по Р.Барту, Н.С. смысла быть не может, то Бодрийяр, настаивающий на имплозии

смысла, предлагает выбор между пользованием его (смысла) симулятивной моделью, требующей реанимации реальности в Н.С., и полаганием пустого транс-смыслового пространства как пространства соблазна и безграничного семиозиса. Парадоксальным образом, понятие "Н.С." в семиотике позднего Эко, прилагаемое к чтению и читателю (Н.С. чтения как буквалистское чтение с позиций здравого смысла), используется (без редукции к детерминизму) с целью ограничения произвольности гиперинтерпретации, т.е. соблазна. (См. также Симуляция, Симулякр, Бодрийяр, Барт, Порнография.)

Н.Л. Кацук

ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЙ - термин, введенный в философский лексикон Риккертом. Обозначает, по мысли Риккерта, ту особенность понятийных структур, согласно которой в любом понятии обязательно отражается специфическая телеология. Так, формальные особенности целей, которые преследует познающий субъект, выстраивают два вида О.П. Первому виду принадлежит генерализирующее образование, отвечающее духу естествознания. Возникает оно из интереса разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, т.е. общие феномены, хотя ничто на самом деле в точности не повторяется. В данном случае объекты превращаются в экземпляры общего родового понятия, причем в такие, которые взаимозаменяемы без ущерба в отношении содержания этого общего понятия, несмотря на то, что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Интерес к окружающему миру проявляет себя и в случае иного понимания действительности, когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Данный вид О.П. называется Риккертом индивидуализирующим, и он является сущностью исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи как предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность (в той же мере, что и общее родовое понятие) есть не что иное, как продукт нашего понимания действительности. Цели, которые преследует историческая наука, требуют особой формы научной обработки действительности. Таким образом, материал, данный в чувственности, может преобразовываться посредством двух различных способов его абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик науки: логики естествознания и логики истории. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет индивидуализирущей - предмету логики трансцендентальной, вместе с тем генерализирующая и индивидуализирующая логики носят сугубо описательный характер - отличаются не логическими законами (они признаются общими), а принципами соотнесения понятий. Отличие двух видов соотнесения понятий, как результат двух специфических рядов их образования, определяется, по мысли Риккерта, следущим логическим свойством. Историческая наука дает не просто изображения индивидуального содержания своих предметов, а конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на любом уровне общности будет иметь место все та же единичность, но уже с большим единством ("общая" историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий"). Структура исторического знания обусловлена стремлением понимать исторический предмет "как единое целое, в его единственности (Einmaligkeit)", т.е. и как единое, и как единичное. Единичность

целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальна - в историческом развитии всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, обобщая единичные события, мы получаем все же единичные понятия различного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием. Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы помним из логики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естествознания общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем понимании чем более общее по объему понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях на всех уровнях сложности привлекается точка зрения той или иной ценности. Однозначная привязка к некоторой ценности и высвечивает, с точки зрения Риккерта, индивидуальность, неповторимость объекта в его понятийном отображении. Такая связь, делая объект специфическим, полагает его в исторический горизонт. Через соотнесение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом расчленения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для индивидуальности данного целого, попросту игнорируются историком. Исторический материал, по Риккерту, рассматривается историком всегда выборочно. Любые ценности следует считать априорными, т.к. они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, т.е. именно они делают его исторический горизонт априорно обусловленным. Посредством ценностей раскрывается смысл истории. Идея Риккерта об О.П. эксплицирует наиболее существенный аспект понимания понятийных структур.

А.Н. Шуман

ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА теория - социально-философская концепция, трактующая гражданское общество (в противоположность естественно-природному состоянию человека) как результат сознательного акта конвенции относительно таких социальных феноменов, как закон (и право в целом) и государство (властные отношения в целом). Теория О.Д. - в различных своих модификациях - неизменно опирается на ряд универсальных основоположений: 1) идею естественного права (как права, основанного на имманентной природе человека), глубоко уходящую корнями в европейскую традицию (Аристотель, стоики, Цицерон); 2) идею государства как гаранта естественного права (не гарантированного в исходно-природном состоянии человека); 3) идею конституирования закона и государства в акте свободного волеизъявления независимых индивидов; 4) идею народа как суверена права и власти (от развиваемой схоластикой идеи договора народа с властелином до понимания народа как финального суверена власти в традиции Просвещения). Проблемное поле теории О.Д. очерчивается семантическими рамками таких проблем, как проблема отчуждаемости и/или неотчуждаемости естественного права в акте О.Д., проблема расторжимости и/или нерасторжимости последнего, проблема соотношения индивидуального естественного права и идеи народа как суверена и т.п. Несмотря на традиционное присутствие представлений о договорном происхождении социальности и власти в европейской культуре (начиная с осмысления в греческом полисе феномена номоса - юридического закона - как

рациональной экспликации человеком содержания универсально-космического логоса. - См. Античная философия), тем не менее концептуальное конституирование теории О.Д. связано с новоевропейской традицией, начиная с Гроция, концептуализировавшего идею естественного права (как связанного с "с общежительной природой" человека и его даром речевого общения, основанным на разуме, и дающего - в своем социальном воплощении - собственно "человеческое право") и эксплицитно определившего оформление государства как акт О.Д. В новоевропейской культуре могут быть выделены две тенденции в интерпретации О.Д.: 1) консервативная (от идеи добровольного ограничения индивидуальной свободы посредством переноса естественного права индивидов на государство или лично государя в целях предотвращения "войны всех против всех" у Гоббса до более мягкой парадигмы переноса лишь некоторой части естественного права на структуры власти у Локка); 2) радикальная (от модели гармонического общества как сочетающего в органичном единстве интересы индивидуально "счастливого человека" и столь же счастливого "целого" у Спинозы до понимания народа как единственного суверена власти, а "просвещенного государя" как гаранта реализации естественного права с делегированной ему народом ответственностью управления в идеологии Просвещения). Наибольший социальный резонанс получает в европейской культуре трактовка О.Д. Руссо, который, с одной стороны, является классическим выразителем просветительской позиции по этому вопросу, а с другой - выходит далеко за пределы последней (например, отрицая саму идею представительской демократии). Интерпретация Руссо проблемы О.Д. формулируется в работе "Рассуждение об общественном договоре", которая в год своего издания (1762), будучи официально запрещенной и осужденной на сожжение за вольнодумство, выдержала тем не менее в течение этого года десять переизданий. Концепция О.Д. Руссо ориентируется - вразрез с традиционной для Просвещения идеей "просвещенного государя" - на прямое народовластие: О.Д. есть прежде всего договор народа как целого с самим собою ("суверенитет, будучи только осуществлением общей воли, не может никогда отчуждаться, и... суверен, будучи не чем иным, как коллективным существом, может быть представлен только самим собой"). Таким образом, если в традиционной европейской культуре семантический гештальт О.Д. апплицировался на процесс оформления властных структур, то в рамках Просвещения - на процесс конституирования самого народа как гражданской целостности. Однако если субъектом суверенитета и "воли" (т.е. законотворчества) может быть только народ вне какой бы то ни было представительной системы - непосредственно, то исполнительная "власть может, конечно, передаваться". В этом контексте правительство есть "посредующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу как политиков, так и граждан". Ориентируясь на античные полисы и швейцарские катоны, т.е. предельно локальные государственные образования, Руссо резко выступал против представительной демократии, полагая, что "в своей законодательной власти народ не может быть представлен", в силу чего "народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа". Благополучие "ассоциации О.Д." состоит как раз в прямом равенстве (эгалитаризм) и свободе: "отказаться от своей свободы - это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от прав человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего". Обозначая свою позицию как безусловное предпочтение "волнения свободы покою рабства", ибо свободное равенство реально представляет собой не финальное состояние, но процесс перманентного пресечения альтернативных тенденций, Руссо тем не менее фиксирует внутреннюю гармоничность духовного мира индивида как необходимый фактор социального благополучия: все условия,

"ставящие человека в противоречие с самим собою", являются глубоко безнравственными. (Речь идет именно об экзистенциальном противоречии, ибо простая функциональная расщепленность индивида на абстрактного члена суверена и эгоистически артикулированного частного лица не только признается Руссо, но и объявляется необходимым условием возникновения О.Д.) В условиях такого социального контекста индивид может лишь выбирать между самообманом замалчивания внутреннего противоречия, с одной стороны, и нездоровым наслаждением тем состоянием сознания, которое впоследствии назовут "разорванностью". Но если власть деспота ориентируется на то, чтобы сделать подданных "несчастными, ради управления ими", то целью "ассоциации О.Д." является "всеобщее счастье". Между тем воля народа как системной целостности, свойства которой в рамках системного анализа могли бы быть оценены в категориях супераддитивности, не совпадает с суммой индивидуальных волеизъявлений: интересы и цели народа как суверена могут быть отличны от интересов и целей индивидов. В этом контексте само постулирование "всеобщего счастья" как цели нормативного управления приводит Руссо к рискованной формулировке, от которой не может уйти ни одна программа тотального счастья: "если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом, а это означает лишь то, что его силой заставят быть счастливым". Аксиологически оправдав и легализовав, таким образом, правомерность силового вмешательства общества в частную жизнь, Руссо моделирует так называемый "Символ веры гражданской религии", которая "заставила бы" каждого гражданина "любить свои обязанности". Однако непосредственное волеизъявление народа как способ государственного управления моделирует идеал демократии, предъявляющий столь высокие моральные требования к гражданам, что их исполнение доступно только немногим (наилучшим) фигура демократии модифицируется в фигуру классической аристократии: "именно тот строй будет наилучшим и более естественным, когда мудрейшие правят большинством" - пусть и с презумпцией правления "к его /большинства. - М.М./ выгоде, а не к своей собственной". Гражданская религия, по Руссо, должна содержать догматы веры в разумное и благодатное божество, в бессмертие души как гарант "наказания злых" и "счастья справедливых", в святость О.Д. и т.п. И хотя Руссо декларирует, что в рамках О.Д. "нетерпимость" входит "в исключенные культы", реально он находит возможность оговорить в качестве общего правила, что "если... кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как не верующий в них, то он должен быть наказан смертью". Однако - вне подобной крайности - типовым вариантом адаптации индивида к обществу выступает механизм интериоризации "догматов гражданской религии", когда нравственные законы "незаметно заменяют силою привычки силу власти". Еще при жизни Руссо "Рассуждение об общественном договоре" было переведено на английский (1763), немецкий (1764), португальский (1767) языки. Именно в интерпретации Руссо концепция О.Д. оказала наибольшее влияние не только на философскую традицию (социально-политические модели Канта и Фихте, интерпретация становления индустриального общества как перехода "от Статуса к Договору" (Г. Мейн, Ф.Теннис и др. - См. Модернизации концепция), концепция "меняющегося содержания естественного права" в прагматизме, идея "естественного права в конкретной ситуации" в экзистенциализме, близкие идеи у Поппера, Хайека и др.), но и на мировой исторический процесс, выступая теоретическим фундаментом различных по своему идеологическому наполнению социальных проектов: в диапазоне от демократической программы Пейна в борьбе Северной Америки за независимость от Великобритании до программы консервации абсолютизма С. Пуфендорфа в Германии. Идеи теории О.Д. питали воззрения многих идеологов догоняющей

модернизации (от декабристов в России в 19 в. до национальных лидеров 20 в. в Гвинее, Сенегале, на Кубе, во Вьетнаме и мн. др., - по словам Ф. Кастро, он не расставался с "Рассуждением об общественном договоре" Руссо).

М.А. Можейко

ОБЩЕСТВО - понятие, фиксирующее предмет социальной философии: в качестве базисной категориальной структуры фундирует собою концепции, развивающиеся в русле социального реализма; в традиции историцизма, фокусирующей внимание на истории как истории духа и на имманентных индивидуальных импульсах совершения человеком того или иного поступка, а не на интегральных (со стороны О. как общего) детерминантах, практически не употребляется. В социальном реализме определяется - в широком смысле - как выделившееся из природы системное образование, представляющее собой исторически изменяющуюся форму жизнедеятельности людей, которая проявляется в функционировании и развитии социальных институтов, организаций, общностей и групп, отдельных индивидов; в узком смысле под О. нередко понимается исторически конкретный тип социальной системы (например, индустриальное О.) или отдельный социальный организм (например, японское О.). О. - основополагающая категория философии и социологии. Философско-теоретический анализ О. возможен только на базе исследования его идеальной модели. Выявить внутреннюю необходимость реального процесса можно лишь освободив ее от конкретно-исторической формы, представив процесс в "чистом виде", в логической форме (см. Идеальный тип). Теоретический анализ О. предполагает рассмотрение его в качестве целостного организма, части которого не только влияют друг на друга, но и находятся в соподчинении. Поисками оснований исторического процесса занимались все философские системы с древнейших времен, продуцируя определенное видение и те или иные методологические установки для частных социальных наук. В истории социальной философии могут быть выделены следующие парадигмы интерпретации О.: 1) взгляды мыслителей органической школы в социологии, возникшей в конце 19 - начале 20 вв. Ее представители (П.Ф. Лилиенфельд, А. Шеффле, Р. Вормс, А. Эспинас) отождествляли О. с организмом и пытались объяснить социальную жизнь биологическими закономерностями. Сравнение О. с организмом проводилось многими мыслителями (Платон, Гоббс, Спенсер), однако они не считали их тождественными. Представители же органической школы обнаруживали прямой изоморфизм между О. и организмом, в котором роль кровообращения выполняет торговля, функции головного мозга - правительство и т.п. В 20 в. концепция органической школы утратила популярность; 2) концепция О. как продукта произвольного соглашения индивидов (см. Общественного договора теория); 3) антропологический принцип рассмотрения О. и человека как части природы (Спиноза, Дидро, Гольбах и др.). Достойным существования признавалось лишь О., соответствующее подлинной, высокой, неизменной природе человека. В современных условиях наиболее полное обоснование философской антропологии дано Шелером, где категория "человек" конституируется в качестве антитезы "О." и "природе"; 4) теория социального действия, возникшая в 1920-е (М. Вебер, Знанецкий и др.), фундируется идеей, согласно которой в основе социальных отношений лежит установление "смысла" (понимание) намерений и целей действий друг друга. Главное во взаимодействии между людьми - осознание ими общих целей и задач и то, чтобы действие актора

было адекватно понято другими участниками социального отношения; 5) функционалистский подход к О. (Парсонс, Мертон и др. - См. Структурно-функциональный анализ). О. рассматривается в философской традиции в контексте его взаимодействия как с природой (см. Философия техники, Ноосфера, Экология), так и с индивидом как личностью (см. Социализация, Деятельность). При характеристике О. необходимо учитывать не только процессы функционирования, но и развития социальных систем, ибо эволюция О. может быть рассмотрена как негаэнтропийный процесс, ведущий к повышению уровня организации. Функционирование и развитие социальной системы обязательно предполагает сменяемость поколений людей и, следовательно, социальное наследование (см. Историцизм, История, Культура, Социальное время, Социальный реализм, Традиция, Цивилизация). В контексте современной постмодернистской философии концепт "О." как претендующий на статус универсального практически исключается из употребления (см. Постистория, Идиографизм).

В.Г. Изох

ОБЪЕКТ - см. СУБЪЕКТ и ОБЪЕКТ.

ОЗНАЧАЕМОЕ - термин, используемый в семиотике для определения содержательной ("умопостигаемой") стороны знака, отсылающий к "понятию" ("знак" связывает не вещь и ее название, но понятие и его акустический образ). О. неразрывно связано с означающим и не может существовать без последнего. Термин "О." использовался и стоиками (греч. термин semainomenon - "понимаемое", "подразумеваемое"), и средневековыми философами (Августин использовал для его обозначения латинский термин signatum), однако детальную разработку получил в концепции де Соссюра. Моррис использовал близкий по смыслу термин "десигнат". Деррида полагал, что понятие (трансцендентального) О. лежит в основе фундаментальной для логоцентристской традиции западной философии концепции репрезентации и мыслится как нечто внеположное языку и существующее до него, нечто, "имеющее место" и умопостигаемое еще до своего "(грехо)падения", до изгнания во внеположность посюстороннего чувственного мира". По мысли Деррида, своей сугубо умопостигаемой гранью О. отсылает к абсолютному логосу, а в средневековой теологии оно всегда было повернуто к "слову и лику божьему". По сути основоположным О. можно считать бытие. О., таким образом, призвано олицетворять истину или смысл, уже созданные логосом и существующие в его стихии; оно (как и понятие знака в целом) выступает в качестве наследника логоцентризма, которое идет рука об руку с определением бытия сущего как наличности. (См. Соссюр, Означающее, Знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание.)

А.Р. Усманова

ОЗНАЧАЮЩЕЕ - чувственно воспринимаемая сторона знака, относящаяся к плану выражения. Стоики использовали термин "semainomenon", тогда как в средневековой логике и философии был принят термин "signans". В концепции де Соссюра "О." в вербальном языке представляет собой "акустический образ", причем Соссюр неоднократно подчеркивал, что "О." - это не материальное звучание, а представление о нем, получаемое нашими органами чувств, это психический отпечаток звучания, который предшествует в акте говорения физиологическому процессу (говорения, фонации) и физическому процессу (колебание звуковых волн). Всякий акустический образ - это сумма ограниченного числа элементов или фонем, которые можно изобразить на письме с помощью соответствующего числа знаков. Несмотря на то, что "О." репрезентирует план выражения и в известном смысле материально, речь идет о весьма специфической материальности, ибо О. состоит из собственно материальной части (звук) и идеальной (отпечаток, образ звучания, материальная сторона в сознании). Связь между означаемым и О., по мысли Соссюра, конвенциональна, то есть немотивирована и условна (особенно в знаках-символах, то есть в большинстве знаков вербального языка). Это не исключает частичной мотивированности некоторых знаков, хотя речь может идти лишь об относительной мотивации, будь то случаи звукоподражания (ономатопеи), или иконических знаков. Концепция "О." как акустического образа, равно как и его неразрывная связь с означаемым были подвергнуты жесткой критике со стороны Деррида в книге "О грамматологии": он считает, что О. не является чем-то вторичным и производным (по отношению к мысли, как и письмо по отношению к устной речи). Более того, языковой знак не существует до письма, а письмо не может рассматриваться лишь как "изображение (репрезентация) языка". Напротив, письмо есть (перво)начало любой языковой деятельности, а "акустический образ" не обязательно должен мыслиться как (внутренний) отпечаток, копирующий реальность внешнюю. (См. Соссюр, Означаемое, Знак, Деррида, Означивание.)

А.Р. Усманова

ОЗНАЧИВАНИЕ - базовое понятие постмодернистской концепции текстовой семантики, фундированной отказом от идеи референции (см. Пустой знак), фиксирующее процессуальность обретения текстом смысла, который исходно не является ни заданным, ни данным. Эта установка основана на радикальном отказе философии постмодернизма от презумпции логоцентризма, предполагающей наличие глубинного имманентного (исходного) смысла в феноменах бытия (см. Постмодернистская чувствительность). По оценке Фуко, в отличие от классики, воспринимающей дискурс в качестве "скромного чтения" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его"), постмодернистская философия основана на программной презумпции, согласно которой дискурс "следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами". Текстовая семантика в этом контексте выступала для классической традиции отражением исходного внетекстового значения феноменов, и смысл текста был гарантирован его онтологическим референтом (презумпция "трансцендентального означаемого", по оценке Деррида). С постмодернистской же точки зрения, "язык... никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться нейтральным вместилищем смысла" (Дж.Д.Аткинс). Как отмечает Дж.Х.Миллер,

становление текстовой семантики "никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла". На передний план выдвигается не signification ("значение") как отношение означающего к означаемому, но significance ("О.") как движение в сфере означающего. Понятие "О." было предложено Кристевой и, по оценке Р.Барта, универсально принято философией постмодернизма. Однако европейская традиция философствования содержит весьма созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформившаяся в контексте классической философии позиция Канта может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как созидаемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Ингарденом была высказана мысль о виртуальном бытии художественного произведения как "множества возможностей", т.е. различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его "актуализация". А "Исток художественного творения" Хайдеггера непосредственно оценивается Джеймисоном как содержащий идею "смыслопорождения". В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо процессуальный феномен: по Делезу, смысл "производится: он никогда не изначален"; по Р.Барту - семантическое бытие текста "есть становление". Соответственно, письмо мыслится постмодернизмом в качестве не результирующегося в константном (завершенном) тексте: "писать" - это, по Р.Барту, "непереходный глагол". Аналогично, интерпретация текста в процедурах чтения выступает в концепции Делеза как нон-финальная "экспериментация". В свете этой презумпции текст - "это не совокупность... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов" (Р.Барт). Субстратом смыслопорождения выступает текстовая среда, понятая как хаотичная: аструктурная и децентрированная (см. Ацентризм). По оценке Р.Сальдивара, "деконструкция не означает деструкции структуры... - это демонтаж старой структуры, предпринятый с целью показать, что ее претензии на безусловный приоритет являются всего лишь результатом человеческих усилий и, следовательно, могут быть подвергнуты пересмотру". Таким образом, как пишет Дж.-И.Тадье, текст перманентно "деконструируется ради своего вечного порождения". Деструктурированный текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода "взвешенностью между активностью и пассивностью", "взвихренностью", которая, как пишет Деррида, в принципе "не поддается упорядочению". Так, концепт Деррида "разнесение" фиксирует именно момент генеративной природы текстовой организации: "грамма как разнесение... - это структура и движение", открывающее возможность "других текстовых конфигураций". Организация текста при том или ином варианте его О. выстраивается вокруг определенных семантических узлов - принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: "текст: это... пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена" (Р.Барт). Аналогично, у Деррида "диссеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве рассеивания "сем", т.е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: sema - semen. (Как отмечает сам Деррида в одном из интервью, "мы играем здесь, разумеется, на... родстве чистого симулякра между семой и семенем".) - Бытие текста реализуется в осцилляциях между версиями О., между смыслом и его деструкцией: как пишет А.Истхоуп, "любой текст отличается от самого себя". В силу своей имманентной нестабильности текстовая среда интерпретируется постмодернизмом как непредсказуемая, всегда готовая породить новые версии смысла: Дж.Д.Аткинс отмечает самопроизвольный "момент, когда текст начнет

отличаться от самого себя, выходя за пределы собственной системы ценностей... системы смысла". Смысло-порождение предполагает наличие в своей процессуальности особых точек семантического ветвления, т.е. версификации О., которые функционально изоморфны узлам бифуркационного веера: как пишет Р.Барт, "означающие могут неограниченно играть... производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова". Делез также отмечает, что смысло-порождение "двунаправлено", т.е. "задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться". Разрешение бифуркационного выбора, т.е. механизм предпочтения того или иного варианта О., основаны на фундаментально случайных моментах. Фуко пишет о "случайности дискурса", Т.Д'ан фиксирует соскальзывание смысла "с уровня коллективного и объективного": он оказывается продуктом случайных вариаций перцепции и дискурса. В рамках такого подхода равно невозможны как конституирование финального смысла текста (онтологическая "неразрешимость" последнего, по Р.Барту), так и предвидение той версии О., которая будет актуализирована в том или ином случае (гносеологическая "неразрешимость" текста). Непредсказуемость процедур О. связывается постмодернизмом с автохтонными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью когнитивных средств субъекта: как отмечает Р.Барт, "неразрешимость - это не слабость, а структурное условие повествования: высказывание не может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом - в высказывании присутствуют многие коды, многие голоса, и ни одному из них не отдано предпочтение... Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание".

М.Л. Можейко

ОККАЗИОНАЛИЗМ (лат. occasio - случай, occasio-nalis - случайный) - направление в западно-европейской философии 17 в., центрирующееся вокруг поставленной дуализмом Декарта проблемы соотношения души и тела и ориентированное на их трактовку как абсолютно разнородных, а потому не способных к взаимодействию. Классические представители - И. Клауберг (1622-1665), А. Гейлинкс (1625-1669) и др. Согласно О., взаимодействие между телом и духом может иметь место лишь в том случае, если вызвано внешней (как по отношению к телу, так и по отношению к духу) причиной - Богом. Наиболее последовательное выражение позиция О. нашла в философии Мальбранша, доведшего основоположения О. до их логического завершения и сформулировавшего тезис о невозможности не только влияния тела на душу (источником ее движений выступает лишь Бог как высшая духовная инстанция), но и тела на другое тело. Влияние идей О. может быть обнаружено в философии Лейбница (концепция предустановленной гармонии) и Юма (критика естественной причинности).

Т.Г. Румянцева

ОККАМ Уильям - см. УИЛЬЯМ ОККАМ.

ОККАМИЗМ - см. ТЕРМИНИЗМ.

"ОНО" ("das Es", "the Id", "the It") - понятие, заимствованное Фрейдом у немецкого врача и писателя, одного из идеологов психосоматической медицины, руководителя санатория в Баден-Бадене Г.Гроддека (1866-1934). Гроддек ввел термин "О." в 1923 ("Книга об "Оно"). Согласно Грод-деку, "О." - психологический термин, обозначающий безличную внутреннюю силу, т.е. ту часть психического аппарата, в которой представлены инстинктивные и врожденные начала личности и из которой возникает Я. По мысли Гроддека, травмирующее воздействие О. - главный источник различных органических болезней (от легчайших до рака включительно), а также существенный фактор, определяющий личную судьбу человека. По Фрейду, О. - наиболее влиятельная сфера личности, представляющая собой не признающий течения времени и действующий в соответствии с принципом удовольствия комплекс разнообразных бессознательных побуждений, представлений, тенденций, агрессивных и сексуальных влечений, инстинктов и т.п. Согласно психоанализу, О. являет собой "котел, полный бурлящих возбуждений", и "большой резервуар либидо", в котором сосуществуют и действуют противоположные импульсы и силы всех основополагающих процессов душевной деятельности человека. С точки зрения Фрейда, именно в асоциальном, алогичном и аморальном О. осуществляется борьба между сексуально окрашенным инстинктом жизни и влечением к смерти, которая и обусловливает функционирование этой сферы и ее роль в структуре личности. Контакты О. с внешним миром определяются, по Фрейду, его связями с Эго, "которое замещает для него внешний мир"; при этом Эго должно непрестанно искать соглашения с О. Английские переводчики и комментаторы Гроддека разграничивают, с одной стороны, "the It", близкое его исходной версии, и "das Es", "the Id" в модификации Фрейда. /В русском языке термины "das Es", "the Id", "the It" переводятся одним словом "О.". - В.О., А.Г., А.Ш./. В отличие от психологического по природе "the It", "das Es" - понятие психосоматического ряда: "тело и душа едины и дают приют для It - силы, благодаря которой мы живем, пока мы думаем, что живем... The It, которое таинственным образом связано с сексуальностью, с Эросом, - или назовите это как-то иначе, - будучи биологически предопределенным, придает форму носу, так же как и руке человека, и формирует его мысли и эмоции... И подобно тому, как симптоматическая активность It при истерии и неврозе требует психоаналитического лечения, так же того требуют заболевания сердца и рак" (С.Гроссман). Немаловажно то, что если термины "Ego" и "Alter Ego" были почерпнуты Фрейдом из латыни и уже лишь благодаря этому несли чисто рационализаторскую синтаксическую нагрузку, отвечающую их формальной семантике, то термин "Id" был, судя по всему, заимствован Фрейдом из идиш. В этом языке, иногда еще именуемом "еврейским немецким", слово "Id" выступает как внеэтническое и дорелигиозное (т.е. в известном смысле предворяющее социализацию) обозначение еврея. Оно своеобычно репрезентирует особую профанную мифологию, к которой прежде всего относится интимно-бережное отношение к Матери и двусмысленное отношение к Отцу, одновременно сопряженное с чувствами стыда и страха. Фрейд нередко эксплицировал и иллюстрировал характеристики "Id" посредством еврейских анекдотов и бытовых историй, составляющих психоаналитический анамнез. Именно они, по мысли Фрейда, фиксировали проявления бессознательного наряду с качественной спецификой еврейского национального характера. Эдипов комплекс, - суть

дорефлексивная потребность в инцесте, - ставший основным конструктом психоанализа, восходит именно к онтологическому образу Матери, взлелеянному бытовым хасидизмом. Главным понятием хасидизма - весьма распространенного среди европейских иудеев религиозного направления - служит упомянутое "Id". Смысловая же перекличка "Id" и Матери оказывается для этой мифологии отнюдь не случайной. Вокруг фигуры Матери непосредственно и концентрируется это самое "Id": по материнской линии передается свойство являться евреем - качество "Id" (ср. "жид" в ряде языков). Среди религий европейского ареала только в хасидизме явно провозглашалось, что тело выше души и что бытовая размерность должна быть ключевой в понимании природы человека. В этой размерности и сосуществуют любовь к Матери и трепет перед Отцом (Бог рассматривался как первоотец). В хасидизме, оказавшем влияние на миропредставление Фрейда, свойство "Id" в контексте фигур Матери и Отца предшествует самой вере Моисеевой и актуализирует онтологические отношения, предваряющие "тору", т.е. этику.

В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов, А.Н. Шуман

ОНТОЛОГИЯ (греч. on, ontos - сущее, logos - учение) - учение о бытии: в классической философии - учение о бытии как таковом, выступающее (наряду с гносеологией, антропологией и др.) базовым компонентом философской системы; в современной неклассической философии - интерпретации способов бытия с нефиксированным статусом. Термин "О." был введен Р.Гоклениусом ("Философский лексикон", 1613) и - параллельно - И. Клаубергом, введшим его (в варианте "онтософия") в качестве эквивалента понятию "метафизика" ("Metaphysika de ente, quae rectus Ontosophia", 1656); в практическом категориальном употреблении закреплен Х.Вольфом, эксплицитно дистанцировавшим семантику понятий "О." и "метафизика". Однако, объективно, любое философское учение в рамках традиции включало в себя онтологический компонент, фундирующий его в качестве целостной системы. В классической философии О., как правило, содержательно совпадает с метафизикой. В эволюции классической О. могут быть выделены два вектора. С одной стороны, О. эксплицитно артикулируется как метафизика и разворачивается в плоскости трансцендентализма: стоящее за внешними проявлениями мира внесенсорное Бытие элеатов; платоновская концепция эйдосов как идеальных сущностей - образцов земных объектов (см. Эйдос, Платон); схоластический реализм в медиевальной философии; трактовка бытия как этапа развития Абсолютной идеи у Гегеля; интенции классической феноменологии к конституированию внесубъектного бытия мира вне каких бы то ни было гносеологических привнесений; модель действенного бытия в "критической О." Н.Гартмана; трансцендентальная О. неотомизма и др. С другой стороны, параллельно этой интерпретации О. развивается ее трактовка как философии природы, возвращающая термину его этимологическое изначальное значение и ориентированная на получение позитивных знаний о природе, исходя из нее самой: наивный реализм раннеантичных космогоний; имплицитно содержащаяся в средневековом номинализме установка на внетрансцендентальное постижение бытия; натурализм философии Ренессанса; ориентированная на тесное взаимодействие с естествознанием философия природы Нового времени и т.п. Вехой радикальной смены методологических ориентиров в истории О. явилась "критическая философия" И.Канта, задававшая новое понимание бытия как артикулированного в априорных познавательных формах, - вне которых невозможна

сама постановка онтологической проблемы, в силу чего вся предшествующая О. оценивается Кантом как "догматизм" онтологизации ментальных конструкций. Кантовский антионтологизм был развит и радикализирован в позитивизме, оценивающем любое суждение метафизического характера как бессодержательное и не подлежащее верификации. Радикальная критика О. задает в философской традиции поворот от трактовки ее в традиционном смысле этого слова ("кризис О." 19 в.) к новой версии постановки онтологической проблемы. Понятие О., сохраняя свою семантику как учения о бытии, оказывается достаточно плюральным с точки зрения конкретного наполнения его объема. 0.19-20 вв. характеризуется интенцией трактовки в качестве онтологических таких феноменов, как психологические (традиция восходит к онтологической интерпретации "воли" в концепции А.Шопенгауэра); логические ("быть - значит быть значением связанной переменной" в логическом анализе Куайна); языковые ("действительность производится заново при посредстве языка" в лингвистической концепции Э.Бенвениста). В контексте этой установки О. конституируется на базе принципиальной релятивности, классическим выражением которой является "принцип онтологической относительности" Куайна: знание об объекте возможно только в языке определенной теории (Tn), однако оперирование им (знание о знании) требует метаязыка, т.е. построения новой теории (Tn+l), и т.д. Проблема О. трансформируется в результате как "проблема перевода", т.е. интерпретации логического формализма, однако его "радикальный перевод" в принципе невозможен, ибо "способ референции" объективности в суждении "не прозрачен" и, значит, неопределенен. Радикально новый поворот в интерпретации бытия связан с неклассической философией 20 в., экзистенциализировавшей онтологическую проблематику и задавшей человекоразмерные параметры ее артикуляции. Ушедший на второй план онтологический вопрос вновь актуализируется Хайдеггером, согласно позиции которого именно вопрос о бытии центрирует сознание индивида. Бытие конституируется у Хайдеггера как человеческое бытие - Dasein, Вот-Бытие в качестве чистого присутствия. Принципиальную значимость имеет для Хайдеггера различие между бытием и существованием, - человек выступает как "пастырь бытия", слушающий глубинный зов онтологической полноты, обретающей в человеке свой язык и форму выражения. - И вне своего великого предназначения - "сказать Бытие" - человек есть не более как "работающий зверь". Цель философии, в силу этого, заключается в возврате к "истине бытия", которое живет в языке ("язык - это дом бытия"). Феномен "окликания бытия" оказывается центрально значимым и для экзистенциализма, конституирующегося как принципиально онтологическая (в новом смысле) концепция, снимающая с себя какой бы то ни было дидаксис и центрированная не на абстрактном ригоризме долженствования, но на человеческом бытии как таковом. С одной стороны, бытие понимается в экзистенциализме как сфера человеческой "заброшенности" ("слизь"), а с другой - как бытие человеческой экзистенции. В работе "Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии" Сартр дифференцирует "бытие-в-себе" (т.е. бытие феномена) и "бытие-для-себя" (как бытие дорефлексивного cogito). Фундаментальная онтологическая недостаточность сознания инспирирует интенцию "сделать себя" посредством индивидуального "проекта существования", в силу чего бытие конституируется как "индивидуальная авантюра" - в исходно рыцарском смысле этого слова: "бытие сознания себя таково, что в его бытии имеется вопрос о своем бытии. Это означает, что оно есть чистая интериорность. Оно постоянно оказывается отсылкой к себе, которым оно должно быть. Его бытие определяется тем, что оно есть это бытие в форме: быть тем, чем оно не является, и не быть тем, чем оно является" (Сартр). На этом пути индивидуальному бытию необходимо "нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия". Сартр - в

дополнение к понятию "бытия-в-мире" (бытия в бытии) приходит вслед за Хайдеггером к формулировке "бытия-с" ("бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной" как конститутивные структуры индивидуального бытия). В отличие от Хайдеггера, у Сартра, "бытие-с" предполагает, что "мое бытие-для-другого, т.е. мое Я-объект, не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня", - не "Ты и Я", а "Мы". Аналогична онтологическая семантика концепции "бытия-друг-с-другом" как единства модусов "нераздельности" и "неслиянности" в экзистенциальном психоанализе Бинсвангера; герменевтическая трактовка Я у Гадамера ("открытое для понимания бытие есть Я"); онтологическая семантика преодоления отчаяния благодаря данности "Ты" в философской антропологии (О.Ф. Больнов). В культурологической ветви философской антропологии разрабатывается также трактовка культурного творчества как способа бытия человека в мире (Ротхакер и М.Лондман). Новый этап интерпретации О. в неклассическом ключе связан с философией постмодерна, восходящей в своих онтологических построениях (читай: антионтологических деструкциях) к презумпции Хайдеггера, вводящего, по оценке Делеза, "доонтологическое понятие Бытия": "онтология имеет в качестве фундаментальной дисциплины аналитику Вот-Бытия. В этом одновременно заключено: саму онтологию нельзя обосновать онтологически" (Хайдеггер). Согласно постмодернистской рефлексии, вся предшествующая философская традиция может интерпретироваться как последовательное развитие и углубление идеи деонтологизации: к примеру, если классическая философская традиция оценена как ориентированная на "онтологизацию значения", то символическая концепция - как делающая определенный поворот к их "деонтологизации", а модернизм - как сохраняющий лишь идею исходной "онтологической укорененности" субъективного опыта (Д.В.Фоккема). Что же касается рефлексивной оценки собственной парадигмальной позиции, то постмодернизм конституирует фундаментальный принцип "эпистемологического сомнения" в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было "модели мира" и программный отказ от любых попыток создания онтологии. О. оказывается невозможной в системе отсчета постмодернизма и эта невозможность артикулируется по нескольким регистрам. 1. Прежде всего, культура постмодерна задает видение реальности как артикулированной принципиально семиотически (см. Постмодернистская чувствительность), что порождает радикально новые стратегии по отношению к ней. В категориальном контексте постмодернистской философии бытие интерпретируется как "трансцендентальное означаемое" (Деррида), в силу чего не может быть осмыслено как обладающее онтологическим статусом (см. Трансцендентальное означаемое). В постмодернистской парадигме исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма феномен бытия не может быть конституирован как в онтологическом смысле: "система категорий - это система способов конструирования бытия" (Деррида). 2. Отказ от идеи самоидентичности бытия (см. Идентичность, Тождества философия) и презумпции его фундирован-ности рационально постигаемым логосом (см. Логос, Логоцентризм), приведшие постмодернизм к радикальному отказу от идеи конституирования метафизики (см. Метафизика, Постметафизическое мышление), влекут за собой и финальное снятие возможности О. как таковой, т.е. дискредитацию традиционного "онто-центризма" (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Дискредитация постмодернизмом возможности значения как имманентного (т.е. онтологически заданного) значения (см. Пустой знак, Означивание), реконструкция которого соответствовала в классической герменевтике пониманию (см. Понимание, Герменевтика, Интерпретация,

Экспериментация), эквивалентна в философии постмодернизма деструкции самой идеи О. 3. В контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) основанием отказа от идеи построения О. выступает невозможность артикуляции реальности как таковой, - место последней занимает в постмодернизме так называемая "гиперреальность" как виртуальный результат симулирования реального, не могущий претендовать на статус О. (см. Виртуальная реальность). 4. Концептуальные основания постмодернистской "метафизики отсутствия" (см. Метафизика отсутствия) также лишают смысла само понятие О., ибо снимают возможность "онто-теологического определения бытия как наличия" (Деррида). 5. Важнейшую роль в отказе постмодернизма от построения О. сыграл такой феномен современной культуры, как "переоткрытие времени", т.е. введение идеи темпоральности в парадигмальные основания видения реальности (см. Переоткрытие времени, Синергетика). В данном контексте постмодернистская философия актуализирует восходящую к Канту идею о том, что О. как таковая может мыслиться лишь как атрибутивно обладающая модальностью необходимости, что делает ее "невозможной во времени". 6. Несмотря на постмодернистскую презумпцию философствования вне традиционных бинарных оппозиций (см. Бинаризм), разрушение классической структуры субъекта в фундаментальной для постмодерна парадигме (см. "Смерть субъекта") обусловливает - в качестве когерентного процесса - и парадигмальную кончину объекта (см. Украденный объект). Таким образом, в целом, в постмодернистском контексте О. (в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия как такового - вне его социокультурной ангажированности) оказывается принципиально невозможной. Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся (см. Ризома) значений, приписываемых объекту бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет его как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. К примеру, яйцо в различных культурных средах может выступать символом жизни, Брахмы, Пань-Гу, Солнца, земли и неба, мирового зла, брака, змеи, космогенеза, Леды, воскресающего Христа, фаллоса, etc. Интериоризация субъектом соответствующих значений в процессе социализации артикулирует для него объект в качестве значимого - онтологически определенного. Знание же всех возможных значений в рамках культуры постмодерна снимает саму возможность значения как артикулированного онтологически (см. Украденный объект). Классические требования определенности значения и изоморфизма его соотнесенности с десигнатом и денотатом сменяются в постмодерне фундаментальным отказом от любых "идентичностей" (Клоссовски), что находит свое проявление в программной замене понятийных средств выражения мысли (как способов фиксации онтологически заданной реальности) на симулякр как способ фиксации принципиально нефиксируемых состояний (см. Идентичность, Симулякр). Единственной формой артикуляции бытия оказывается в постмодерне нарратив, т.е. процессуаль-ность рассказа как способа бытия текста, понятого в качестве единственного способа бытия (см. Нарратив). Нарратив, таким образом, "творит реальность" (Джеймисон), и нет бытия, кроме актуальной в данный момент наррации. Происходит нечто "вроде крушения реальности. Слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла" (Э.Ионеско). В этом контексте все предшествующие О. выступают как результат ментальных объективаций смыслообразующих для той или иной культуры "метанарраций", "больших рассказов" (см. Нарратив, Закат метанарраций). Постмодерн противопоставляет им программный плюрализм дискурсивных практик нарраций, реализующий себя в коммуникативных языковых играх (см. After-postmodernism, Апель, Языковые игры). Интерсубъективный контекст последних неизбежно предполагает Другого (см.

Другой), пусть даже этим "двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого" (Делез). Именно такая диалогичность продуцирует условия возможности события (см. Событие), "перфоманса" (англ. performance - действо, бытие, спектакль) как ситуативно актуализирующегося состояния, в рамках которого оказывается реализуемой если не определенность, то, по крайней мере, виртуальная конкретность смыслов, применительно к чему постмодерн и "продуцирует философию, которая является не концепцией, но событием, онтологией настоящего" (Делез). (См. также Бытие, Метафизика, Постметафизическое мышление, Тождества философия, Различия философия.)

М.А. Можейко

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТ-РИЗМ - понятие, введенное Дерридой для характеристики комплекса парадигмальных установок культуры классического типа, фундированной такими глубинными презумпциями, как: 1) презумпция возможности построения референциально понятой картины мира (онтологии в традиционном значении данного термина - см. Онтология, Метафизика); 2) презумпция линейно понятого детерминизма, предполагающего применительно к любому феномену и процессу наличие исчерпывающе объясняющей его внешней квази-причины (см. Детерминизм); 3) презумпция целесообразности как протекания общего мирового процесса, так и отдельно взятых событий (см. Телеология, Автор); 4) презумпция мышления в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций, одним из фундаментальных проявлений которой выступает маскулинный характер культуры западного образца (например, отмеченный Хоркхаймером и Адорно в "Диалектике Просвещения" мужской тип построения западной цивилизации и, соответственно, мужской стиль мышления, свойственный западной культуре - см. Бинаризм); 5) имплицитная ориентация западной традиции на тот пласт языка, который представлен в звучании голоса (несмотря на наличие в данной культуре выраженного акцента на письменной речи - см. Мак-Люэн), - как отмечает Деррида, культивируемая западной культурой иллюзия текстовой референции во многом завязана именно на характерный для этой культуры "фоноцентризм": "когда я говорю... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот - обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д." (см. Трансцендентальное означаемое); и, наконец, 6) презумпция наличия глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий (см. Логос, Логоцентризм). В противоположность этому программной задачей культуры постмодерна выступает задача "деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онтотеологией, с логоцентризмом, с фонологизмом... Надо одновременно выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических гипотез, тяготеющих от самых истоков на ее определении и ее движении" (Деррида). В соответствии с этим, философия постмодернизма осуществляет радикальную переориентацию на презумпции, полностью альтернативные презумпциям О.-Т.-Т.-Ф.-Ф.-Л.: 1) презумпция "запрета на

метафизику" в условиях принципиальной мозаичности и семиотической вторичности мира в постмодернистской его проекции (см. Постмодернистская чувствительность, Метафизика отсутствия, Руины); 2) презумпция отказа от идеи внешней принудительной каузальности и переориентация на видение предметности как находящейся в процессе самоорганизации (см. "Смерть Бога", Шизоанализ, Ризома, Номадо-логия); 3) презумпция отказа от семантических фигур телеологического характера (см. Генеалогия, Событийность); 4) презумпция программного отказа от бинарных оппозиций типа объект - субъект, Запад - Восток, мужское - женское (см. Бинаризм, Соблазн); 5) презумпция акцента не на голосе, озвучивающем имманентный тексту смысл, но на самом тексте как нестабильной среде генерации смысла (см. Пустой знак, Означивание, "Смерть Автора", Скриптор); и, наконец, 6) презумпция отсутствия имманентного миру смысла, логики бытия, которая могла бы быть эксплицирована в когнитивных актах, понятых как герменевтические (см. Постмодернистская чувствительность, Дискурс, Генеалогия).

М.А. Можейко

ОПРЕДМЕЧИВАНИЕ и РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ - понятия, оформившиеся в историко-философской традиции на стыке немецкой трансцендентально-критической философии и традиционного марксизма. Исходную проработку идея О. и Р. получила прежде всего в философии Гегеля, у которого она конституировалась в контекстах рассмотрения процессов объективации абсолютного духа в природу и историю, диалектики объективного и субъективного духа, развития идеи становления и идеи снятия. Окончательный категориальный статус и терминологическое закрепление понятия О. и Р. получили в марксизме. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и переформулировки задач философии, понятия О. и Р. употреблялись Марксом как фундирующие его идеи развития "родовой сущности" человека (деятельностной, практической самореализации и саморазвития индивида); отчуждения (превращения деятельности и ее результатов в противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные ему); фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей); господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда); превращенных (иллюзорных) форм сознания. Позднее этот круг идей переосмысливается Марксом в концепции овеществления (приобретения отношениями между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и как феномена, противоречащего человеческой природе. Марксистская концепция О. и Р. оказалась интересной и востребованной прежде всего в качестве диалектики "деятельностных способностей" субъектов, актуализированной и разработанной в продвинутых теориях советской философии. Здесь стало классическим понимание: 1) О. как перехода в предмет и воплощения в нем человеческой способности (что, собственно, и делает предмет социокультурным феноменом через снятие схемы с деятельности и воплощение ее в культурной - знаково оформляемой и ценностно нагружаемой - форме, что сдвигает анализ с процессов овеществления на схватывание ценностно-смысловых

характеристик объекта); 2) Р. как делания "сущности" (социокультурной его компоненты) предмета достоянием человека, в результате чего происходит развитие человеческой способности (через усвоение и критическое переосмысление социокультурного опыта). В неклассической философии использование фигур О. и Р. встречается достаточно редко, они существенно переосмыслены и нетрадиционно ангажированы в феноменологии Гуссерля (установка на экспликацию сознания через механизм феноменологической редукции, обернутый не на предмет, а на мышление и действие, с целью выявления смысловых горизонтов, эйдосов, способов конституирования значений, процедур типизации и т.д.), феноменологической социологии, этнометодологии, феноменологической версии социологии знания. Переосмысление проблематики О. и Р. и самой терминологии во многом произошло в результате "эпистемологического поворота" в философии и социогуманитарном знании. Так, в генетической эпистемологии Пиаже оформилась концепция интериоризации как формирования внутреннего плана сознания (аналогичные идеи высказал в концепции работы со знаками Выготский; первоначальная же трактовка интериоризации как механизма усвоения коллективных представлений в индивидуальном сознании была предложена Дюркгеймом). В целом же эпистемология переориентировала (как и с других позиций - феноменология) идею О. и Р. с рассмотрения отношения человек - предмет (вещь) на отношение человек - знание (предметно, дисциплинарно организованное). В этом контексте Р. начинает пониматься как критически-аналитическая процедура Р. понятий, идеальных объектов, обоснований и т.д., а О. - как построение новых предметных понятий, идеальных объектов, обоснований и т.д. (т.е. как проективно-конструктивная процедура). Близкое этому, но вполне самостоятельное и оригинальное понимание О. и Р. предложено в системно-мыследеятельностной (СМД) методологии. Здесь они понимаются как технологии Р. знания (снятия содержания и выхода в "чистую" рамку) посредством "выталкивания" его носителей (в коммуникации и/или организационно-деятельностной игре) в рефлексивную позицию и освоение в проектном режиме новых способов работы со знанием с последующим новым заполнением "чистой" рамки, т.е. переходом к технологиям О. В целом работа в режиме О. и Р. трактуется как способ преодоления предметной точки зрения и предметных способов мышления. Определенным типологическим аналогом идее О. и Р. выступают идеи чтения - письма, деконструкции и т.д., сформулированные в рамках разных версий постструктурализма.

В.Л. Абушенко

ОПЫТ - 1) философская категория, фиксирующая целостность и универсальность человеческой деятельности как единства знания, навыка, чувства, воли. Характеризует механизм социального, исторического, культурного наследования (см. Культура, Социализация); 2) гносеологическая категория, фиксирующая единство чувственно-эмпирической деятельности. Понятие О. активно развивалось в противостоянии эмпиризма и рационализма, по-разному оценивающих статус О. в структуре познавательного процесса: от трактовки его в качестве единственного источника достоверного знания (эмпиризм и сенсуализм) до полного неприятия (крайние формы рационализма). В истории философии феномен О. интерпретировался как основа синтеза чувственной и рассудочной познавательной деятельности (Кант), как итог самодвижения и самопознания

сознания (Гегель), как фрагмент деятельности субъекта познания, в котором идеальное и материальное "снимают" друг друга (второй позитивизм), как результат практической и познавательной деятельности (диалектический материализм), как содержание внутреннего мира субъекта (экзистенциализм). (См. также Постмодернистская чувствительность, Невозможность, Трансгрессия.)

И.А. Медведева

ОРГАЗМ - кратковременный высший этап процесса психо-физиологического наслаждения, выступающий у человека, как правило, как финальная стадия экстатического состояния. Традиционно ассоциируется в массовом сознании с последним заключительным фазисом сексуального контакта. Вне медицинского контекста феномену О. уделялось значимое место в ряде традиций человековедения, а также в концептуальных системах и ритуально-обрядовой практике множества религиозных культов. В интеллектуальных традициях восточного типа, ориентирующихся на обретение индивидом предельного чувственного наслаждения посредством достижения все новых горизонтов актуализации потенциала человеческого Я в границах собственного организма, О. трактовался как естественный, органичный компонент повседневной жизни людей, как атрибут образа их существования. Запретительный, репрессивный характер христианских теорий нравственности, отвергавших оргиастические мистерии архаических верований вкупе с интенцией европейского мировоззрения и миропонимания, постулирующей возможность ощущения высоких степеней удовлетворения при помощи успешных актов агрессии против окружающего мира, его подчинения себе, - результировались во множественных процедурах сублимации, замещения феномена О. О. был элиминирован как смыслообразующее жизненное начало и самодостаточная ценность из иерархии приоритетов духовной жизни человека западно-европейского типа. Будучи ретранслируемым и воспроизводимым как существенный компонент поведенческой культуры рядом еретических религиозных сект средневековья, феномен О. вновь начал приобретать легитимность как осознанный предмет мыслительного интереса европейских интеллектуалов по мере диффузии идей Возрождения в массовое сознание. Особую значимость О. как индикатору обретения людьми гармонии с самими собой, со своей природой придали некоторые школы человековедения 20 в. (особенно психоаналитического толка). Идеология сексуальной революции (см. Сексуальная революция), одним из идеалов которой выступило создание санкционированных обществом и государством массовых механизмов получения людьми максимального наслаждения в предельно часто воспроизводимые минимальные промежутки времени, была сопряжена с представлениями об О. как желательном общественном явлении. Постулировалось также, что состояние О. служит наиважнейшим потенциальным резервуаром истинного освобождения человека. Адепты авторитарных режимов четко осознавали то обстоятельство, что для нормального человека потеря личного контроля как над повседневной осуществимостью О., так и над постоянной имманентной готовностью к нему, не может быть компенсирована никакими силовыми и идеологическими воздействиями. По Райху, общество, не способное к формированию действенных механизмов достижения возможно большим количеством людей повседневных состояний О. (например, посредством организации служб чиновников-сексологов, обладающих не меньшими полномочиями и ресурсами, нежели органы коммунального хозяйства), не может

считаться свободным в сколько-нибудь приемлемой степени. Свобода О. - одна из немногих свобод, которую индивиды, ощутив единожды, не меняют ни на какие "социальные гарантии", ущемляющие свободу личного поведенческого выбора в интересах государственной машины и нивелирующего социального контроля. Сложность и многоаспектность феномена О. не допускают парциальных, частных решений по обеспечению его доступности для масс людей.

А.А. Грицанов

ОРИГЕН (ок. 185-254) - христианский теолог, философ, ученый, представитель ранней патристики. Один из восточных Отцов Церкви. Основатель библейской филологии. Автор термина "богочеловек". Учился в Александрийском христианском училище Климента Александрийского. После бегства Климента преподавал в училище (с 203) философию, теологию, диалектику, физику, математику, геометрию, астрономию. Возглавлял училище (217-232). Рукоположен ок. 230 епископами Александром Иерусалимским и Феоктистом Кесарийским. Немедленно отлучен от Александрийской церкви Собором, созванным епископом Александрии Деметрием (на основании того, что в юности О. осуществил самооскопление). В 231 рукоположение О. было аннулировано следующим Собором. Позже О. основывает школу в Кесарии (Палестина) при поддержке местного епископа. Умер после пыток и пребывания в заключении (250-252) во время очередного гонения христиан. Основные труды: "Трактат о началах" (220-225), "Против Цельса", "Трактат о демонах" и др. (Всего перечень работ О. насчитывает ок. 2000 "книг" в античном смысле слова - комментариев, гомилий, схолий, фрагментов и пр.). Восприняв ряд системных идей из учения Платона (бессмертие и пресуществование душ, "нетварный" Бог, постижение Бога через созерцание), О. использовал подходы аристотелевской диалектики, а также - применительно к исследованию психологических проблем - вокабуляр стоицизма. При этом О. счел необходимым отказаться от ряда существенных тезисов ортодоксального платонизма (в частности, теории идей и диалектики). Критиковал Платона за осуществленное им описание армии богов и демонов в диалоге "Федр", полагая, что оно было внушено ему "самим диаволом". Запрещал своим ученикам чтение трудов киников, эпикурейцев и скептиков, опасаясь, "чтобы их душа не загрязнилась от слушания речей, которые, вместо того чтобы приводить их к благочестию, являются противоположными божественному культу". Считая себя толкователем Священного Писания, О. посвятил свою деятельность раскрытию аллегорического "измерения" текстов Библии. О. подчеркивал, что "если тщательно изучить Евангелие во многих отношениях, рассматривая его с точки зрения противоречий, связанных с историческим значением слова... то охватывает головокружение и после этого или перестанешь выступать за истинность Евангелий и вычитывать из них то, чему привержен, так как не осмеливаешься полностью отказаться от веры в Господа, или признаешь четыре Евангелия и связываешь их истинность не с телесными знаками". Не хотеть подняться над буквой, а показывать себя ненасытным в ее отношении, по идее О., есть признак жизни во лжи. Поскольку, утверждал О., Бог является автором Священного Писания как такового, постольку ничто в этом тексте не выступает не имеющим сакрального значения. (Ср. Иисус Христос о Законе: "доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все".) Все слово Божие, по версии О., - тайна: "Дело в том, что образами

притчей являются все вещи, которые записаны и отражают определенные тайны, являются отражением божественных вещей. Относительно этого - во всей церкви одно мнение, что весь Закон духовен". О. выступил автором примечаний и комментариев ко всем книгам Ветхого и Нового Заветов, делая особый акцент на проблеме провиденциализма. О. рекомендовал ученикам изучать самые разнообразные поэтические и философские сочинения, написанные как греками, так и варварами, за исключением "произведений атеистов и тех, кто отрицал Провидение". По мысли О., путь к постижению смысла Священного Писания ("совершенного и гармоничного средства выражения Бога", "единого совершенного тела Слова") изоморфен познанию как таковому. Познание же заложено в самой душе человеческой как одно из ее устремлений: "Как только душу поразила огненная стрела знания, она уже не может предаться праздности и успокоиться, но будет всегда стремиться от хорошего к лучшему и от него вновь к более высокому". Предмет людского познания, с точки зрения О., бесконечен (у О. человек, познавая, "находит все более глубокое и тем неизъяснимее и непонятнее оно для него") и организован в соответствии с тем, что человек соприкасается с видимым материальным миром и лишь на этом фундаменте способен постигать мир невидимый: "Бог создал две природы - видимую природу, т.е. телесную, и невидимую, каковая является бестелесной... Одно было создано в собственном смысле и ради себя, а другое лишь сопутствует и было создано ради другого". Истинное, согласно О., суть небесное и оно - цель познания: "...если кто-то дарит нам какой-то вещественный предмет, то мы не говорим, что он подарил нам и тень предмета, потому что вещь он нам подарил, не имея намерения подарить предмет и тень. При передаче же предмета одновременно происходит и сопередача тени". "Посюсторонняя", конкретная вещь, по версии О., имеет определенное подобие соответствующей вещи небесной, да и всему "потустороннему" миру: "может быть... она является не просто образом какой-то небесной вещи, а Царства Небесного целиком". Тяга к познанию, по мнению О., - основа для овладения христианским учением, при этом предпочтительнее ученики, разделяющие истины веры после их "разумного и мудрого" исследования, а не те, кто усваивает их "простой верой". (О. ссылается на апостола Павла, сказавшего: "...ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих".) О. ставил целью опровергнуть мысль, согласно которой христианство отрицательно относится к образованным людям: "...кто держится такого мнения, тот пусть обратит свое внимание на то, что Апостол /Павел. - А.Г./...укоряет простых людей, которые отвергают созерцание духовных, невидимых и вечных истин и занимаются только чувственными вещами и на них сосредоточивают все свое помышление и стремление". Только образованные люди, по убеждению О., способны рассуждать о "тех высочайших важнейших вопросах, которые в каждом отдельном случае свидетельствуют и обнаруживают существование философского обсуждения их у пророков Божиих и Апостолов Иисуса", только они "в состоянии проникать в смысл образов и прикровенных мест в законе, у пророков и в Евангелиях". Квинтэссенцией христианского образования О. полагал, чтобы "юноши, после предварительной подготовки, полученной ими от занятия общеобразовательными науками и философией, могли достигнуть славного и возвышенного состояния велеречия христианского, недоступного для большинства народной массы". Как учил О., "...Слово, стоящее перед учениками, призывает слушателей поднять очи к полям Писаний и к полю, где в каждом отдельном существе присутствует Слово, чтобы они увидели белизну и сияющий блеск света истины, присутствующий везде". Главное философское сочинение О. - "Трактат о началах" - включает четыре книги, посвященные Богу, миру, человечеству и Священному Писанию. О. подчеркивал, что учит о Боге "только то,

что составляет "непреложную" истину, - то, что может понять даже простой человек, хотя и не так ясно и вразумительно, как это могут делать только немногие, старающиеся более глубоко понять тайны веры". Записавшие Евангелие, согласно мнению О., скрыли объяснение соответствующих притч, ибо откровение, данное о них, превосходило природу и свойство букв, а толкование и прояснение этих притч таково, что "весь мир не смог бы вместить книг, которые нужно написать об этих притчах". Бог-Отец, действующее провидение (см. Провиденциализм), согласно О., "неизмерим и непостижим", принципиально нематериален и абсолютно един. (По мысли О., "...следует толковать "сердце Божие" как силу Его разума и Его силы в управлении вселенной, а его Слово как выражение того, что присутствует в этом сердце".) Бог-Отец как Основа Бытия или "Первый Бог" может быть познан только Богом-Сыном (Логосом), а также Святым Духом, вечно порождаемыми Первым Богом. Бог-Отец, по О., открывает себя через Бога-Сына суть вечно сущего Слова Бога, совечного Отцу. Бог-Сын (у О. не столько избавитель, сколько образец) - Иисус Христос - воплощается также в Моисее и пророках, и - в некоторой мере - в "великих мужах" античной Греции. Святой Дух, по мнению О., также совечный Отцу и Сыну, вдохновляет Писания. Последние - ибо каждая буква в них боговдохновенна - суть ключ к пониманию загадок жизни. Бог у О. "создал Писание как тело, душу и дух - как тело для тех, кто был до нас, как душу для нас, но как дух для тех, кто "в будущем унаследует жизнь вечную" и дойдет до вещей небесных". С точки зрения О., "Сын, будучи менее Отца, стоит выше только разумных созданий (ибо Он - второй после Отца), а Святой Дух - еще меньше и живет только в душах святых". О. отрицал мнение, достаточно распространенное во 2-3 вв., согласно которому Бог Ветхого Завета, будучи справедлив, но не благ, не идентичен Богу - Отцу Иисуса, несправедливому, но благому. Святой Дух же, по мысли О., до боговоплощения доступный лишь пророкам, ныне и во веки веков будет дан всем верующим во Христа. Неоднократно используя понятие "свободной воли", О. полагал ее присущей не только всем "разумным тварям", но даже (до некоторой степени) и природному порядку. Все, имеющие свободную волю, ответственны перед Богом: именно Божественная максима о праведной жизни и доказывает, согласно О., возможность выбора между добром и злом. (Зло, по О., - нежелательное следствие доброго намерения.) Все мироздание, по мнению О., со временем восстановит первоначальное единство со всем сотворенным, поколебленное "грехопадением". Выступал сторонником идеи конечного спасения всего сущего (см. Апокатастасис). О. отвергал просветительский потенциал буквального истолкования сакральных христианских текстов: подлинная их интерпретация, по О., предполагает наличие разных смысловых уровней ("телесного" - буквального, "душевного" - морального, "духовного" - философско-мистического) для различных категорий верующих и посвященных. (С точки зрения О., "идти по следам стад" - означает последовать учению тех, кто сам остался грешником и не смог найти снадобья для излечения грешников. Кто пойдет за этими "козлищами" (грешниками), тот будет бродить "у кущей пастырских", т.е. будет стремиться ко все новым философским школам. Вдумайся поглубже, сколь ужасно то, что скрывается за этим образом".) Посвященные же, согласно О., и осуществляют Божий промысел по просвещению людей и эволюции мира: "Люди Божии есть "соль", которая держит мирские взаимосвязи на земле, и вещи земные сохранятся в совокупности, пока "соль" не изменится". О. полагал оправданным наличие "тайной" христианской традиции, сопряженной с задачей "сохранения учения от болтовни и насмешек не понимающих христианских таинств". (Ср. "водораздел" у Филона Александрийского: ученики, которые, "обучаясь и преуспевая в учении, достигают совершенства", и более избранная категория - "удалившихся от поучений и ставших одаренными учениками Бога"; согласно Филону Александрийскому, "дается как явное изложение для многих,

так и как прикровенное для немногих, которые изучают пути души, а не формы тел".) Как отмечал О. по поводу христианского мировоззрения, "если наряду с общедоступным учением и есть в нем нечто такое, что не сообщается многим, то это составляет особенность не только учения христиан, но и учения философов; у этих последних точно так же были некоторые всем доступные учения и учения сокровенные". Люди-подвижники, приобщаемые к подлинным глубинам Учения, согласно О., должны отвечать определенным социальным и нравственным характеристикам: "...к таинствам и к участию в мудрости тайной, сокровенной, которую предназначил Бог прежде веков к славе (1 Кор. 2:7) своих праведников, мы не призываем ни негодяев, ни воров, ни разрушителей стен, ни осквернителей могил, вообще никого из подобных людей... Мы призываем всех этих людей только к исцелению". Иисус, по мысли О., "готовит своим больным не отвары из трав, а лекарства из тайн, заключающихся в словах. Если видеть эти лекарства Слова, рассеянными как дикие растения, и не знать силу каждого высказывания, ты пройдешь мимо них, как мимо бесплодной травы, потому что не найдешь там того, что обычно присуще красивому языку". Эдиктом императора Юстиниана (543) О. был объявлен еретиком. Учение О., явившее собой первое системное изложение идей христианства в философском контексте, оказало значимое воздействие на творчество последующих мыслителей: Евсевия Памфила, Григория Назианского, Григория Нисского, Василия Великого и др. Избранные произведения О. издавались во Франции (де ла Ру) в 1733-1759 (в 4 томах) и в Германии (Ломматцш) в 1831-1848 (в 25 томах).

А.А. Грицанов

ОРТЕГА-и-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (1883- 1955) - испанский философ. Докторская диссертация О. (1904) - "Ужасы тысячного года" (об исторических условиях и хилиастических умонастроениях во Франции эпохи раннего средневековья). Профессор Высшей педагогической школы в Мадриде (с 1908). Преподавал курс метафизики в Мадридском университете, возглавляя одноименную кафедру факультета философии и языка (1910-1936). Основатель (1923) журнала и издательства "Revista de Occidente". Основатель (1948) Института гуманитарных наук в Мадриде. Творчество О. оказало существенное воздействие на испанскую и мировую философию и культуру. Не являясь философом-систематиком, ориентируясь на заочный диалог в сократическом стиле с классиками предшествующей философской традиции (Галилей, Лейбниц, Кант, Гегель и др.), О. стремился в первую очередь конструктивно преодолеть постулаты рационализма Декарта, в соответствии с которыми, по О., человек в главной своей ипостаси - человек "познающий", а не человек "живущий". (Наука, согласно О., выступала "общественной догмой", не способной при этом высказать что-либо вразумительное "о великих переменах в судьбах человечества".) О. акцентировал собственное неприятие тезисов учения Декарта, в соответствии с которыми деятельность человека разграничивалась на духовную и психофизическую. (Схема Декарта о независимости самосознающего человека вкупе с необходимостью разработки нового философского метода, который, по Декарту, требовал "ума, способного легко отрешаться от услуг внешних чувств", принадлежащих телу, результировалась в противопоставлении двух субстанций бытия человека - мыслящей и протяженной. Т.обр., человек у Декарта выступал в двух мыслимых "вещных" ипостасях:

мыслящей, но не протяженной, либо протяженной, но не мыслящей.) То, что для Декарта в конечном счете являлось изощренной игрой воображения, для общественной практики 20 в. выступило как реальность: человек в контексте определенных целенаправленных трансформаций культуры превращался в вещь, в компонент соответствующей системы отношений мира, а содержание его связей с природной и социальной действительностью редуцировалось к получению подлежащего калькуляции практического результата. По мнению О., культура есть не только особый живой организм, но также и совокупность устремлений самих людей. "Верования", "идеи, которыми мы являемся", по мысли О., суть неотъемлемая "конститутивная потребность каждой человеческой жизни, какова бы она ни была". Полагая главной угрозой для культуры 20 в. утрату человечности как таковой, О. акцентировал внимание на утрате современным человеком "ощущения трагизма", на его пагубной самоуспокоенности. Последняя, по О., "способствует тому, что человек перестает воссоздавать в себе те человеческие начала, которые являются основой его истинно человеческой структуры, и для человечества становятся возможны "движения назад", гораздо более основательные, чем все известные до сих пор, вплоть до полного исчезновения человека, полной потери человеком самого себя и его возвращения на лестницу животного царства". Роковая для 20 ст. интенция европейского интеллектуализма об управляемости человеком и людьми, о допустимости внешней заданности их бытия стала фокусом неприятия для О. О. в числе первых осознал, что Европа вступает в новый период исторического развития, аналогичный двухвековому Возрождению: "мы покидаем одно время, чтобы вступить в другое". По мысли О., современная ему Европа родилась именно в тот момент, когда Сократ открыл Разум. Сопряженным с этой же проблемой выступило и неприемлемое для О. допущение Декарта о неравноправии, "разносортности" миров искусственных, условных, идеально создаваемых - продуктов мышления человека, с одной стороны, и предметно-реального мира, с другой. Последний, т.обр., являл собой всего лишь объект для приложения творческих преобразующих потенций рафинированного разума и соответствующих философских систем. Поэтому спонтанные феномены бытия человека, согласно О., особенно значимы в качестве предмета философского исследованния. Именно личностные структуры сознания и существования индивида интересовали О. в первую очередь. О. отвергает продуктивность введения в традицию классического философского рационализма категории "чистый разум" с приданием ему статуса всеобъемлющего теоретико-познавательного средства. Сфера иррационального как в общественной, так и в индивидуальной жизни людей остается, по мнению О., вне возможностей освоения рационалистическим разумом, стремящимся постигать область человеческого бытия по калькам объяснения природных феноменов. Как отмечал О., "чудесные успехи естественных наук по познанию вещей находятся в резком противоречии с их бессилием перед собственно человеческим. Человеческое ускользает от физико-математического разума... Физический разум не способен сказать о человеке ничего определенного. Прекрасно! Но это означает лишь то, что мы должны со всей решимостью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественно-научных методов. Вместо этого рассмотрим человека в его спонтанности, таким, каким он нам видится, каким выходит нам навстречу. Иными словами, крах физического разума открывает путь жизненному и историческому разуму". По убеждению О. (сходному с подходами экзистенциально-феноменологической философии), человек создает жизнь ежеминутно, "здесь и сейчас", в процессе этого самотворения он перманентно находится в положении выбора. Человек по истинной природе своей суть усилие явиться собственным проектом - тем, чего еще нет. По О., "жизнь - это проект или программа существования" ("Размышления о технике", 1939). Бытие индивида не данность, а

возможность. Именно в таком контексте О. и предлагает собственную теорию "перспективизма". Развивая главный тезис последнего (любое познание задается личной позицией мыслителя, исследователя, вне ее невозможна реально достижимая значимость всеобщности; разнообразие возможных мыслимых миров есть следствие соответствующих различным точкам зрения перспективных взглядов на единый мир), О. отмечал, что дух любого народа, каждого индивида, всякой эпохи в высшей степени избирателен в выборе истин. Только подобным образом реализуется конечная причастность людей к ним. Перспектива, претендующая на статус единственно возможной, - всегда ложная. Универсальность философских систем отражает лишь потенциальный и реальный индивидуальный горизонт их авторов. Мир, окружающий людей, по мнению О., организуется, структурируется и приобретает будущность лишь в контексте творческой активности сознания, познающего феномены бытия и живущего в них. В произведении "Размышления о Дон Кихоте" (1914) О. провозглашал приобщенность человека к миру, его неотъемлемость от него: "Я есть Я и мои обстоятельства" ("обстоятельства" не только природного, но также и культурно-социального порядка). Все вещи и существа вселенной, по О., формируют наше окружение: эта реальность для человека исполняет роль неизбывного источника забот и проблем. "Техника" у О. - плод "усилия, труда и идей" человека, "зона безопасности" от диктата окружающей среды. Именно из этой зоны человек возвращается, вновь и вновь обретая и восстанавливая самого себя, обладая собой - собой, которого у индивида "раньше не было". Благодаря технике люди оказываются в состоянии "моделировать планету в соответствии со своими пристрастиями", каждый раз генерируя "план" противостояния вещам окружающего мира. Согласно О., техника "противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, напротив, приспособление среды к субъекту". Как полагал О., "человек, техника и благосостояние - синонимы". Но исключительно верой в технику жить нельзя - жизнь становится бессодержательной и пустой. В отличие от всего в универсуме, человек "никогда не является человеком безусловно; напротив, быть человеком как раз и означает быть всегда на грани того, чтобы не быть им, быть животрепещущей проблемой... драмой... опасностью... риском. В то время как тигр не может перестать быть тигром, детигрироваться, человек живет в постоянной опасности дегуманизироваться". В попытках разрешения указанных экзистенциальных проблем человек вынужденно конструирует собственную экзистенцию и тем самым осуществляет избранный им самим проект жизни на основании полета собственной фантазии. Фантазия - основание и предпосылка индивидуальной свободы, жить - означает "упражняться в свободе". По идее О. ("Человек и люди" - работа издана посмертно, в 1957, на основе курса лекций, прочитанного в 1930-1940-е), человек по природе своей неизбывно вынужден контактировать с вещами окружающего мира, но иногда (и в этом его отличие от животного) он способен поворачиваться к миру спиной в процессе "самоуглубления". Эту "чудесную способность человека временно освобождаться от порабощения вещами" О. связывал с наличием у людей собственного внутреннего мира: индивиду есть куда устремиться, есть, где находиться, когда он временно отвлекается, уходит от мира. Человек, по мнению О., - это "существо, обреченное перевести необходимость в свободу". О. постулирует особую роль спонтанных проявлений индивидуальной и межиндивидуальной жизни, обладающих существенной мерой и степенью независимости и противопоставленных жизни социальной. В основании индивидуальной жизни, по О., находится подлинно свободный выбор человека, в отличие от общественного отношения, которое не зависит от воли и сознания людей и в определенном смысле репрессивно по отношению к ним. Так, согласно О., обычаи, которые люди исполняют, не осознавая их значения в полном объеме, относятся именно к этой

категории социальных феноменов. Изучение человеческого бытия как на общественном, так и на индивидуальном уровне, выступает у О. предметом так называемой "философской социологии". (В идеологическом ракурсе подобная позиция О. в конечном счете была противоположна идеям революционизма, пронизывающим европейскую культуру 17-19 вв. Вера в самоценность и самодостаточность крупномасштабных социально-экономических экспериментов, призванных оптимизировать жизнь отдельно взятых представителей рода человеческого, была неприемлемой для О.) В работе "Восстание масс" (1929) О. одним из первых зафиксировал феномен возникновения "массового сознания" в европейском менталитете: "масса" у О. трансформируется в толпу, представители которой захватывают господствующие позиции в иерархии общественных структур, навязывая собственные люмпенские псевдо-ценности остальным социальным движениям. Основное свойство существа из "массы" - не столько его стандартность, сколько физическая инертность. "Масса" конституируется, согласно О., не на основе какого-либо определенного общественного слоя. Речь идет о таком "способе быть человеком", в рамках которого предпринимаются насильственные попытки преобразовывать устройство общества, принципиально игнорируя закономерности его функционирования. Репрезентанты "массы" живут без определенного "жизненного проекта", находя смысл существования в достижении предельной идентичности с другими. Они не осознают, что демократические культурные институты требуют постоянной поддержки, бдительности людей - "человек массы" социально безответственен. Всю свою жизнь он готов передоверить государственной власти. В книге "Что такое философия?" (1929) О. пришел к выводу о том, что философия начинается там и тогда, где и когда она трансформируется в самоосознающий интеллектуальный феномен, самостоятельный по отношению к науке и обращенный не к фрагментам реальности, а к реальности в целом (Фихте, Шеллинг, Гегель). Эти философские системы, по мысли О., были избыточно сопряжены с уверенностью в разумном характере прогресса европейской культуры, в ходе эволюции которой предполагалось заведомо обреченным на гибель все трагическое и несчастное. Результатом такого философского самодовольства и самолюбования, по мысли О., явилась катастрофа философии второй половины 19 в., трагическая нефилософичность этого исторического периода. Разрабатывая собственную концепцию культуры ("Дегуманизация искусства", 1925; "Человек и люди", 1927 и др.), О. обращал особое внимание на то обстоятельство, что идеями культуры человек живет, они вплавлены в его повседневные репертуары поведения и жизнедеятельности. О. предлагал различать "идеи-изобретения", заключающие в себе наиболее строгие истины науки - наши творения, и "верования" - "молчаливое наследие", полученное от прошлых эпох. Когда последние начинают впадать в противоречие друг с другом, человек пытается изобрести новые идеи, которые суть удавшиеся фантазии ("треугольник и Гамлет имеют одну и ту же родословную. Они дети безумной семьи", - утверждал О., имея в виду фантазию людей). Идеи подлинно человеческой культуры не анонимны и не автономны от людей (как идеи науки). Кризис культуры в 20 в., как утверждал О., - это кризис "чистого разума картезианского человека", оттесняемого "жизненным разумом", носителем спонтанной человеческой культуры. ("Чистый разум, - провозглашал О., - должен передать свое господство жизненному разуму...".) Анализируя соотношение понятий "жизнь" и "разум", О. в работах "Тема нашего времени" (1923), "Ни витализм, ни рационализм" (1924), "История как система" (1935) подчеркивал неизбывную значимость проблемы взаимосвязей и взаимозависимости жизни человека в ее тотальности с разумом и его проявлениями. Жизнь - это энергия космоса, аккумулирующаяся в единичных вещах, в каждом отдельном случае содержащих потенциальный проект своего существования. Осуществление последнего и есть

основа процесса жизни, жизнь есть "сама себя пожирающая деятельность". Наука не в состоянии сказать что-либо определенное о грядущих значимых изменениях в жизни людей. Грандиозные успехи в изучении природы, по мнению О., не исключают, а скорее предполагают возможность и неизбежность "провала" науки, т.е. физического разума в исследовании жизни человека в целом. Разум (наука) у О. - не более чем аппарат для конституирования условной субъективной картины мира, неправомерно отождествляющий собственные закономерности с законами бытия. Преодолевая стартовую избыточную биологизированность собственных трактовок "жизни", О. впоследствии отказался от самообозначения "витализм" (заместив его термином "рациовитализм") применительно к своим философским воззрениям. Жизнь у О. - это жизнь любого человека, т.е. того первоначального Я, которое и призвано, должно прожить жизнь. Человек - всегда человек в собственной истории, его жизнь - это драма, "чистый случай". Недопустима любая детерминированность, заданность, социальная ангажированность жизни человека, недопустима идеологическая обусловленность последней: только внутренние установки индивида вправе нести его от ситуации к ситуации. Рефлексия над этими феноменами, согласно мнению О., возможна и осуществима только в контексте специально употребляемых категориально-понятийных средств: "Я", "этот", "здесь" и т.п. Все понятия, посредством которых возможно мыслить подлинную реальность человеческой жизни, - полагал О., - могут быть лишь окказиональными, ибо жизнь человека есть "чистый случай". Не сознание в единстве его жизненных функций, по О., выступает опосредующим звеном между "субъектом" и "объектами" (хотя О., в принципе, не принимал саму эту модель), а человек и вещи в их взаимной открытости друг другу. Философия призвана прояснять взаимосвязь человека и мира в состоянии открытости, обнаженности последнего, лишь в состоянии одиночества индивид вправе ждать от феноменов окружающей действительности свидетельства их подлинности. Смысл и пафос в оценке конструктивных усилий философов-профессионалов сводится, согласно О., не столько к выяснению меры истин и заблуждений, сколько к определению искренности их самих.

А.А. Грицанов

ОРТОДОКСИЯ (лат. ortos - правильный, doxa - мнение) - (1) - в теологии: эквивалент православия (не в конфессиональном, но в оценочно-семантическом его смысле); (2) - в философии культуры: феномен канонического воспроизведения в рамках традиции определенной теоретической системы, обретшей аксиологически акцентированный статус "учения", - вне значимых семантических трансформаций ее содержания, однако при неизбежной редукции последнего с течением времени. В своем становлении каждая О. проходит такие этапы, как: (а) содержательное становление концепции; (б) оформление вокруг концептуального ядра будущей О. пояса культурных поведенческих программ, фиксирующих ее предпочтительный по отношению к другим концептуальным системам статус; (в) конституирование соответствующей концептуальной системы в качестве собственно О., что предполагает официальное санкционирование ее со стороны внеконцептуальных структур (государство, церковь и др.) посредством придания ей статуса единственно легитимной интерпретационной стратегии в соответствующей предметной области. Оформившаяся О. исключает релятивизм трактовки, обретая черты социальной мифологии и функционируя в режиме идеологии, и - в перспективе - имеет тенденцию к трансмутации от организованной в форме проблемного знания

концепции к замкнутому и формализованному догматическому кодексу (см. "Скандал в философии"), тяготеющему - при аппликации на массовое сознание - к катехическим жанрам бытия в культуре. В философии постмодерна О. интерпретируется в качестве аксиологически выделенной "метанаррации" или "большой наррации" в рамках классики и модерна (Лиотар) - в отличие от принципиально плюральных постмодернистских нарративных практик (см. Нарратив, Закат метанарраций).

М.А. Можейко

ОРУЭЛЛ (Orwell) Джордж (настоящее имя - Эрик Артур Блэйр, псевдоним Оруэлл принят в 1933) (1903- 1950) - британский мыслитель и писатель, классик современной антиутопии. Окончил колледж Итона (1921). Участник гражданской войны в Испании на стороне республиканцев. Основные сочинения: "1984" (1949), "Скотный двор" ("Зверофермa") (1945), "Собачья жизнь в Париже и Лондоне" (1933), "Дочь священника" (1935), "Пусть цветет аспидистра" (1936), "Дни в Бирме" (1934, 1936), "Дорога на Уиган-Пирс" (1937), "Памяти Каталонии" (1939), "За глотком свежего воздуха" (1939), "Во чреве кита" (1940), "Лев и единорог" (1940), "Уэллс, Гитлер и Всемирное Государство" (1941), "Литература и тоталитаризм" (1941), "Подавление литературы" (1945-1946), "Политика против литературы. Взгляд на "Путешествия Гулливера" (1946), "Рецензия на "Мы" Е.И. Замятина" (1946), "Англичане" (1947), "Писатели и Левиафан" (1948) и др. Смысловой и аксиологической несущей конструкцией всего творчества О. выступала предельно жесткая критика тоталитаризма в любых его формах и проявлениях. В сатирическом произведении "Зверофермa", навеянным О. мотивами событий в СССР 1917-1945 и практиками революционистских режимов в Европе между первой и второй мировыми войнами, демонстрируется неизбежное перерождение касты профессиональных революционеров, ставшей правящим классом. Стремление последнего с целью удержания власти формулировать перед народными классами постоянно меняющиеся и абсолютно неразрешимые для данного поколения задачи, порождает, по О., особый цинизм властвующей элиты, приходящей к тоталитарному господству насильственным путем. (По убеждению О., "новизна тоталитаризма - в том, что его доктрины не только неоспоримы, но и переменчивы. Человеку надлежит принимать их под страхом отлучения, однако, с другой стороны, быть всегда готовым к тому, что они в одну минуту могут перемениться... Тоталитаризм... сулит нам не столько эпоху веры, сколько эпоху шизофрении... Если когда-нибудь где-нибудь бесповоротно восторжествует тоталитарное общество, оно, вероятно, учредит некий шизофренический образ мышления, допускающий опору на здравый смысл в повседневной жизни и в некоторых точных науках и предполагающий отказ от здравого смысла в политике, истории и социологии... Общество превращается в тоталитарное, когда его структуры становятся вопиюще искусственными, то есть когда его правящий класс утрачивает свое назначение, но силой или обманом продолжает цепляться за власть. Подобное общество... никогда не сможет себе позволить терпимости или интеллектуального равновесия".) О. одним из первых почувствовал, что представители социальных групп-аутсайдеров, стремящихся к силовому овладению механизмами государственного управления и перераспределения материальных благ, изначально в массе своей ориентированы на легитимацию абсолютной бесконтрольности своего пребывания у власти. Идеи "Зверофермы" и других произведений О. 1940-х впоследствии трансформировались

в грандиозную антиутопию "1984" - культовый текст мировой гуманистической традиции (тираж англоязычных изданий только в первый год существования - около полумиллиона экземпляров; переведен на 60 языков мира; неоднократно экранизирован и телеэкранизирован), посвященный многомерной критике тоталитаризма. В философско-социологическом и культурологическом контекстах интерпретационный потенциал центральных идеологем "1984", выступавших и продолжающих выступать предметом планетарных интеллектуальных полемик на протяжении всей второй половины 20 в., безусловно сопоставим с "Левиафаном" Гоббса. Главными несущими конструкциями "1984" выступили: а) идея, которой твердо придерживался О. и согласно которой "...социализм, если он значит только централизованное управление и плановое производство, не имеет в своей природе ни демократии, ни равенства"; б) тезис О. о том, что интеллектуалы, ангажированные идеологией, "в большинстве своем готовы к диктаторским методам, тайной полиции, систематической фальсификации...". Вопреки вере представителей социалистических и лейбористских движений середины 20 ст. в собственную исторически-прогрессивную миссию, вопреки их убежденности в том, что тирания порождается институтами частной собственности и стремлением правящих классов к неограниченному обогащению, О. предположил (в известном смысле под влиянием Бернхэма), что "последняя в мире олигархическая революция" может быть осуществлена не столько классом крупных собственников, сколько репрезентантами "воли и интеллекта", сторонниками "рационального, планового общества" - "новой аристократией", рекрутирующейся во второй половине 20 в. из "бюрократов, ученых, инженеров, профсоюзных руководителей, специалистов по обработке общественного мнения, социологов, преподавателей и профессиональных политиков". Именно эти люди и "верхний слой рабочего класса", соединенные вместе "выхолощенным миром монополистической промышленности и централизованной власти", оказались, согласно версии "1984", "менее алчны, менее склонны к роскоши", но в отличие от "нерешительных и расхлябанных" тираний прошлого они "сильнее жаждали чистой власти" и "настойчивее стремились сокрушить оппозицию". (По мнению О., именно они освоили в полном объеме программную мысль, что "цель репрессий - репрессии, цель пытки - пытка, цель власти - власть".) Архитектоника и исполнение "1984" по классическим канонам романа, фундированные концептуально-метафорическими реконструкциями идеологии, теории и практики современных О. тоталитарных режимов, а также формулировка в его рамках ряда значимых социально-философских, социологических, политологических и социально-психологических гипотез обусловливают разноуровневую и перманентную эвристическую нагруженность этого произведения. Разнокачественные характеристики вымышленного государства Океания (со столицей в Лондоне) - цитадели тоталитарной версии социализма (по версии "1984" "ангсоца", или "английского социализма"), формулируемые О., могут быть сведены к следующим: 1. Фиксация и обобщение типичных репертуаров государственной деятельности социалистических СССР и Германии; культур-философские "провокации" против сакральных идеалов и ментальности англо-саксонского типа первой половины 20 ст. Так, весьма узнаваемыми выступали атрибутивные для Океании: А) Структура государственного аппарата, включавшего в себя "министерство правды", ведущее вопросы информации, образования, досуга и искусств; "министерство мира", отвечающее за ведение войн; "министерство любви", курирующее общественный порядок; "министерство изобилия", занимающееся экономикой. Б) Атмосфера тотального слежения и взаимного доносительства ("...приходилось жить - и ты жил, по привычке, которая превратилась в инстинкт, - с сознанием того, что каждое твое слово подслушивают и каждое твое движение, пока не погас свет, наблюдают...

детей же систематически настраивают против родителей, учат шпионить за ними и доносить об их отклонениях"). В) Псевдоправовое поле, когда "противозаконного не существует, ибо нет самих законов". Г) Эстетизация насильственной смерти "врагов" народа и государства в масс-искусстве (особенно - в кинопроизводстве и в сценариях массовых манифестаций). Д) "Двухминутки ненависти" - образ милитаристских "политических информаций". Е) Безвозвратное исчезновение (обозначение "1984" - "распыление") миллионов людей (ср. "десять лет без права переписки" в системе ГУЛАГа) и "выселение целых народов". Согласно представлениям О., нравственные запреты и сексуальные табу, обусловленные викторианской моралью, были не только полностью сохранены в условиях тоталитаризма, но и санкционированы всей мощью репрессивной государственной машины. Распространяемые на повседневную жизнь членов Партии данные поведенческие ограничения, конечной целью которых было "лишение полового акта удовольствия", "уничтожение эротизма", воспроизведение детей в первую очередь для нужд армии, исполняли роль дополнительных средств социального контроля: согласно О., "...между воздержанием и политической правоверностью есть прямая и тесная связь. Как еще разогреть до нужного градуса ненависть, страх и кретинскую доверчивость, если не закупорив наглухо какой-то могучий инстинкт, дабы он превратился в топливо?". 2. Предвосхищение и концептуализация универсальных процедур конституирования и легитимации тоталитарных механизмов в обществах постиндустриального и информационного типов. Осознанно ориентированными в будущее (что диктовалось как самим жанром антиутопии, так и представлениями О. о планетарном масштабе угрозы тоталитаризма) выступили акценты "1984", согласно которым: А) "Единственной надежной основой для олигархии" является коллективизм. Б) Ангсоц выполнил "главный пункт социалистической программы" - "экономическое неравенство было закреплено навсегда". В) Была достигнута и легитимизирована высокая степень стратифицированности общества Океании: 85% людей составляют "пролы", или пролетариат, располагающиеся вне сферы выработки и осуществления каких-либо социально значимых действий ("пролы и животные свободны"); "внешняя партия", осуществляющая исполнение исполнительских решений (функция "рук Партии"); "внутренняя партия" (ср. партийная номенклатура), или "мозг Партии", составляющая "чуть меньше двух процентов населения" во главе со "Старшим Братом" (являющим собой "вершину пирамиды", "непогрешимым и всемогущим", "которого никто не видел", - "его лицо - на плакатах, его голос - в телеэкране", он "никогда не умрет, и уже существует значительная неопределенность касательно даты его рождения"; "назначение его - служить фокусом для любви, страха и почитания, чувств, которые легче обратить на отдельное лицо, чем на организацию"). Принципиальный для европейской культуры 20 в. философско-нравственный поворот, представленный О. в "1984", был связан с подчеркнуто нетрадиционной трактовкой роли пафосного рационализма в процедурах организации общественной жизни и разработке средств и методов социального контроля: если у Достоевского, Замятина, М.Пруста и др. формула "2x2=4" олицетворяла "тиранию рассудка" ("человек Подполья" у Достоевского противопоставляет социуму, где "2x2=4", некий желаемый "мир свободы", в котором "дважды два пять - премилая иногда вещичка"), то О. неоднократно посещал мысленный образ "кошмарного мира, где дважды два будет столько, сколько скажет вождь. Если он скажет "пять", значит, так и есть, пять". Данная идеологема "1984" отвергает ориентацию на мятеж против естественных смыслов, усматривая в ней, согласно О., иррационально-разрушительную реакцию индивида, не способного "жить в согласии с обычной порядочностью". О. отмечал, что формулы "Пятилетка в четыре года" и "2x2=5" постоянно привлекали его внимание: в них он усматривал "и вызов, и парадокс, и трагический абсурд советской драмы, ее мистическую

простоту, ее алогичность, редуцированную к шапкозакидательской арифметике". По одной из центральных максим "1984", "свобода - это возможность сказать, что дважды два - четыре. Если дозволено это, все остальное отсюда следует". В рамках концепции "1984" социальные механизмы тоталитарного режима, соответствующим образом трансформирующие личность, в условиях, когда они приобрели планетарный масштаб, не оставляют индивиду никакой возможности для личных предпочтений и свободного поведенческого выбора: по О., заповедью старых деспотий выступал постулат "не смей"; лозунгом традиционных тоталитарных режимов - "ты должен"; максимой общества "1984" стало "ты есть". Важнейшей компонентой "1984" как литературно-философского произведения, обусловливающей его статус перманентно эволюционирующей и высоко эвристичной мыслительной модели, выступает постмодернистская по сути трактовка О. "главного догмата ангсоца" - идеи об "изменчивости прошлого". Самые различные интерпретации лозунга внутренней партии из "1984", согласно которому "кто управляет прошлым - тот управляет будущим; кто управляет настоящим - тот управляет прошлым", занимают особое место в истории интеллектуализма второй половины 20 ст. Теоретическая осуществимость программы лишения подавляющего большинства людей исторической памяти; перспектива неограниченного манипулирования даже теми фрагментами ушедшего и наличного бытия, которые традиционно полагались "абсолютными истинами"; достижимость элиминации всех ценностно- и смыслообразующих межличностных связей индивидов; превращение социального мира в виртуальное пространство произвольно трансформируемых текстов и квазиисторических свидетельств упреждающе обозначили потенциальный горизонт расчеловечивающих технологий - возможного продукта деятельности новой общественной категории 20 в. - "социальных инженеров". Как утверждал О., "роман не направлен против социализма или британской лейбористской партии (я за нее голосую), но против тех извращений централизованной экономики, которым она подвержена и которые уже частично реализованы в коммунизме и фашизме. Я не убежден, что общество такого рода обязательно должно возникнуть, но я убежден (учитывая, разумеется, что моя книга - сатира), что нечто в этом роде может быть. Я убежден также, что тоталитарная идея живет в сознании интеллектуалов везде, и я попытался проследить эту идею до логического конца. Действие книги я поместил в Англию, чтобы подчеркнуть, что англоязычные нации ничем не лучше других и что тоталитаризм, если с ним не бороться, может победить повсюду". "1984" - роман-предупреждение не столько обществам с "переходной экономикой", сколько цивилизациям постиндустриального типа: превращение процедур производства и распределения информации в основополагающее начало социальности фундировало появление принципиально новых средств и репертуаров отчуждения и порабощения людей. Ведущий акцент "1984" - обличение завершенного тоталитарного строя, фундирующегося на многомерном духовном и физическом порабощении человека, абсолютном и открытом попрании свободы, достоинства и индивидуальности личности, на всеобщем и универсальном шпионаже и взаимном доносительстве, на узаконенной борьбе государства и его карательных органов против любой инакости - основы человеческого творчества. (Согласно О., "...есть вещи, со славословием несовместимые, и тирания - одна из них. Не написано ни единой хорошей книги во славу инквизиции. Поэзия может уцелеть в тоталитарные времена; некоторым искусствам или полуискусствам типа архитектуры тирания могла бы даже пойти на пользу; но прозаику остается единственный выбор - между молчанием и смертью. Проза, какой мы ее знаем, - это дитя разума, протестантской эпохи, независимой индивидуальности. Умерщвление свободы мысли парализует журналиста, социолога, историка, романиста, критика и поэта - именно в такой последовательности... Если либеральной культуре, в условиях которой мы

существуем с эпохи Возрождения, придет конец, то вместе с ней погибнет и художественная литература".) Несмотря на то, что метафоры и образы О. использовались в 20 в. преимущественно для характеристики и отображения функционирования сталинского СССР и гитлеровской Германии, социальные и политические технологии, описанные им, в модернизированном виде потенциально применимы к любой нелиберальной общественной системе постиндустриального типа, в границах которой монополизируется право на свободную содержательную интерпретацию и распределение информации, отрицаются права человека как таковые и - таким образом - общество искусственно стратифицируется на правящую элиту и бесправное население. По О., "...католики и коммунисты имеют одно общее - считают противную сторону неспособной быть одновременно честной и умной". Как полагал О., "шанс избежать такого будущего ничтожен, если мы не восстановим доверие к идеалу человеческого братства, значимому и без размышлений о "грядущей жизни". С точки зрения О., "тоталитаризм уничтожает возможность согласия, основывающегося на том, что все люди принадлежат к одному и тому же биологическому виду. Нацистская доктрина особенно упорно отрицает существование этого вида единства. Скажем, нет просто науки. Есть "немецкая наука", "еврейская наука" и т.д.". Весомое значение, уделенное О. социальной роли адаптированных и лишенных смысловых нюансов и содержательных разночтений словоформ межчеловеческого общения ("новояз"), оказалось созвучным распространенной в философии 20 в. идее о высокой степени зависимости бытия человека в обществе от вербальных средств его описания и концептов его понимания, осуществляемых им самим. Оставаясь до конца дней безусловным приверженцем идеалов демократического социализма и справедливости, О. во всем своем творчестве стремился органично совмещать их пафос с борьбой за свободу и достоинство каждого человека. (См. также Новояз.)

А.А. Грицанов

"ОСЕВОЕ ВРЕМЯ" - философско-историческая категория, введенная Ясперсом как средство осмысления единства истории и являющаяся одной из опорных в современной исторической мысли. Размышления Ясперса об истории органично вплетены в общий контекст его экзистенциальной философии и призваны содействовать "углублению нашего осознания современности". Человек есть историческое существо, а сама история предполагает пронизывающий время смысл, обеспечивающий осмысленность человеческих поступков. Однако современность, характеризующаяся радикальным разбожествлением мира, ставит под вопрос наличие какого-либо высшего смысла в истории. Тем более что прежние святыни, имевшие локальное значение, не в состоянии обеспечить духовное единство всего человечества, насущно необходимое в условиях глобализации общественной жизни. Вопрос о смысловом единстве всей истории, без которого она рассыпается на бессвязный набор событий, ставится Ясперсом прежде всего как вопрос о возможности осмысленного действия человека в современном мире. Однако истоки и цель истории, объединяющие человечество в единое целое, достоверно неизвестны и непосредственно ощутимы "лишь в мерцании многозначных символов". Единство человеческой истории выступает у Ясперса предметом "философской веры", отличной от религиозной своей конфессиональной нейтральностью и наличием рационального обоснования. В качестве эмпирически наблюдаемого воплощения той идеальной оси, вокруг которой разворачивается

история всего человечества, Ясперсом указывается "О.В." - период примерно с 800 по 200 до н.э. В этот промежуток времени в различных регионах параллельно возникают мощные духовные движения, связанные в Китае, прежде всего, с деятельностью Конфуция и Лао-цзы, в Индии - мыслителей Упанишад и Будды, в Иране - Заратустры, в Палестине - пророков, в Греции - философов и трагиков. Несмотря на локальное своеобразие этих процессов, по Я., это было по существу единое духовное движение, имеющее значение для всего человечества и сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Важнейшей характеристикой "О.В." Ясперс считает прорыв мифологического миросозерцания - основы "доосевых" культур. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью и само-собой-понятностью приходит конец. Твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, человек осознает хрупкость своего бытия; возникают религии спасения, связанные с идеей трансцендентного единого Бога. Борьба против мифа ведется и со стороны рационально проясненного опыта: бессознательно принятые ранее воззрения становятся предметом критического внимания, начинается духовная борьба, в ходе которой каждый пытается убедить другого, обосновывая свои идеи. "О.В." является концом непосредственного отношения человека к миру и к самому себе. Человек уже не замкнут в себе и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он ставит вопросы о смертности, о трагической вине, вырастающие в один общий вопрос - о смысле человеческого существования, который перестает быть самоочевидной данностью. Обобщенно все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением. С этого периода, по Ясперсу, берет свое начало общая история человечества. Вначале О.В. ограничено в географическом отношении, но постепенно становится всеохватывающим. Тем, что тогда свершилось, человечество живет по сей день - каждый его новый подъем сопровождается актуализацией опыта "осевой эпохи". (См. также Всемирная история.)

В.Н. Фурс

"ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ" - марксистская интерпретация фундаментальной проблематики, фундирующей философское знание, а именно - проблемы соотношения бытия и сознания. Конституирование категориальных средств философии как рациональное осмысление и экспликация содержания универсалий культуры объектного, субъектного и субъект-объектного рядов (см. Универсалии, Философия) задает мировоззренческую размерность философской проблематике: проблема места человека в мире артикулируется в философии как проблема соотношения бытия и сознания. Именно в проблемном контексте О.В.Ф. был впервые эксплицитно сформулирован в рамках французского Просвещения; в философии Гегеля осмыслен как "разрешение противоположности между бытием и сознанием". В целом немецкая философия конца 18 - середины 19 вв. рассматривала фокусируемую О.В.Ф. проблему как фундаментальную для философской традиции: "вся история философии вращается вокруг вопроса... об отношении духовного к материальному" (Фейербах). Однако важно, что означенная постановка О.В.Ф. в домарксистской философии не лишает его логического статуса проблемы, т.е. не деформирует специфику философского мышления как мышления по определению проблемного, организующего себя в качестве интеллектуального движения в пространстве непреходяще значимых (и в этом смысле - "вечных"), культурно аранжированных, т.е. по-новому ставящихся каждой исторической эпохой

(и в этом смысле - "нерешаемых") проблем. В рамках марксизма О.В.Ф. приобрел принципиальный смысл и аксиологическую нагруженность. В его содержании было выделено два аспекта ("две стороны О.В.Ф."): генетический аспект соотношения материи и сознания (так называемый вопрос о первичности) и функциональный (вопрос о познаваемости мира). Аксиологическая акцентировка марксизмом материализма - в генетическом, а также гносеологического оптимизма - в функциональном планах О.В.Ф. имплицитно задают артикуляцию последнего именно как вопроса, т.е. такой логической формы, которая - в отличие от проблемы - предполагает возможность не только исчерпывающе финального, но и правильного ответа (см. соответствующее придание инвективной семантики самим понятиям идеализма и скептицизма в марксизме). Такой подход к философии инспирирует ее редукцию к доктринальному учению, продуцируя такие модусы ее существования, как программно-концептуальные кодексы и вопросно-ответная катехитика: от первых ее моделей у Энгельса до классического варианта в посвященном философии разделе "Краткого курса истории ВКП (б)" у Сталина. (См. также "Скандал в философии".) В проблемной же своей постановке О.В.Ф. сохраняет свое конститутивное значение: в ответ на сформулированную К.Глюксман оценку его позиции на конференции в Клюни (1970) как "недооценивающей, чтобы не сказать отменяющей борьбу материализма и идеализма", Деррида возражает в том плане, что "значение этого невозможно переоценить". Наряду с этим постмодернизм существенно трансформирует содержание О.В.Ф. в русле характерного для постмодернистской парадигмы отказа от референциальной концепции знака и ориентации на "игровой принцип" аргументации (Деррида) и "игры истины" (Фуко). Так, по формулировке Фуко, "основной вопрос философии, понимаемый как вопрос о духовности, заключается в следующем: что представляют собой преобразования, совершаемые в бытии субъекта, необходимые для достижения истины?" При условии, что философия как таковая трактуется как "форма мысли, которая... задается вопросом, что позволяет субъекту постигать истину" (Фуко). Однако в целом в философии постмодернизма с ее презумпцией отказа от линейного типа детерминизма центральным объектом аналитики становится отдельное "событие" (Фуко), "сингулярность" (Делез), "интенсивность" (Вирилио) и т.п. Принципиально единичные и уникальные события обладают особым статусом бытия, не предполагающим их артикуляции ни в качестве материальных, ни в качестве идеальных, - статусом "эффекта" (Фуко): "событие всегда производит эффект и является эффектом". В этом отношении "философия события", с точки зрения Фуко, "должна была бы двигаться в парадоксальном направлении - в направлении материализма бестелесности". В этом контексте радикального постмодернистского отказа от метафизики и универсальной номадологической ориентации происходит смещение в акцентуации содержания О.В.Ф. В русле установок постмодернистски истолкованной генеалогии Фуко определяет в качестве "вопроса философии" вопрос "о настоящем" - по определению Фуко, "вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, - что есть непреходящего? Что мы суть - мы, которые должны умереть, - в отношении к тому, что не проходит?" Мне кажется, что начиная с XIX века философия непрестанно приближается к вопросу: "Что происходит теперь, и что такое мы - мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?" Вопрос философии - это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами". (См. также Номадология, Генеалогия, Настоящее, Социальное время, Эон.)

М.А. Можейко

ОСТИН (Austin) Джон (1911-1960) - британский философ и основоположник современной неформальной логики. С 1952 - профессор Оксфордского университета. Основные сочинения: "Истина" (1950), "Поводы для извинений" ("Просьба простить") (1957), "Философские статьи" (1961), "Чувство и восприятие" (1962), "Как делать вещи из слов" (посмертно восстановленный и изданный в 1962 курс лекций О. памяти Джеймса, прочитанный в 1955 в Гарвардском университете) и др. (О. не закончил ни одной книги и не опубликовал ни одной статьи в философской периодике. Так, из 10 текстов посмертного сборника "Философские статьи" 4 были опубликованы в сборниках статей, 1 являет собой запись радиовыступления, 5 - это доклады на заседаниях ученых сообществ.) В рамках собственной программы разработки оснований лингвистической философии О. проанализировал логическую структуру повседневного языка. О. не считал, что осмысление "обычного языка" являет собой путь прояснения философских проблем: "...наш обычный запас слов воплощает все различения, которые люди сочли нужным провести, и все связи, которые они сочли нужным установить на протяжении жизни многих поколений". С его точки зрения, различения обычного языка более здравы, нежели "любое различение, которое мы с вами соблаговолим измыслить, посиживая днем в своих креслах". Согласно предположению О., философия в статусе традиционной родоначальницы наук в ближайшее время инициирует новую науку о языке, как недавно она продуцировала математическую логику. С точки зрения О., проблема является философской постольку, поскольку она запутанна, - как только люди достигают ясности относительно какой-то проблемы, она "перестает быть философской и становится научной". Философские взгляды О. расходились с рядом подходов неопозитивизма. В частности, О. подвергает критике теорию "чувственных данных" Айера. По О., тезис о том, что то, что мы "непосредственно воспринимаем, суть чувственные данные" и идея, согласно которой предложения о чувственных данных суть безусловные основания знания, - ошибочны. В первом случае он предлагает разграничить классическую "иллюзию" и "обман". Во втором - О. утверждает, что предложений одновременно безусловных по своей природе, непосредственно верифицируемых и доказательных в силу собственной очевидности - не бывает и быть не может. Остин предложил своеобразный симбиоз философии и лингвистики - "лингвистическую феноменологию", в границах которой логические явления предлагалось рассматривать без отвлечения от их непосредственного содержания. По О., такая дисциплина должна изучать способы употребления естественного языка: если элементарным предметом "лингвистической феноменологии" служит "утверждение" (statement), то соответствующим предметом логики является "предложение" (proposition). Последнее, согласно О., состоит из слов, первое же - "делается с помощью слов". Согласно мысли О., каждое "утверждение", произносимое кем-то, есть акт производства, который представляет собой своеобразное историческое событие, а именно - высказывание конкретным говорящим определенного "предложения", относимого к реципиенту (аудитории) с указанием на конкретное положение или же какую-то историческую ситуацию. Повседневное употребление слов "истинно или ложно" соответствует, таким образом, по О., "утверждению", а не "предложению". "Предложение" не может считаться истинным или ложным, поскольку оно посредством дескриптивной конвенции всякий раз сопоставлено типам событий. "Утверждение" же, посредством демонстративной конвенции, соответствует с известной долей неопределенности исторически меняющимся ситуациям. Как полагал О., "утверждение" истинно тогда и только тогда, когда историческое положение дел, сопоставленное ему с помощью демонстративной

конвенции, относится к тому типу, который с помощью дескриптивной конвенции соответствует "предложению", использованному для производства данного "утверждения". Дальнейший анализ понятия "утверждение" привел О. к различению последнего на "констатации" (constatives), или способы произнесения, в которых что-либо утверждается и потому к ним может быть применима оценка "истинно или ложно", и "перформации" (performatives) - способы произнесения, относящиеся к исполнению некоторого действия. Например, высказывание "я обещаю, что..." означает нечто большее, чем высказывание "я утверждаю, что...". Первый тип высказываний О. и назвал "перформативными" (первое публичное упоминание этого термина - 1950), в то время как второй он характеризует как "констатации". Традиционно полагалось, что "знание" есть название особого ментального состояния, - в качестве следствия из этого постулировалось, что говорить "Я знаю, что Z есть P", суть утверждать, что именно в этом ментальном состоянии я нахожусь в отношении к "Z есть P". Такой подход, по мысли О., базируется на "ошибке описания" - на предположении, что слова употребляются исключительно для описания. Но, согласно О., утверждая, что я нечто знаю, я не просто описываю собственное состояние, но и осуществляю значимый шаг - даю другим слово, беру на себя ответственность за утверждение, что "Z есть P", аналогично тому, что "обещать" означает давать окружающим слово, что я сделаю S. (Именно разъяснение О. аналогии между "знанием" и "обещанием", обычно выражающейся утверждением, что "знание" есть перформативное слово, принято полагать его главным вкладом в философию.) По схеме О., утверждать, что "S истинно", означает утверждать, что "S соответствует фактам". "Соответствие" у О. могло описываться в терминологии дескриптивных конвенций (соотнесение слов с типами ситуаций) и демонстративных конвенций (соотнесение слов и предложений с действительными историческими ситуациями, обнаруживаемыми в окружающей действительности). Позже О. отметил, что перформативные высказывания могут быть "удачными" или "неудачными" (но не "истинными" или "ложными"); констатирующие же высказывания могут быть "истинными" или "ложными". Последующая систематизация видов "утверждения" легла в основу созданной О. теории речевых актов. "Речевым актом" он называет такой процесс общения определенных индивидов, в котором помимо высказывания осмысленных выражений имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. По мысли О., уровнями "речевого акта" как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или локуции (locutions), - акты произнесения осмысленных "утверждений", или акты говорения самого по себе; во-вторых, иллокутивные акты, или иллокуции (illocutions), - то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т.е. утверждаем, обещаем, приказываем и т.д.; в-третьих, перлокутивные акты, или перлокуции (perlocutions), - интеракциональный эффект, достигаемый посредством говорения, т.е. действия убеждения, запугивания и т.д., некое влияние, оказываемое на слушающего (реципиента). (Все глаголы О. подразделил на 5 групп в соответствии с их иллокутивной силой.) С точки зрения О., в высказываниях типа "я утверждаю, что...", "Джон обещает, что...", "она угрожает, что..." левая часть представляет локутивный акт, правая - иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает реципиента, - перлокутивный акт. Отсюда, по О., иллокуция может быть эксплицирована с помощью слова "этим": "я этим приказываю тебе", "я этим обещал ему" и т.д. В "речевом акте" можно также выделить нулевой уровень - акт высказывания, назначение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию. Иллокутивный - наделяет "утверждение" коммуникативной силой, придавая ему определенную ценность в модусах обещания, утверждения и т.д. К иллокутивному комплексу, по О., относятся

ассертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила коммуникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т.д. Устойчивое сочетание иллокуций с соответствующими перлокуциями формирует коммуникативную общность - некую "языковую игру". Убежденность О. в том, что значение живет в целостности дискурса и конституируется конвенциальными правилами контекста, вступала в определенное противоречие с логоцентристской по духу концепцией значения у Соссюра, фундированной идеей присутствия. Тем не менее, как позже отметил Деррида, теория О. также осталась в плену у скрытых логоцентристских установок. Логическая стратегия О., обозначенная Дерридой, как "логика супплиментарности" являла собой классический пример логики дополнительности. Опираясь на собственную оригинальную философскую иерархию типов речевых актов, О. тем не менее акцентировал особое внимание на исключениях из нее. В итоге, как отмечали критики, получалась иррациональная нелепица: стиль Хемингуэя в его собственных текстах, по мнению О., отсутствует, а возникает лишь в границах процедуры реконструкции этих текстов - причем в любых мыслимых формах последней. Теория речевых актов О. впоследствии использовалась во многих разделах философии языка. В голландской школе неформальной логики на ее базе выстроилась оригинальная теория аргументации.

А.Н. Шуман, А.А. Грицанов

ОТКРОВЕНИЕ - центральное понятие теистической мистики, выражающее акт непосредственного волеизъявления трансцендентного миру персонифицированного Бога, открывающего себя субъекту как абсолютную истину. Последняя мыслится в данном контексте как явленная в своей полноте и автохтонности - вне воплощения в феноменах творения, требующего неизбежно редуцирующего рационального усилия по дешифровке эйдосов (Моисей, молящий Бога явить ему себя, - "не в такой только мере, в какой он может вместить, но каков Бог Сам в Себе"). В системе отсчета переживающего О. субъекта ситуация артикулируется как трансгрессия за пределы наличного среза бытия (ср., например, в христианской традиции: Деян. X, 9-10; Деян. XXII, 14-21, с одной стороны, и 2 Кор. XII, 1-4 - с другой). О. понимается в теизме в нескольких значениях: 1) с одной стороны - в качестве фиксированного в Священном Писании как результате Божественного О. отцам церкви; 2) с другой - как процессуальный и незамкнутый диалог с Богом, понимаемый, в свою очередь, как: а) результат индивидуально-мистической практики, непосредственное соприкосновение с Богом индивидуальной души - помимо клира и культа, причем в отличие от объективированности Писания в тексте индивидуальный мистический опыт мыслится принципиально невербализуемым и неинтер-субъективным, и как б) непосредственный диалог с Богом всего человечества (этноса), понимаемый в качестве завершающей фазы исторического процесса, предполагающей всеобщую святость, евангельскую чистоту, отказ от мирских благ и братскую любовь (Иоахим Флорский в западно-европейской традиции и переосмысление идеи Апокалипсиса как очеловечивания и одухотворения мира - в восточно-европейской). О. мыслится в теизме как результат принципиально диалогического процесса: будучи, с одной стороны, проявлением снисхождения и милости Божьей, О. предполагает, с другой стороны, и глубинную внутреннюю готовность субъекта к его восприятию (соответственно - к возможности трансгрессии за пределы известных форм опыта и

испытанных состояний сознания), предусматривая стадиальность соответствующих подготовительных процедур (прежде всего аскетическая практика, а также специальные психотехники, направленные на достижения необходимого состояния сознания. - См. Мистика). Идея О. генетически восходит к нетеистским вероучениям, допускающим возможность пророчеств, понимаемых как говорение богов и духов устами оракула, личность которого в момент пророчества вытесняется сверхъестественными силами. Аналогично понималась в архаических культурах и поэзия - как говорение вдохновенного богами субъекта (ср. Веды как "дыхание брахмана", "богодухновенность" Священного писания в христианстве и т.п.). Важнейшую роль в становлении понятия О. сыграла оформившаяся в античной философии идея бытия как сверхчувственной реальности, отличной от эмпирической "кажимости" (архэ натурфилософов-досократиков, Бытие элеатов, мир идей Платона), сверхчувственная природа которого требует и квазиэмпирического познания (гераклитовский тезис о том, что "многознание уму не научает"; традиционная для античной философии дихотомия "пути истины" и "пути мнения"; миф Парменида о выходе философа за космические пределы; трансцендирование к верховной идее прекрасного в платоновской гносеологии; трактовка Плотином диалектики как "самой ценной части философии", которая, "отказавшись от блужданий в области чувственного... питает душу в обители истины"). Неоплатонизмом в его концепции эманирующего бога был дан важнейший импульс оформления представлений об О. Так, у Плотина Единое ("родитель сущего"), породившее "такого сына, как ум, прекрасного отрока", постигается внечувственным путем: "так как ум прекрасен... покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего - наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума, - то изумление должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно", причем стремление к этому единству мыслится Плотином как любовь ("всякая душа - Афродита" и "влюбленные есть те, кто зрит и стремится к образу"), а осуществленное "восхождение к Единому" трактуется как возвышающий душу над ординарным "хороводом добродетелей" экстаз. В соответствии с греческой этимологией, последний понимается у Плотина сугубо семантически - вне психологизма - как осмысленный в духе трансцендирования переход от нормального к экстраординарному состоянию: "душа принимает иную жизнь" (ср. у Аристотеля: "всякое движение есть экстаз движущегося"), как выход души за пределы свойственного ей в норме "ума" (нуса) - в сферу соприкосновения с Единым, предполагающего проявление и появление экстраординарных сверхразумных способностей, необходимых для познания трансцендентной реальности (см. плотиновское "как можно говорить о мире, если не увидеть /его/ идею"). В приведенной позиции практически заложены все фундаментальные характеристики оформляющегося позднее классического для теизма понимания О.: - внутренняя готовность мистика к восприятию О.; отрешение, очищение и возвышение души как необходимые его предпосылки, несмотря на центральный тезис о том, что акт О. недостижим в результате одностороннего усилия; - постижение в акте О. трансцендентной реальности путем непосредственного узрения абсолютной истины, открываемой Богом; - невыводимость содержания О. чувственно-эмпирическим путем и нереконструируемость его истины путем рационально-логическим; - экстатический восторг субъективного переживания О., проявляющегося в экстраординарных состояниях сознания; - понимание стремления к О. как охватывающей мистика Божественной любви; - слияние в момент О. индивидуальной души с Абсолютом, понимаемое в ортодоксальной мистике как единение ("Он во мне и вокруг меня" - Ансельм Кентерберийский"), в пантеистических ересях - как тождество (утверждения амальрикан о том, что их

невозможно сжечь, ибо в каждом из них "воплощен Бог", аналогично в исламском суфизме: "Я есмь истина" - у ал-Халладжа, "я и Ты в единое слились" - у Омара Ибн ал-Фарида). В некоторых (редких) течениях мистики О. понимается как слияние души не с Богом, а с душой особой, выделенной личности - пророка (см., например, концепцию Исфа-ханской школы в исламе, в рамках которой истина понимается как раскрывающаяся в "Божественных именах" и высшему имени - Аллах - соответствует универсальный человек - пророк, имам, мистическое соединение с которым (как с носителем универсального разума) и понимается в данном контексте как О.). В христианстве идея О. фундирована, кроме того, введенным в Символ Веры тезисом Четвертого Евангелия о Христе как Логосе, воплощении Бога-слова (Ин. I, 1-5). Христос, возглашающий "Я есмь истина" (Ин. 14, 6), открывает мистику в акте О. не только лик Божий: О. мыслится и как путь богопознания, и как достижение истины как таковой (например, библейский текст Пс. 42, 3; или у Ансельма Кентерберийского: "Да и может ли она /душа/ вообще узреть нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину?"). В ряде мистических традиций акт О. трактуется как акт самопознания Бога ("человек для Бога - зрачок глаза" - у ал-Араби). Оборотной стороной этой формулы оказывается трактовка О. как человеческого самопознания, ибо в акте О. Бог и человек едины ("я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу, - я заглянул в свою суть и... о, я стал Им" - у Баязида Бакстами). Если содержанием О. является постижение Божественной истины, то формой его проявления - специфические состояния сознания мистика, соответствующие экстатичному переживанию данного акта. Феноменология О. достаточно вариативна. Эти варианты специфицируются в различных конкретных (как исторических, так и конфессиональных) типах мистики, однако интегральным является общая экзальтация и вхождение в экстраординарные состояния сознания, прежде всего - состояние транса (фр. transe - оцепенение) как кратковременной дисфункции сознания, оцениваемой в мистике в духе трансцендирования как говорение Бога устами мистика. Экстативные состояния сознания проявляются в зрительных и слуховых галлюцинациях, расцениваемых как "видения" и "голоса", нецеленаправленных телодвижениях (тремор, ритмические колебания, судороги), рыданиях, выкриках, глоссолалиях (греч. glossa - непонятное слово и lalein - говорить) и др. Проявляющиеся в этих феноменах экстремальные состояния психики вызываются с помощью специальных психотехник, разработке которых мистика уделяет значительное внимание (см. Мистика). Процессуальность О. экстативно разрешается, согласно теизму, в постижении Божественной абсолютной истины, однако истина О. трактуется в мистике как неизреченная ("мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет" - в Ареопагитиках), в силу чего содержание мистического опыта не может быть выражено в рационально-логической форме (истины О. есть "неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать" - 2 Кор. XII, 4), а сам опыт выступает как неинтерсубъективный и невербализуемый ("дышит глубина, неизреченной мудрости полна" - у Омара Ибн ал-Фарида). Это остро ставит в мистике проблему передачи мистического опыта, и ортодоксальная традиция констатирует полную невозможность последней: единственным адекватным способом презентации пережитого О. может быть лишь молчание (см. буддистский термин "благородное молчание"; именование аскета "безмолвником" в православной традиции; базовое для суфизма рассуждение о том, что как по реке нельзя ехать верхом, а нужно "пересесть на деревянную лошадку" (лодку), так и в сфере О. нужна "деревянная лошадка молчания" - Джалал ад-Дин Руми). Безмолвие является принципиально единственным адекватным способом объективации результатов О., - любая попытка вербализовать его оценивается в мистике не более как метафорическая. Но если соответствующая мистическому богопознанию апофатическая теология программным образом культивирует

трактовку Бога посредством последовательного снятия всех его атрибутов в отрицательных определениях, то сопутствующая мистике неканоническая мистическая литература создает разветвленную и полиморфную систему символизма, пытаясь аллегорически обозначить сокровенные состояния мистического озарения, акцентируя внимание не столько на содержании истины О., сколько на субъективной феноменологии переживания этого акта. Центральной метафорой, используемой в данном контексте мистической литературой, является метафора света, восходящая к неоплатонизму, трактовавшему эманацию бога в мир как истечение света "от верховного светоча". "Прекраснейшее из всего... покоится в чистом сиянии" (Плотин), и стремящиеся к истине души "имеют божественный свет, озаряющий свыше" (Прокл). "Восхождение (экстаз) к единому" имеет своим результатом созерцание "чистого света" и растворение в нем, созерцание "себя самого - пребывающем в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необремененным, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если /земная/ тяжесть вернулась опять" (Плотин). Раннехристианское переосмысление неоплатонизма заложило традицию истолкования Бога как света и постижения его как озарения: "Бог - умный свет, в котором, от которого и через которого разумно сияет все, что сияет разумом" (Августин), и "свет этот незрим по причине чрезмерной ясности и переизбытка сверхчувственного светолития" (Псевдо-Дионисий Ареопагит). В этой традиции О. описывается в мистической литературе как озарение, излитие Божественного света, фиксируя момент непосредственного узрения Бога. У Ансельма Кентерберийского, например, "Бог есть свет и истина", "сам свет", и невозможно познать Бога, "кроме как через Божественный свет", и в момент О. "око души моей слепимо блистанием". В метафоре озарения особенно сильно акцентирован тот аспект О., который связан с его Божественным инспирированием; вместе с тем семантика озарения фактически выступает как амбивалентная, ибо акт О. предполагает диалогичность ситуации и готовность мистика к восприятию Божественной истины, однако акцент на богоданности озарения очевиден. Например, в протестантизме озарение понимается как "внешняя помощь Бога", соединенная с "внутренней помощью", т.е. усилиями "охваченного благодатью" (ср. с вариантом Каббалы, демонстрирующей обратный вектор инспирирования: "возбуждение снизу", т.е. индивидуальные волевые усилия могут вызвать ответное "возбуждение сверху", например ускорить приход мессии и т.п.). Символика света характерна фактически для любых форм мистики: христианскому истолкованию человека как несущего в себе несотворенную "искорку", стремящуюся соединиться с "Божественным светом" (Мейстер Экхарт), изоморфно понимание личности как "Божественной искры" в телесной "оболочке" в хасидизме. Бог мыслится как свет как в ортодоксальном исламе (метафорика света в Коране, сура "Солнце"), так и в "философии озарения" ишракитов (араб, "ишрак" - сияние) или иллюминатов (абсолютная истина как "свет всех светов" у Сухраварди), аналогично - световая символика Бога в суфизме ("из блеска, из надмирного огня... текущий огнь, горящая любовь" - Омар Ибн ал-Фарид). В православной традиции метафора "внутреннего света" передает изначальную предрасположенность души к восприятию спасительной веры, идея Христа как Божественного света фундирует собой традицию исихазма. В протестантизме (например, у квакеров) душа, несущая "в себе внутри Христа", характеризуется как "несущая внутренний свет". Наряду со световой символикой, достаточно универсальной для любых форм мистики, является символика брачного характера. Так, для суфизма характерен эротический аллегоризм передачи состояния "таухид" (единения с Богом), последнее трактуется как экстаз любви (например, трактат Ахмада ал-Газали "Происшествия любви"; закрытый символизм суфизма, шифрующий содержание мистического опыта в

эротической терминологии (см. Суфизм). В этой системе отсчета многие естественные для мистика формулы выглядят при внешнем прочтении просто кощунственными: так, сюжет единения в О. души со своим творцом передается через формулу инцеста ("оттого зовут меня гебром /кровосмесителем/, что я совершил прелюбодеяние с матерью" - Аттара). Вместе с тем любая знаковая система передачи истины О. понимается мистикой как внешняя: "рассказ о любви в буквы и слова не вмещается, ибо смысл его - девственность, и рука букв не достигает подола ее. И хотя наше дело передавать девственность смысла мужчинам букв в уединении слова, однако выражения в этом рассказе - лишь намек на смысл, и непонимание - участь человека, который не вкушал" (Ахмад ал-Газали). Аналогична брачная символика христианской мистики: возалкавшая истины душа мыслится как невеста Христова, а духовное слияние мистика с богом - как экстатический апофеоз напряженной любви; Христос, однажды зачатый Марией, как бы вновь зачинается каждой "девственной" (т.е. отрешенной от мира) душой: "о, если бы грешной душе моей было дано зачать в себе новую чистоту, подобно Деве, и родить Сына!" (Петр Дамиани). Экзальтация мистика дескрибируется как "страстное алкание встречи с женихом и поцелуя Христова" ("О, сладчайший Жених, сладчайший лобызатель" - у Хильдегарды Бингенской). Важнейшим символом оказывается при передаче О. и символ смерти, фиксирующий снятие индивидуального сознания в момент О., вытеснения его являющимся Абсолютом ("умри для суеты и оживи внутри" - у ал-Араби), с одной стороны, и факт трансгрессии к сфере трансценденции - с другой. В связи со своей символической формой мистические тексты представлены в культуре не только как эксплицитный жанр религиозной литературы (О. Иоанна Богослова, Апокалипсис Петра, "Пастырь" Гермы и др.), но и переосмысливаются в светской традиции при прочтении вне их знакового символизма - по критериям чуждых жанров: многовековое гедонистическое восприятие "Рубайата" Хайама при полной редукции его символического содержания; прочтение мистических суфийских текстов как эротической лирики и т.п. Понятие "О." прочно вошло в философскую традицию, фиксируя феномен фундаментальной вне-рациональности трансцендентального постижения истины или вне-рациональности ситуации экзистенциального выбора (Шеллинг, Кьеркегор, Марсель и др.); идея О. фундировала собой концепцию трансгрессии в философии постмодернизма ("внутренний опыт" Бланшо, конституирование истины "по ту сторону знания, власти и сексуальности" у Фуко и др.). (См. также Трансгрессия.)

М.А. Можейко

ОТРАЖЕНИЕ - категория гносеологии, выступающая в качестве фундаментальной для материалистической традиции когнитивного оптимизма. О. характеризует способность материальных объектов в процессе взаимодействия с другими объектами воспроизводить в своих изменениях некоторые особенности и черты воздействующих на них явлений. Тип, содержание и форма О. определяются уровнем и особенностями системно-структурной организации отражающих объектов, а также способом их взаимодействия с отражаемыми явлениями. Вне и независимо от взаимодействия О. не существует. Результат процесса О. проявляется во внутреннем состоянии отражающего объекта и в его внешних реакциях. Между структурой отражаемого явления и отображением как результатом процесса О. существуют отношения изоморфизма или гомоморфизма. О. способно

оказывать активное влияние на характер последующих взаимодействий отражающего объекта с отражаемым явлением. Категория О. наиболее активно разрабатывалась в рамках философии Просвещения (Дидро, Руссо и др.) и в диалектическом материализме марксизма. В разработке теории О. выделяются две концепции: функциональная и атрибутивная. Сторонники функциональной концепции О. утверждают, что в неорганических объектах есть лишь предпосылки свойства О., но не его активное проявление. Противоположную позицию занимают сторонники атрибутивной концепции, настаивая на всеобщности свойства О. Сближению функциональной и атрибутивной концепций может способствовать уяснение соотношения категории О. с общенаучным понятием информации, дальнейшая разработка принципа глобального эволюционизма в науке и такой дисциплине, как синергетика. В современной биологии категории и принципы теории О. вошли в философское обоснование теории функциональных систем. П. Анохиным был сформулирован принцип опережающего О. как важнейший регулятор становления и развития любой функциональной системы. (См. также Истина, Представление.)

Е.В. Петушкова

ОТСУТСТВИЕ - см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

ОТЧУЖДЕНИЕ - философская категория для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их. В концепциях немецкой философской классики 19 в. проблема О. увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как "овещнение" и "опредмечивание". Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе О. лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину. В концепции О. Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений О. труда, была сделана попытка отделить О. человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Маркс рассматривал О. как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. О. трактовалось как продукт определенных общественных отношений - отношений собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе. Впоследствии эта идея была вульгаризирована адептами марксизма-ленинизма, которые сузили понимание собственности до объема еще не присвоенного вещественного богатства других, а преодоление О. стали связывать с ликвидацией института частной собственности посредством захвата власти люмпенизированными слоями населения. В обществоведении и человековедении 20 в. на первый план в изучении проблем О. вышел вопрос о "машинизированном", экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсивных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнули как значение личностных форм

бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления "самоотчуждения" человека. Так, Хайдеггер полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как "господин сущего", а не как "пастырь бытия". По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным становится сам человек. Происходит "растворение" человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений, концепции О. и самоотчуждения людей выступают своеобычным индикатором, философским "термометром" контролируемости и гуманности развития человека и его истории. Масштаб этой проблемы, безусловно, общепланетарен, ибо парциальных решений она не имеет.

А.А. Грицанов

"ОХОТА НА СНАРКА" - семантическо-интерпретационная стратегия отношения к тексту, основанная на принципиально нелинейном видении последнего (см. Нелинейных динамик теория) и во многом предвосхищающая стратегии означивания и экспериментации в современном постмодернизме (см. Постмодернизм, Означивание, Экспериментация). С точки зрения статуса в культурной традиции выступает своего рода связующим звеном между стратегией "языковых игр" Витгенштейна (см. Языковые игры) и стратегией "игр истины" Фуко (см. Истина). Предложена в одноименном произведении Кэрролла, представляющем собой классическую экземплификацию литературы "нонсенса" (написано в 1874 в провинции графства Суррей, где Кэрролл гостил у сестер; русский перевод - М.Пухов, 1991). По форме данный текст выстроен как шуточная баллада ("Погония в восьми приступах"), предназначенная, по самооценке Кэрролла, "для детей" (по более поздней оценке Дж.Честертона, - "отнюдь не для детей"), и характеризуется глубоким философским содержанием. История создания "О.наС." описана самим Кэрроллом: "В яркий солнечный день я шел по склону холма, и вдруг в голове у меня сложилась стихотворная строчка - одна-единственная. Вот она: "Ибо Снарк был Буджумом, увы". Я не знал, что это значит, и я поныне не знаю, что это значит, но я записал фразу. Некоторое время спустя мне явилась остальная часть строфы, а потом в течение года или двух я, мало-помалу, дописывал поэму задом-наперед". В основе сюжета "О.наС." - погоня за фантастическим Снарком (от англ. shark - акула и snake - змея), предпринятая фантасмагорическим корабельным экипажем. Какой бы смысл ни вкладывал Кэрролл в идею этого персонажа, он никогда эксплицитно не формулировал своей позиции по этому вопросу, - напротив, постоянно прокламировал непроясненность его семантики: "Периодически я получаю вежливые письма от моих читателей. Они хотели бы уточнить, является ли "Охота на Снарка" аллегорией или политической сатирой. И на все такие вопросы у меня один-единственный ответ: я не знаю". Более того, в письме к одному из своих юных читателей Кэрролл отмечал: "Когда ты прочитаешь Снарка, черкни мне несколько слов... Ты, конечно, знаешь, кто такой этот Снарк. Если да, пожалуйста, скажи мне: я понятия не имею, что он из себя представляет". Текст "О.наС." не только обрел широкую популярность (в Англии уже в начале 20 в. были созданы специальные "Клубы Снарка", в один из которых - в

качестве почетного члена - входил Дж.Голсуорси; баллада была положена на музыку и издана студиями грамзаписи тысячными тиражами), но и вызвал оживленные дискуссии, в ходе которых было предложено огромное число интерпретаций "О.наС". Диапазон этих трактовок был достаточно широк: предпринимались попытки усмотреть в балладе непосредственную сатиру на готовящуюся арктическую экспедицию 1875-1876 (Снарк в данном случае трактовался как аллегория Северного Полюса) или на современную Кэрроллу процедуру британского правосудия. Проводились даже прямые аналогии с нашумевшим абсурдным процессом по поводу наследства лорда Тичборна, на которое - помимо вдовы - претендовал малограмотный мясник (ср. с персонажем - Бойня) из Южного Уэльса (процесс длился 9 лет и завершился в год написания "О.наС"; в ходе судопроизводства было дано более ста лжесвидетельств, включая письменное признание леди Тичборн мясника своим сыном; итогом разбирательства явилось осуждение последнего за лжесвидетельство на 14 лет тюремного заключения). Осуществлялись и сугубо концептуальные реконструкции "О.наС." в качестве "трагедии бизнеса" (Д.Донхэм из Гарвардского университета интерпретировал в этом контексте Снарка как символ преуспевания, а Буджума - как экономический кризис) или как "баллады о смерти" в духе экзистенциализма (М.Гарднер усматривал в Снарке аллегорию жизни, в то время как Буджум, согласно его трактовке, символизировал собою смерть как ничто, - в этом аспекте баллада понималась как пронизанная страхом смерти и центрированная вокруг фундаментального экзистенциального вопроса: "быть или не быть" - см. Экзистенциализм). Однако наиболее философски продвинутая интерпретация "О.наС." была выдвинута С.Шиллером (преподавателем философии Оксфордского университета, принадлежащим к школе прагматизма - см. Прагматизм), который усмотрел в балладе пародию на гегелевскую философию Абсолюта (см. Гегель, Абсолют). Развивая и усиливая эту позицию, можно рассматривать "О.наС." и как более широкую (по своей адресации) сатирическую критику классической философской метафизики в целом (см. Метафизика, Постметафизическое мышление). Приступ пятый "О.наС." ("Урок Бобру о Джубджубе, преподанный Бойней") содержит следующую программу: "Разобраться пора в том, что только вчера // Было пищей для злых языков; // И сегодня урок прочитаю я впрок // Про запретные тайны веков. // Излагал свои взгляды он негромко, как надо, // (Но, забыв об известных законах, // Ибо каждое слово потрясало основы // Всех наук и воззрений ученых)". Едва ли правомерно усматривать в "О.наС." прямые аналогии с современными концепциями нелинейных динамик, однако радикальный отказ от базовой для классической метафизики идеи линейного детерминизма (см. Неодетерминизм) и однозначной определенности законов бытия, фундирующий современные нелинейные модели как в рамках естественно-научной (см. Синергетика), так и в рамках философской (см. Постмодернизм) традиций, во многом предвосхищен в "нонсенсе" Кэрролла. Прежде всего, это связано с неискоренимой двойственностью Снарка - Буджума ("Ибо Снарк был Буджумом, увы"), невозможностью заранее предсказать, какой именно из двух своих ипостасей обернется это существо: либо (1) той (Снарк), в которой раскрывается онтологическая перспектива как бытия, фундированного бытом (почему и надлежит разыскивать Снарка "в наперстках и здравых умах"), так и события (приговор в суде - приступ шестой - выносит именно Снарк - см. Событие, Событийность), а преследуемая цель открывается субъекту; либо (2) той (Буджум), в которой для самого субъекта не находится места: "Если Снарка найдешь, не зевай:// Излови - и назад, с ним попробуй салат // И огонь из него выбивай...// Но, мой светлый, беда, если встретишь хоть раз // Вместо Снарка - Буджума! Тогда// Ты внезапно и плавно исчезнешь из глаз // И для нас пропадешь навсегда!" (см. "Смерть субъекта").

Природу Снарка и Буджума как двух возможных ветвей (версий) разворачивания процессуальности бытия раскрывает третий вводимый Кэрроллом персонаж - Джубджуб, фактически персонифицирующий самый момент (и факт) ветвления, - то, что в современном естествознании получило название точки бифуркации: не случайно Джубджуб, чье имя фактически являет собой воплощенную бинарность, появляется в балладе именно тогда, когда искатели Снарка оказываются, в ходе сюжета, в разветвлениях горных ущелий. Любопытным совпадением является также и то, что в шестикратно повторяющемся рефрене баллады - программе охоты на Снарка, определяющей "правильный путь, если хочешь всерьез // Настоящего Снарка поймать", - непременно встречается: "Гоняйтесь с надеждой и вилкой" (англ. fork - вилка, разветвляться; отсюда bifurkation - разветвление). Описания Джубджуба неизменно педалируют имманентную порождаемую им дуальность (типа "в каждой руке он держал по перу"); при упоминании ссор между неразлучными Бобром и Бойней - ссор, каждая из которых - объективно - всякий раз ставит под вопрос стабильность их дружбы и открывает новые возможные перспективы эволюции их отношений, Кэрролл пишет: "Эхо песни Джубджуба в их душах встает, // Цементируя дружбу навечно!". Джубджуб предстает как воплощенная нестабильность (ср. с базовым для синергетики понятием неустойчивого состояния системы), имплицитно содержащая в себе будущее (идея "переоткрытия времени" у Пригожина - см. Переоткрытие времени): "По натуре Джубджуб - бесшабашная тварь, // Порождение буйной природы, // Если речь об одежде - он явный дикарь, // Обогнавший столетия моды...". (В контексте современной синергетической парадигмы примечателен и образ Бандерхвата, связанный у Кэрролла с хаосом и необратимостью времени: "С неба плавно слетел Бандерхват, // И Банкира схватил, и Банкир закричал, // Ибо знал: нет дороги назад. //... Без споров и пауз - повергнутый в хаос".) То, что в современной синергетике осмыслено как фундаментальное свойство нелинейных динамик - их бифуркационная природа, - в полной мере схвачено в "О.наС." под маской абсурда (см. Абсурд): "Был он вдумчив и смел, но командой умел // Экипаж озадачивать свой: // Крикнет: "Право руля, влево нос корабля!" // Как вести себя мог рулевой?". Обращает на себя внимание неизменная бинарность любых проявлений абсурда, которыми изобилует "О.наС": например, "Ведь водить корабли вдалеке от земли - // Это дело немыслимо сложно: // Крайне трудно оно, если судно одно: // Если два - то почти невозможно!". Следует отметить и то обстоятельство, что реализация той или иной возможности из задаваемых бифуркационной парой мыслится Кэрроллом как принципиально случайная (ср. с идеей флуктуации в синергетике): "Тут Банкир подсказал, предложив напрокат // Две страховки - отличную пару: // Против града одна (если выпадет град), // А вторая - на случай пожара". Но раз взявшая начало возможность разворачивает свой эволюционный потенциал, воплощаясь в конкретные формы действительного бытия, сужающие диапазон возможного до наличия являющихся его вариантов: " - Это можно. - в ответ человек проронил. // - Это нужно, меня не обманешь. // Это будет! Бумагу, перо и чернил - // Самых лучших, какие достанешь!" /выделено мною - М.М./. Бифуркационными точками в развитии сюжета "О.наС." выступают у Кэрролла специфические лексемы, выполняющие в тексте такую функцию, как ветвление смысла. Так, в предисловии к "О.наС", когда к Шеллоу обращаются с вопросом (уже задающим бифуркационную ситуацию выбора): "Где король? Говори, голодранец, или умри", - Шеллоу, выбирающий между Ричардом и Уильямом, отвечает "Риль-ям". - В зависимости от того, как будет прочитана эта лексема, начнется разворачивание той или иной серии возможной текстовой семантики. "О.наС." изобилует такими словами ("огрубчился", "прыжествуя", "грызжущие уста" и т.п.), от того или иного прочтения которых зависит дальнейшая судьба рассказа и, собственно, сам рассказ как актуализирующийся в плюральности нарративных

практик (см. Нарратив). "О.наС", открытая для интерпретации в качестве предвосхищения синергетической модели нелинейных динамик, может быть прочитана и как предвосхищающая постмодернистскую (гуманитарную) версию этой модели. В этом отношении уникальным прообразом развитой столетие спустя после создания "О.наС." постмодернистской концепции означивания, основанной на отказе от традиционного понимания знака как референта внетекстовой реальности (см. Пустой знак), выступает у Кэрролла образ чистой карты Благозвона как принципиально пустого знака, не претендующего ни на денотацию, ни на сигнификацию, ни даже на номинацию: "Карту он раздобыл: было море на ней // Без намека на землю и мели;// Как всегда угодил он команде своей: // В карте все разобраться сумели. // "Пусть рисует Меркатор Полюса и Экватор - // Что нам толку от Тропиков всяких?" - // Благозвон так кричал - Экипаж отвечал: // "Это только условные знаки! // Не понять где залив, где пролив или риф, // Если смотришь на карту простую; // Капитан молодец - он достал наконец // Высший сорт - абсолютно пустую!". Выстроенная в жанре "нонсенса" "О.наС." (см. Нонсенс) практически схватывает в своем сюжете (равно как и в своей стилистике) культивируемую ныне постмодернизмом идею трансгрессии как выхода за пределы наличного, отказ от понимания данного бытия как единственно возможного и движения сквозь его границы, - но не к иным возможностям, а к тому, что в наличной системе отсчета мыслится как невозможность (см. Трансгрессия, Невозможность). - "Снарк - особая дичь, не поймаешь его // Как обычного зверя, друзья. // Мы должны сделать всё; даже больше того - // Мы должны сделать всё, что нельзя!" Наряду с семантической открытостью "О.наС." для предложенной выше (ретроспективной) интерпретации в духе прогностического моделирования описания нелинейных динамик, может быть зафиксировано также и непосредственное влияние, оказанное "О.наС." на становление исследовательской парадигмы философии постмодернизма. В частности, "О.наС." сыграла значительную роль в становлении постмодернистской концепции плоскости: высказывание Кэрролла о том, что "характер речи определяется чистой поверхностью", Делез развивает именно на базе анализа "эзотерических слов" "О.наС." (см. Плоскость, Номадология); на этой же основе формулируется и постмодернистская концепция "слова-бумажника" (см. "Слова-бумажники").

М.А. Можейко

ОЩУЩЕНИЕ - в рамках теории отражения - простейший аналитико-синтетический акт сенсорного познания. О. возникает в результате воздействия на органы чувств вещей или явлений объективного мира и состоит в отражении отдельных свойств этих вещей и явлений. Анатомо-физиологической основой О. выступают анализаторы - нервные структуры, состоящие из рецепторов, проводящих афферентных нервных путей и нервного центра. Классификация О. может осуществляться по разным основаниям: по модальности (зрительные, слуховые, осязательные и др.), по анатомическому положению рецепторов и выполняемой ими функции (экстерорецептивные, проприорецептивные, интерорецептивные). Проблема О. всегда принадлежала к числу традиционных философских проблем. Демокрит, например, считал О. единственным источником истины. Школа стоиков толковала О. как непосредственное "принятие" предмета с помощью органа чувств. Эпикурейцы утверждали, что фундаментальной способностью души, от которой происходят все остальные, является О. Остро

артикулированная в новоевропейской философии дилемма эмпиризма и рационализма выдвинула проблему интерпретации О. на передний план философской проблематики, инспирировав обогащение содержания сенсуализма (Гоббс, Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций и др.).

Т.В. Самущик

ПАРАДИГМА (греч. paradeigma - пример, образец) - 1) понятие античной и средневековой философии, характеризующее сферу вечных идей как первообраз, образец, в соответствии с которым бог-демиург создает мир сущего; 2) в современной философии науки - система теоретических, методологических и аксиологических установок, принятых в качестве образца решения научных задач и разделяемых всеми членами научного сообщества. Термин "П." в философию науки впервые вводится позитивистом Г. Бергманом, однако подлинный приоритет в его использовании и распространении принадлежит Куну. В своей книге "Структура научных революций" (1962) Кун говорит о возможности выделения двух основных аспектов П.: эпистемического и социального. В эпистемическом плане П. представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности, в социальном - характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет. Существование П., по мнению Куна, связано с периодами нормальной науки, в рамках которых они выполняют проективно-программирующую и селективно-запретительную функции. Смена П. осуществляется посредством научных революций, что связано со своеобразным гештальт-переключением научного сообщества на новую систему мировидения и ценностей. Критика чрезмерного социологизма и психологизма в понимании П. побудила Куна конкретизировать свою позицию посредством введения понятия "дисциплинарной матрицы", синонимичного эпистемическому контексту П. В структуру дисциплинарной матрицы входят: 1) символические обобщения, составляющие формальный аппарат и язык, характерный для конкретной научной дисциплины; 2) метафизические компоненты, определяющие наиболее фундаментальные теоретические и методологические принципы миропонимания; 3) ценности, задающие господствующие идеалы и нормы построения и обоснования научного знания. Понятие П. в поздних работах Куна связано в большей степени с характеристикой интегральных социально-психологических аспектов научного сообщества. Вместе с тем в рамках современной философии науки понятие П. оказалось более продуктивным при описании эталонных теоретико-методологических оснований научного поиска.

Е.В. Хомич

ПАРАЦЕЛЬС (лат. Paracelsus - "более великий, нежели Цельс") Ауреол Теофраст, настоящее имя - Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхейм (Hohenheim) (1493-1541) - швейцарский философ, естествоиспытатель, врач, именовавшийся еще при жизни "Лютером в медицине". Одно из наиболее полных и систематизированных изложений т.наз. "оккультной пневматологии" (направления

мистической философии, ориентированной на постижение природы духовных субстанций) было осуществлено именно П. Основные сочинения: "Оккультная философия", "Толкование 30 магических фигур" и др. Неоднократно подвергался преследованиям по мировоззренческим причинам. П. - автор понимания природы как живого целого, пронизанного "звездной душой" ("астральными телами", делающими возможным мистическое оперирование объектами природы посредством тайного инструментария посвященных). Природа, по П., состоит из земли, воды, воздуха и небесного огня как первоначал, которые, в свою очередь, конституируются из тонкого газообразного элемента и грубой телесной субстанции. Общим термином "элементы" П. считал правомерным обозначать физические, низшие ипостаси четырех исходных начал, понятием же "стихийные сущности" (elemental essenses) П. именовал их незримые духовные составляющие. В той же степени, как видимая Природа населена бесчисленным количеством живых особей, в такой же мере духовный ее аналог (образованный разреженными компонентами зримого мира) заполнен сонмами "эфирных" "природных духов" ("стихий"), включающих в себя "гномов, ундин, сильфов и саламандр". Все они непостижимы и неизвестны людям вследствие примитивной организации органов чувств последних. Стихийные духи, по П., - это не просто духи, потому что у них есть плоть, кровь и кости, они живут и производят потомство, они едят и говорят, спят и бодрствуют и т.п., и, следовательно, не могут быть названы просто духами. Они занимают промежуточное место между людьми и духами, напоминая мужчин и женщин по организации и форме, а духов - быстротой движений. Сформулировал понимание медицины как универсальной науки, синтезирующей достижения физики, химии, физиологии вкупе с опорой на ценности и установки теологии и философии. ("...Число болезней, которые происходят от некоторой неизвестной причины, превышает премного те болезни, которые происходят от медицинских причин... Самые лучшие врачи это те, кто делает наименьшее зло... Есть такие врачи, в которых премногая ученость вытесняет всякий здравый смысл... Врач должен быть слугой Природы, а не ее врагом. Он должен вести и направлять ее в борьбе за жизнь и не выдвигать препятствия на пути к выздоровлению...") П. стремился лечить болезни всеми 7 путями, известными "герметической терапии" того времени: вызыванием духов; "вибрацией" - цветовой терапией, музыкой, пением и заклинаниями; с помощью талисманов, амулетов и чар; травами; молитвой; диетой и правильным образом жизни; кровопусканием и различными методиками очищения организма. П. - автор динамически-функциональной трактовки жизненных процессов. Знание человечества во всех его ипостасях, по мнению П., - результат процесса самооткровения. Потенциал человека - обусловливается характером его взаимоотношений с природой - творением Божьего промысла: "...тот, кто хочет знать пути Природы, должен исходить их собственными ногами. То, что записано в книге Природы, записано буквами. Но листы этой книги - это разные земли. И если таковы Законы Природы, то и надо переворачивать эти листы". Ученый имеет право на поиск истины во всех землях и среди всех людей. Человек ("микрокосмос") - обладает божественной душой - источником познания, нравственности и блаженства. Противником души, по П., выступают вампиры - астральные тела, как правило, мертвых людей. Стремясь продлить собственное существование в физической плоскости, вампиры отнимают у живых людей жизненную энергию и используют ее в своих целях. По мнению П., "здоровый и чистый человек не может быть одержим ими... они могут действовать лишь на людей, имеющих в своем уме для них помещение. Здоровый ум является замком, который невозможно взять, если на то нет желания хозяина; но, если им позволить ворваться, они возбуждают страсти мужчин и женщин, возбуждают в них желания, сподвигают к дурным мыслям, разрушительно действуют на мозг; они обостряют животный разум и

удушают моральное чувство. Дьявольские духи овладевают только теми людьми, в которых животная природа является доминирующей. Умы, просвещенные духом истины, не могут быть одержимы...". Лечение больного, таким образом, должно осуществляться, по П., в единстве трех уровней - телесного, душевного и духовного.

А.А. Грицанов

ПАРЕЙСОН (Pareyson) Луиджи (1918-1991) - итальянский философ. Академик, член Международного института философии. Основные сочинения: "Философия существования и Карл Ясперс" (1940), "Очерки по экзистенциализму" (1943), "Экзистенция и личность" (1950), "Эстетика. Теория формирования" (1954), "Система свободы" (1965), "Теория искусства" (1965), "Проблемы эстетики" (1965), "Беседы об эстетике" (1966), "Философия свободы" (1989) и др. Отталкиваясь от полемизирующей с Гегелем идеи Кьеркегора о том, что индивид ("Единичный"), оспаривающий и ниспровергающий систему; противостоящий всем формам миропонимания - пантеизму и имманентизму, например, - провозглашающих поглощение индивидуального универсальным; выступающий как оплот трансценденции и исток христианства, - важнее рода и гегелевского "человечества", П. сформулировал принцип "онтологического персонализма". В контексте этой идеи П. отвергал допущения, что философия всегда и главным образом является материально и идеологически ангажированной и общественно-исторически обусловленной. Философия не должна трактоваться ни как идейно-предзаданная концептуализация условий бытия людей, ни как набор догм, детерминирующий и ограничивающий свободное мышление индивидов. Проблема, по мнению П., состоит в уяснении того, как может сочетаться плюрализм в понимании истины с отказом от ее релятивистских трактовок, как сочетаются сущностная множественность системы философских знаний с идеалом целостности истины, как может амортизировать остроту этих интеллектуальных противоречий философствование в стиле диалога. П. не считал, что историческая и теоретическая дискредитация гипотез о тотальности и жесткой одномерной линейности общественной эволюции могут и должны трансформироваться в доминирование ценностей софистики, скептицизма и релятивизма. Философия у П. - одновременное "выражение духа времени и личностного и спекулятивного начал в их максимальной ценности". Взаимную связь и обусловленность философии своим временем П. усматривал в выборе философом определенной позиции по отношению к эпохе. Поскольку же выбор позиции и ответы на вопросы - промысел многих блестящих умов, то ни одна философия не имеет права претендовать на обладание абсолютной истиной. При всей непримиримости интеллектуальных баталий, подлинная философия полифонична, свободна для выражения любых мнений, непредсказуема. Именно такая "конфилософия", согласно П., - в рамках которой никто не претендует на последнее слово, - является современной настоящей "любовью к мудрости". Единственная истина, по П., всегда выражается в личностно окрашенной ипостаси, она всегда интерпретационно задана. С точки зрения П., "всякое человеческое отношение, идет ли речь о познании или действии, об искусстве или личных связях, об историческом познании или философской медитации, всегда имеет характер интерпретации. Этого не могло бы быть, если бы не сам характер отношения бытия с тем, что внутри него, - с человеком. Именно в нем обнаруживается родовая солидарность бытия с истиной. В истине нет ничего, кроме интерпретации, а интерпретация всегда толкует об истине". В контексте

данной проблемы П. утверждал: недопустимо произносить имя Божие всуе в стилистике объективистски выстроенных философских систем. Идея Бога не может и не должна выступать как предмет каких-либо рациональных доказательств и обоснований. Это - вопрос индивидуального однозначного выбора, могущий быть осмысленным в границах подходов мифа и личностного религиозного опыта. Ни существование Бога, ни "смысложизненные" вопросы не входят в проблемное поле философии, они доступны, по мнению П., душевным прикосновениям человека лишь посредством чувственных образов и словоформ, не имеющих ничего общего с рационально-доказательными традициями прошлого.

А.А. Грицанов

ПАРМЕНИД Элейский (вторая половина 6 - начало 5 в. до н.э.) - основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще. Первые греческие философы-ионийцы, размышляя о природе вещей, строили космологические модели, в которых все наблюдаемые явления объяснялись как происходящие из некоторого вещественного первоначала. Сходные воззрения разрабатывает и П., трактуя космос как образованный действием двух стихий - эфирного Огня (Света), легчайшего и тонкого, и тяжелой и плотной Ночи. Однако этот привычный круг представлений квалифицируется П. как "путь мнения", которому он противопоставляет "путь истины", открывающий новые горизонты философского поиска. Философское мышление, ищущее необходимость в мире,

само должно, по П., обладать внутренней необходимостью. Однако всякая мысль, имеющая дело с изменчивым видимым миром, сама изменчива и непостоянна и представляет собой лишь правдоподобное мнение ("мнение" не обязательно ложно, суть дела в том, что оно никогда не достигает непререкаемости истины). Обладать внутренней обязательностью, согласно П., может лишь "чистая" мысль, коренящаяся в себе самой и свободная от всяких ссылок на видимое. Что же оказывается предметом философского мышления, коль скоро "путь истины" выводит за пределы видимого мира с его движущимся многообразием? Это - бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но прежде всего они просто "есть"; бытие вещей образует умопостигаемую предпосылку любой их конкретной определенности. П. впервые разработал понятие бытия, играющее одну из главных ролей в категориальном аппарате западной философии на протяжении всей ее истории. Движение по "пути истины" представляет собой, по П., принятие ряда философских утверждений посредством их доказательства на основе принципа тождества бытия и мышления ("мыслить и быть одно и то же") - реально лишь то, что мыслимо, а то, что немыслимо, не существует. В частности, утверждает П., небытия не существует, ибо оно немыслимо и невыразимо. Бытие же есть и наделяется рядом характеристик, представляющих собой в основном следствия из отрицания небытия: бытие не возникает и не исчезает, оно непрерывно и однородно, оставаясь себетождественным, оно ни в чем не нуждается и представляет собой совершенную сферу. Введение П. оппозиции "пути мнения" и "пути истины" стало судьбой европейской философской мысли по крайнее мере на два с половиной тысячелетия. Во-первых, она легла в основу самоопределения философии - приобрела силу предрассудка в убеждении, что повседневный опыт ограничен кругом видимого (т.е. видимостью), и лишь порывая с ним, становясь

"чистым" и самодостаточным, мышление способно постигать подлинную реальность. Во-вторых, эта оппозиция предопределила сложные и исторически изменчивые отношения между "физикой" (натуральной философией) и метафизикой в пределах философской концепции действительности.

В.Н. Фурс

ПАСКАЛЬ (Pascal) Блес (1623-1662) - французский философ-мистик и математик, основоположник теории вероятностей. Основные сочинения: "Мысли" (1669), "Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу" (1656, выдержали свыше 60 изданий), "Об искусстве убеждать" (1655-1657), "Молитва к Богу об обращении во благо болезней" (1659) и др. Драматичный жизненный путь П. неразрывно связан с его становлением в качестве религиозного философа. "Первое обращение" П., временно прервавшее его чрезвычайно плодотворную научную деятельность, произошло на почве увлечения янсенизмом, после чего он, однако, вернулся к занятиям наукой. Краткий период светской жизни П., внешне благополучный, сопровождался мучительными раздумьями о собственном существовании. Несчастный случай послужил толчком ко "второму обращению" П.: он пережил необыкновенный опыт "бого-вдохновения", под влиянием которого П. набросал небольшой текст религиозно-экстатического содержания, в котором отрекся от мира и полностью "посвятил" себя Богу. После этого П. поселился в янсенистской общине Пор-Рояля и стал вести уединенный, аскетический образ жизни. Принял участие в борьбе янсенистов с иезуитами, написав знаменитые "Письма к провинциалу" (названные впоследствии так с легкой руки Вольтера). К концу жизни достиг крайней степени самоотречения. Молитва, религиозные размышления, совершенно подорванное здоровье и вспышки самоистязания составляют последний период жизни П., в который и писалась задуманная, но так и не оконченная "Антология христианской религии". После его смерти нашли лишь отдельные отрывки, вошедшие в историю как "Мысли" П. Рассмотрение П. вопросов гносеологии и философской антропологии обосновывает его обращение к религиозной проблематике. Исключительная роль П. в истории философии определяется тем, что в эпоху механистического рационализма он первый - предвосхищая иррационалистическую традицию в философии - решительно ограничил сферу применимости научного познания, выделив наравне с ним познание непосредственное (постепенности рассуждения противопоставлялась моментальность проникновения). Если первый род познания, согласно П., осуществляется разумом (доказывающим), то второй - сердцем (чувствующим). С другой стороны, ограниченность разума проистекает, согласно П., из онтологического статуса человека в мире. Все способности и свойства человека определены тем, что он занимает серединное положение меж двух бесконечностей (в большом и в малом). Разум не может обеспечить человеку устойчивость и уверенность, ибо, как пишет П., ничто не способно "укрепить конечное между двумя бесконечностями". Осмысление неспособности человека к всеобъемлющему познанию в силу конечности и неоднородности его природы приводит П. к отказу от "самонадеянных исследований" в пользу "безмолвного созерцания". По мнению П., зачеркивать разум так же неприемлемо, как и признавать только разум. Человек, по П., - лишь тростник, слабейшее из творений природы, но "тростник мыслящий". Величие человека, говорит П., в том и заключается, что он сознает свое ничтожество. Отвлеченные науки оказываются не только бессильны в своих

притязаниях на познание мира, но мешают человеку понять его собственное место в мире, задуматься, "что это такое - быть человеком". П. видит обязанность человека в том, чтобы сосредоточить мышление на себе самом, своем создателе и своем конце, однако вместо этого человек предпочитает развлечение, которое П. усматривал во всех внешних заботах и занятиях (в том числе и искусством). Развлечение, эта "бедственная особенность" человеческого существования, коренящаяся "в изначальной бедственности нашего положения, в хрупкости, смертности и ничтожности человека", отвлекает его от чувства тоски, тревоги, отчаяния и горечи своего бытия, не дает ему задуматься о своей судьбе. Ужасающая противоречивость человеческой природы делает человека "непостижимым чудовищем". Он оказывается парадоксом для самого себя. "Мы жаждем истины, - пишет П., - а находим в себе лишь неуверенность. Мы ищем счастья, а находим лишь горечи и смерть". По глубокому убеждению П., человек, осознавший трагизм своего положения, может найти выход только в христианской вере. При этом разум (размышление) играет лишь второстепенную роль: он только доходит до веры, но не приводит к ней. По отношению к вере разум сознает, что есть вещи, превышающие его понимание. Вся суть веры, по П., в том, что Бог постигается сердцем, а не разумом. Будучи "даром Божьим", вера предполагает полное самоуничтожение человека, находящегося одновременно в состоянии радости и страха. Истинность христианской религии, доказываемая, согласно П., пророчествами и чудесами, претворяется в том, что она обязует любить Бога, а также в том, что лишь эта религия объясняет противоречие между величием и ничтожеством человека, ибо он способен познать себя только с помощью тайны преемственности греха - здесь, как говорит П., завязан узел нашего существования. Истинное обращение заключается, по мнению П., в осознании непреодолимой противоположности между нами и Богом: человек может постичь Бога и самого себя только через посредника - Иисуса Христа, в котором и концентрируется спасительная сила веры. Главной темой философских размышлений П. был человек. В своем стремлении определить сущность человеческой природы П. показал себя не только тонким психологом и моралистом, но и талантливым писателем, способным придать своим наблюдениям над жизнью и людьми как художественную выразительность, так и философскую глубину. Единодушное преклонение перед П.-ученым всегда сопровождалось очень противоречивым отношением к П.-философу. В нем видели мизантропа, замаскированного атеиста, психически больного человека. Мировоззрение П. подвергалось критике с самых разных сторон, и прежде всего французскими просветителями, выступившими в защиту человеческой природы. Вместе с тем экзистенциалисты нашли в П. своего духовного предтечу (наряду с Кьеркегором) на основании того, что основные темы экзистенциализма (человеческое существование как исходный пункт философствования, заброшенность человека в мире, тоска, отчаяние, тревога как сущностные определения человека, смерть как ключевая категория человеческого существования) представлены в философии П.

Т.В. Щитцова

ПАСТИШ (фр. pastiche: от итал. pasticcio - стилизованная опера-попурри) - понятие философии постмодернизма, содержание которого фиксирует: 1) способ соотношения между собою текстов (жанров, стилей и т.п.) в условиях тотального отсутствия семантических либо аксиологических приоритетов и 2) метод

организации текста как программно эклектичной конструкции (см. Конструкция) семантически, жанрово-стилистически и аксиологически разнородных фрагментов, отношения между которыми (в силу отсутствия оценочных ориентиров) не могут быть заданы как определенные. Исходно, в модернизме (см. Модернизм) П. интерпретировался как прием пародирования или автопародирования (см. Авангард). Поворот от модернистского к постмодернистскому пониманию П. фундирован трансформацией его содержания у Манна и Адорно; однако собственно данный переход связан с именем Р.Пойриера, поставившего под сомнения саму возможность пародии в современной культуре в традиционном ее понимании, т.е. предполагающую наличие неуязвимой точки зрения: классики, так называемого "высокого стиля", правильного литературного языка и т.п. (Для сравнения: представитель авангардной "Группы-63" А.Гульельми, видевший в П. "своеобразную пародию", полагал, что "жизни без идеалов, без каких бы то ни было идеалов, не бывает и быть не может".) В указанном контексте взамен концепта "пародия" Р.Пойриер предлагает использовать понятие "самопародия", семантическая разница между которыми заключается, по его мнению, в том, что "в то время как пародия традиционно стремилась доказать, что, с позиции жизни, истории и реальности, некоторые литературные стили выглядят устаревшими, - литература самопародии как абсолютно неуверенная в авторитете подобных ориентиров подвергает осмеянию и самое усилие установить правильность посредством акта письма". Именно этот вектор интерпретации процедуры пародирования и ложится в основу постмодернистской концепции П. Развитие постмодернистской концепции П. связано с творчеством таких авторов, как И.Хассан, Джеймисон и др. Понятие П. конституирует свое содержание в контексте постмодернистской концепции интертекстуальности - однако это не просто способ бытия стереофонически гетерогенного текста, понятого как палимпсест (см. Интертекстуальность, Конструкция). Так, уже Ч.Дженкс фиксирует характерный для постмодернизма принцип "парадоксального дуализма или двойного кодирования", предполагающий - при столкновении в одном интертекстуальном пространстве двух и более фрагментов содержательно и стилистически различных "текстуальных миров" - неизбежное возникновение квази-пародийного эффекта, в рамках которого каждый фрагмент "иронически преодолевает" все другие и, в свою очередь, "иронически преодолевается" каждым из них. В этом отношении П. задает аксиологическое пространство тотальной аутопародии (П. как тип отношения) и одновременно ее результат, поскольку последний в постмодернистской системе отсчета является принципиально процессуальным и не объективируется в финально завершенном продукте, т.е. тексте, имеющем определенное значение (П. как тип конструкции). В контексте таких парадигмальных презумпций постмодернизма, как "постмодернистская чувствительность", предполагающая видение мира как принципиально хаотичного (см. Постмодернистская чувствительность), и "закат мета-нарраций", задающий видение культуры постмодерна как организованной по принципу нонселекции (см. Нонселекции принцип, Закат метанарраций), в принципе невозможно конституирование понятия "лингвистическая норма". Согласно постмодернистской рефлексии, "распыление... литературы на множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментаризацию социальной жизни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма... которая сама становится всего лишь еще одним идиолектом среди прочих" (Джеймисон). Это означает и невозможность пародии в традиционном ее значении: по оценке Джеймисона, "чувство, что существует еще нечто нормальное на фоне высмеиваемого", может считаться в современной культуре "окончательно угасшим". В этой ситуации "пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пастиша постепенно занимает ее

место" (Джеймисон). В постмодернистском своем понимании П., "подобно пародии, является подражанием... пользованием стилистической маской", однако принципиальное его отличие от пародии, задающее специфику феномена П., заключается в том, что его процессуальность оказывается эмоционально нейтральной, лишенной энергии отрицания (тогда как пародия отрицает пародируемое) и пафоса утверждения (ибо пародия всегда имеет в виду предпочтительную альтернативу пародируемому): по оценке Джеймисона, "это нейтральная практика... подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком... все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма". В подобной культурной среде П., согласно позиции И.Хассана, может быть рассмотрен как инструмент (метод) борьбы против языка, "лживого по своей природе", а именно - против претензий последнего на обладание каким бы то ни было аксиологически выделенным (не только единственно возможным или так называемым "правильным", но и вообще предпочтительным) смыслом. В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с каноном, ибо в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти последнего, он даже не ниспровергает само понятие канона - он его игнорирует. В подобном аксиологическом пространстве пародия выступает единственным способом бытия интертекстуального текста: пародист, "предлагая имитацию романа его автором", в свою очередь, имитирует роль автора имитации, тем самым "пародируя себя в акте пародии" (И.Хассан). В организационно-гештальтном аспекте П. также выступает как феномен принципиально ризоморфный (см. Ризома) и ацентричный (см. Ацентризм): конструкция, организованная по принципу П., не предполагает ни возможности выделенной семантики, ни возможности вертикально выстроенных соотношений значений. Очерчивая ареал распространения П. в культуре постмодерна, постмодернизм фиксирует, что он практически не имеет предметных (как и каких бы то ни было иных) ограничений: по оценке Джеймисона, мы можем констатировать "вездесущность П." в современной культуре. (См. также Интертекстуальность, Коллаж, Конструкция, Постмодернистская чувствительность.)

М.А. Можейко

ПАТНЭМ (Putnam) Хилари (р. в 1926) - американский философ и логик. После защиты докторской диссертации (Лос-Анжелес, 1951) П. - преподаватель в Принстоне, профессор кафедры философии науки Массачусетского технологического института (1961-1965) и профессор математики и математической логики Гарвардского университета (с 1965). Член Американской Академии искусств и наук, национальных ассоциаций символической логики и философии науки, избирался президентом Американской философской ассоциации. Основные сочинения: "Философские записки" (т. 1 - "Математика, материя и геометрия", 1975; т. 2 - "Разум, язык и реальность", 1975; т. 3 - "Реализм и разум", 1983), "Смысл и моральные науки" (1978), "Разум, истина и история" (1981), "Множество лиц реализма" (1987), "Представление и реальность" (1989), "Реализм с человеческим лицом" (1990), "Прагматизм: открытый вопрос" (1992), "Возрожденная философия" (1992, 1993), "Слова и жизнь" (1994) и др. Основные проблемы философского творчества П. сводимы к следующим: что представляют собой референты абстрактных идей? Может ли "объективность", оставаясь тождественной самой

себе, зависеть от духа? Выступая до середины 1980-х представителем аналитической программы в философии, П. впоследствии подверг резкой критике ряд ее принципиальных положений. В работе "Разум, истина и история" П. сформулировал нетрадиционную гносеологическую позицию, обозначенную им как "внутренний реализм" (позже - "реализм с человеческим лицом" и "естественный реализм"). По мысли П.: а) мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы фрагментируем на них мир, вводя ту или иную концептуальную схему; б) истина есть определенный вид идеализированной рациональной приемлемости, критериями которой выступают операциональная применимость, когерентность, простота, внутренняя непротиворечивость и т.д.; в) возможно множество истинных описаний мира. Согласно П., "простота и когерентность, а также другие подобные вещи суть сами ценности... часть нашей целостной концепции человеческого процветания..." Наука предполагает рациональность: "подлинная деятельность по отысканию аргументов о природе рациональности предполагает более широкую концепцию рациональности, чем концепция лабораторной проверяемости. Если нет фактической истины о чем-либо, которую можно было бы проверить выведением предсказаний, то нет и фактической истины относительно философского утверждения, включая и это данное. С другой стороны, любая концепция рациональности... должна включать также многое из того, что туманно, плохо определимо... Страх перед тем, что не может быть "методологизировано", - это не что иное, как фетишизм...". Истина и рациональность у П. не тождественны друг другу ("опытные ингредиенты конкурируют в познании ... нет ингредиентов помимо тех, что смоделированы концептуальным образом... нет ингредиентов, которые можно интерпретировать, не делая концептуального выбора"). Объекты здравого смысла ("деревья и стулья"), с точки зрения П., суть "образцы реального", в то время как объекты, существование которых обосновывается истинными научными теориями, оказываются предметом соответствующих конвенций. В отличие от электронов и генов, априорных истин в реальности нет. (Согласно П., теория, рассматривающая мир независимо от познающего разума, возможно, и сохраняет сей мир, но исключает возможность понимания, каков он.) Геометрия Эвклида есть геометрия конечного пространства, как эмпирическая теория она синтетична. Математическое знание подвержено корректировкам, оно "квазиэмпирично". По мысли П., придание смысла процессу становления теорий, их конкуренции, их фальсифицируемости как методу их производства осуществимо лишь в контексте положенности некоей внелингвистической реальности (по отношению к которой язык имеет статус микрокосма): "есть внешние факты, и мы способны сказать, каковы они; но мы не в состоянии сказать, каковы они вне концептуального выбора". С точки зрения П., о "фактах", не созданных нами, допустимо рассуждать каким-то определенным образом лишь после выработки соответствующих языковых средств, сопряженных с ними способов выражения и некоей концептуальной схемы. В русле рассуждений П., необходимо отказаться от "картезианского" представления о природе ментального в качестве некоей сферы взаимодействия между когнитивными способностями человека и объектами внешнего мира. Чувственный опыт не есть пассивная регистрация объектов мира нашим сознанием, он, по П., является "переживанием живым существом в своем опыте различных аспектов мира". П. предлагает поставить мысленный эксперимент: злодей-ученый с помощью суперкомпьютера подает на нервные окончания отделенного от тела человека мозга всевозможные сигналы, создающие у того /мозга. - А.Г./ полную иллюзию реальности. Как возможно, спрашивает П., доподлинно определить, не являемся ли мы все "мозгами в чане"? Или, с другой стороны, если мы - мозги в чане, способны ли мы сказать или попросту подумать о себе как о мозгах в чане? Очевидно, по П., что возможная

истинность этой ситуации делает ее ложной. Согласно П., отношение слов к реальности неоднозначно. Мозг без носителя способен использовать общие с людьми слова, но не может адресовать их к тем же вещам, что и мы. П. утверждает: "Если возможный мир действительно реален, а мы не мозги в чане, то, говоря о ситуации вивисекции мозгов, мы имеем в виду образ "мозги в чане" или нечто подобное (при условии осмысленности). Часть гипотезы о нас как о мозгах в чане предполагает в нас нормальных людей (с другой стороны, быть реально в чане с мозгами не может быть частью галлюцинации). Иначе, если мы и в самом деле суть мозги в чане, то высказывание "мы - мозги в чане" будет ложным. Поэтому подобное предположение не может не быть ложным". По мысли П., данная ошибка кроется в самой теории референтов, согласно которой "лишь некоторые мысленные репрезентации необходимым образом соотносятся с отдельными внешними вещами или типами вещей". П. является одним из авторов "новой теории референции", противостоящей двухкомпонентной трактовке значения (референт - экстенсионал, смысл - интенсионал). В границах данной теории принято полагать, что референция важнейших категорий языковых выражений не определяется и не обеспечивается систематически смыслом как таковым. По мысли собственно П., значение термина несводимо к его экстенсионалу: первое для П. суть "вектор", образованный несколькими компонентами, отражающими различные аспекты использования указанного термина (описание стереотипа, синтаксические и семантические маркеры и т.п.). Смысл термина не принадлежит отдельному человеку, он относится к сообществу тех, кто владеет данным языком. Общее, присущее всем правильным употреблениям, конституирует относительно стабильное "ядро" значения, выступающее "центром конвергенции" для всех исторически изменчивых значений данного термина. Таковая инвариантность фундирует преемственность и сопоставимость в процессах эволюции научной терминологии. Как полагает П., "как хорошо понимал Кант, то, что универсум физиков не учитывает, не включает, пропускает, - это и есть та самая действительная вещь, которая устраивает так, что универсум становится возможным для нас, или создает то, что делает для нас возможным построить этот универсум из наших "чувственных побуждений (стимуляций)" - интенциональной, оценивающей, соотносящей работы "синтеза". Я полагаю, таким образом, что без оценок мы не можем располагать миром, - мы попросту не имеем его".

А.А. Грицанов

ПАТРИСТИКА (лат. patres - отцы) - направление философско-теологической мысли 2-8 вв., связанное с деятельностью раннехристианских авторов - Отцов Церкви. Семантико-аксиологические источники оформления П. - античная философия (общерациональный метод и конкретное содержание таких философских течений, как платонизм и неоплатонизм, стоицизм и др.), с одной стороны, и христианская телеологическая доктрина (прежде всего идея откровения, а также семантические фигуры теизма, креационизма, телеологизма и др.) - с другой. В эволюции П. могут быть выделены три содержательных этапа: (1) - ранняя П., или апологетика (2-3 вв.), связанная с деятельностью таких авторов, как Юстин (ум. ок. 165, осн. соч.: "Апология" к Антонину Пию и "Апология" к Марку Аврелию, "Беседы с Трифоном-иудеем" и др.); Татиан (ок. 120 - ок. 175, осн. соч.: "Обращение к грекам", свод четырех Евангелий "Диатессарон" и др.); Афинагор (ум. ок. 177, осн. соч.: трактат "О воскрешении мертвых" и "Послание" к Марку Аврелию); Тертуллиан;

Климент Александрийский (Тит Флавий, ум. до 215, осн. соч.: трактаты "Увещевание к эллинам", "Педагог", сборник эссе "Строматы" ("Лоскутный ковер"), беседа "Какой богатый спасется?"; Ориген. Центральная проблема П. - проблема соотношения христианства с античным наследием, в рамках решения которой оформились как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи откровения с философской традицией античного рационализма (Юстин, Афинагор, Климент Александрийский и др.), так и направление, прокламировавшее их несовместимость и резко дистанцирующее христианство как "мудрость варваров" (Татиан) эллинской книжной учености (Татиан, Тертуллиан и др.); идея остро актуализировалась в христианской мистике, ценностно акцентировавшей "искреннее молчание безграмотного простолюдина" по сравнению с изощренно-спекулятивным мудрствованием ученого теолога с его "сладострастием слов" (Иероним) и рассудочностью вместо сердечной веры, а также в протестантизме в ранних его версиях); (2) - зрелая П. (3-5 вв.), реализующая себя на греческом Востоке - в деятельности каппадокийского кружка: Василий Великий Кесарийский (ок. 330-379, осн. соч.: "О святом Духе", "Шестоднев"), его брат Григорий Нисский (ок. 335 - ок. 394), Григорий Богослов Назианзин (ок. 330 - ок. 390, осн. соч.: "О моей жизни", "О моей судьбе", "О страданиях моей души"), Амфилохий Иконийский и др., синтезировавшие христианское вероучение и философские методы античности; а на латинском Западе - в деятельности Августина. Центральное направление в развитии П. этого периода - борьба с ересями (арианство, монтанизм, докетизм, монофизитство, гностицизм и др.), что связано с обретением христианством статуса государственной религии и официальной формулировкой христианского Символа веры на Никейском вселенском Соборе (325), конституировавшем основные догматы вероучения. В рамках зрелой П. оформляются тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита ("Ареопагитики"), заложившие основы апофатической теологии и христианской мистики в целом; (3) - поздняя П. (5-8 вв.), центрирующаяся на проблеме систематизации христианского вероучения. Ключевая фигура - Иоанн Дамаскин (ок. 675-753) - византийский богослов и поэт, завершивший систематическое оформление основ христианской теологии; также Леонтий (ок. 475-543) на Востоке и Боэций (Анций Манилий Торкват Северин, ок. 480-525, осн. соч.: "Утешение философией") на Западе. Систематизаторская деятельность Иоанна Дамаскина и ориентация Боэция на античную философскую традицию (прежде всего, комментарии к Аристотелю и Порфирию) заложили основы средневековой схоластики. Несмотря на то, что многие тезисы П. (особенно в раннем ее варианте) были осуждены после принятия Никейского Символа веры (идеи Оригена о множественности миров, всеобщем спасении, предсуществовании душ, приоритетности второй ипостаси - Бога-Отца - в структуре Троицы; отрицание Татианом двойственной природы Христа (в "Диатессороне" была опущена земная биография Христа и сведения о его происхождении из рода Давидова) и его докетизм - учение об иллюзорности телесности Иисуса. - См. Иисус Христос), П. сыграла выдающуюся роль в развитии христианской культуры. В рамках П. были заложены основы систематической христианской теологии как в катафатическом (от Климента Александрийского и Оригена до Иоанна Дамаскина), так и в апофатическом (от Августина до Псевдо-Дионисия Ареопагита) ее вариантах, сформирован исходный фундамент экзегетики (от Оригена до Григория Нисского), оформлены первые христианские катехизисы (см. Тертуллиан), введены многие основополагающие понятийные структуры христианской теологии (например, Тертуллианом - касательно структуры Троицы). П. не только значительно способствовала содержательной стабилизации христианской догматики, но и существенно повлияла на развитие глубинного психологизма христианства с его рафинированной культурой рефлексивной интроспекции (от Григория Богослова до

Августина). Именно в рамках П. окончательно конституировалась концептуально фундаментальная для христианства идея приоритета индивида (см. Персонализм) по отношению к абстрактному человечеству (антропология Григория Нисского). Проблематика П. во многом определила проблемное поле как православной (ср. паламитские дискуссии в рамках исихазма и анализ христологической проблемы в П.), так и в католической (ср. проблему воли и благодати в патристической и антилютеранской литературе) теологии. В целом содержание П. признано в христианстве (православие и католицизм) важнейшей составляющей Священного предания; изучение П. оформилось в рамках богословия в качестве дисциплинарной патрологии. Многие идеи П. актуализируются в рамках историко-философской традиции, как, например, просветительская интерпретация христианства Климентом Александрийским в контексте гуманизма Ренессанса (Эразм Роттердамский, Мор и др.).

М.А. Можейко

ПЕРЕОТКРЫТИЕ ВРЕМЕНИ - феномен современной культуры, связанный с актуализацией - как в естествознании, так и в гуманитаристике - проблемы темпоральности. Термин "П.В." предложен И.Пригожиным в контексте синергетической модели времени как процессуальной конструкции (см. Синергетика). Именно факт П.В. синергетика фиксирует в качестве важнейшего результата своих исследовательских усилий (И. Пригожин, М.Маркус, Б.Мизра, Г.Николис, Д.Н.Паркс, Дж.Трифт, Б.Хесс, С.Хокинс и др.). С точки зрения современной научной рефлексии, традиционное естествознание было фундировано в своих концептуальных построениях весьма сильной посылкой: предполагалось, что "основное свойство детального равновесия является не чем иным, как процессом обратимости во времени элементарных процессов в системе" (Г.Николис, И.Пригожин). Фактически это означало, что всякая динамическая траектория мыслилась в качестве обратимой, т.е. определяла будущее и прошлое как эквивалентные по своему статусу по отношению к настоящему, т.е. равно выводимые из него, - из этого следует, что "если мы мгновенно поменяем направление всех скоростей системы движущихся тел, эта система побежит в обратном направлении последовательно через все состояния, через которые она пришла к точке инверсии" (И.Пригожин). С точки зрения синергетики, естествознание 20 в. во многом сохраняло эту тенденцию: по оценке И.Пригожина, "обратимость законов, равно как и законов обеих фундаментальных наук, созданных в XX столетии - квантовой механики и теории относительности, - выражает такое радикальное отрицание времени, какого никогда не могли вообразить никакая культура, никакое коллективное знание". В противоположность этому, синергетическая парадигма видения динамических процессов с необходимостью включает в себя презумпцию необратимости времени. Согласно И.Пригожину, может быть выделено, по меньшей мере, три минимальных условия, "которым отвечает любая история: необратимость, вероятность, возможность появления новых связей". В этом отношении важнейшим пафосом разворачивания синергетической исследовательской традиции является, по ее самооценке, то обстоятельство, что "наука вновь открывает для себя время" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Так, в частности, процессы самоорганизации как основной предмет исследовательского интереса синергетики вновь и вновь убедительно свидетельствуют, что именно необратимость как таковая выступает источником

порядка "на всех уровнях": не что иное, как "необратимость есть тот механизм, который создает "порядок из хаоса" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Синергетические исследования (М.Маркус, Б.Мизра, Д.Н.Паркс, Дж.Трифт, Б.Хесс, С.Хокинс и др.) показали, что фактор времени оказывается содержательно значимым и в плане специфики образующихся в ходе самоорганизации системы макроструктур. - Качественные характеристики диссипативных структур всецело "зависят от предыстории системы", и, в целом, "основное свойство хаотической динамики" - это, по оценке Г.Николиса и И.Пригожина, - "существенная зависимость от начальных условий". Синергетикой зафиксированы такие явления, как "память химической реакции" (А.Баблоянц), выявлено, что "у биологических систем есть прошлое" (И.Пригожин, И.Стенгерс), сформулирован интегральный тезис о том, что "материя как объект современных физических законов не есть данность, но продукт истории" (И.Пригожин). - Имеется в виду, что в зависимости от того, изменяя какие параметры (и в какой именно последовательности), мы приводим систему к определенному состоянию, зависит ее поведение в этом состоянии. В целом, для природных систем справедлив вывод о том, что образующие их молекулы - итог предшествующей эволюции. Космология в синергетической ее аранжировке (С.Хокинс и др.) интерпретирует историю мироздания "от большого взрыва до черных дыр" в качестве "истории времени". В специально посвященной данному вопросу работе "Переоткрытие времени" И.Пригожин отмечает, что "ныне физика обрела точку опоры не в отрицании времени, а в открытии времени во всех областях реальности", - "в каждой области физики мы вновь и вновь находим связанное со становлением материи необратимое время". Необратимость, таким образом, отражает сущностные характеристики мира (а не понимается, как это было в традиционном естествознании, в качестве преодолеваемой посредством коррекции концептуальных средств). Фундаментальный вывод из синергетических исследований формулируется Г.Николисом и И.Пригожиным следующим образом: "мы живем в мире, где симметрия между прошлым и будущим нарушена, в мире, где необратимые процессы ведут к равновесию в нашем будущем". Но если существование двух конфронтирующих миров, которые И.Пригожин и И.Стенгерс называют "миром траекторий" и "миром процессов", не вызывает сомнений, то успехи синергетики позволяют констатировать, что "мы... вступаем... в мир становящегося, возникающего", т.е. принципиально процессуальный. Однако важнейшим парадигмальным следствием из этого обстоятельства является не только (и не столько) переориентация "от бытия к становлению" (И.Пригожин, И.Стенгерс), сколько эксплицитно сформулированный отказ от противопоставления и изолированного исследования указанных двух "миров". Речь идет не об аксиологической дискредитации концептуальных средств и парадигмальных установок, ориентированных на фиксацию и исследование "мира траекторий", не о приоритетном исследовании "мира становления" по отношению к "миру бытия", - это было бы лишь зеркальным оборачиванием, но не преодолением ситуации традиционного естествознания. - Речь идет о радикальном переходе на позиции интегрального синтетизма. Согласно синергетической самооценке, "мы считаем, что бытие и становление должны рассматриваться не как противоположности, противоречащие друг другу, а как два соотносимых аспекта реальности" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Очевидно, что такая установка не может не привести к выводу о том, что на сегодняшний день "возникла настоятельная необходимость в новом синтезе" - синтезе наук о наличном бытии и наук "о становлении", основанных на идее времени и необратимости изменений. В контексте сложившейся культурной традиции данная ориентация означает для европейского сознания и установку на междисциплинарный синтез. Это связано с тем, что для гуманитарной сферы (даже в сугубо традиционной ее артикуляции) обрисованная выше установка на

исключение идеи необходимости из когнитивного арсенала науки никогда не была характерна. Социо-гуманитарное познание (в силу специфики самого своего предмета) основывалось на идее темпоральности как анизотропной и было фундировано презумпцией необратимости времени (равно как и включало в себя признание двух других - по И.Пригожину - оснований истории: случайности и образования новых качеств). Собственно, само противостояние "двух культур", характерное для западной традиции (Ч.Сноу), обусловлено, согласно синергетическому видению проблемы, "конфликтом между вневременным подходом классической науки и ориентированным во времени подходом, доминировавшим в подавляющем большинстве социальных и гуманитарных наук" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Более того, именно рассмотрение гуманитарным познанием своей предметности как укорененной во времени и в силу этого принципиально изменчивой как раз и служило для сциентистски ориентированного естествознания поводом отказа гуманитаристике в статусе строгой науки. По оценке И.Пригожина, "современная физика, в той мере, в какой она осознает себя наукой о физико-химическом становлении, а не наукой о вневременных законах... обнаруживает в своей собственной области ряд проблем, которые в прошлом побуждали некоторых сомневаться в "научности" гуманитарных наук". В этом контексте ориентация на синтез "наук о бытии" и "наук о становлении" не могла не инспирировать в синергетике установку на преодоление противостояния "наук о природе" и "наук о духе": возникает "необходимость преодоления противопоставления "человеческой", исторической сферы материальному миру, понимаемому как атемпоральный... по мере того, как будут создаваться средства описания внутренне эволюционной Вселенной, неотъемлемой частью которой являемся и мы сами" (И.Пригожин). Парадигмально конгруэнтные трансформации могут быть обнаружены в современной философии постмодернизма. Безусловно, очевидная гуманитарная ориентация последней предполагает изначальное и имманентное включение идеи темпоральности в ее фундаментальные основания. Поэтому эксплицитно выраженный и программно артикулированный новаторский пафос постмодернизма направлен как раз на включение в сферу рассмотрения гуманитаристики феномена пространства (концепция плоскости, концепция складки и т.п.). - Как пишет Джеймисон, наличная "диахронность" современности - причина того, что "в нашей повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма". Тем не менее, несколько моментов обращают на себя внимание. Прежде всего, постмодернизм преемственно продолжает не художественную традицию модернизма, с ее программным отказом от идеи прошлого, от идеи преемственности, а вместе с ними - и от идеи времени как такового (см. Deja-vu), но традицию неклассической философии, глубинным образом ориентированной на осмысление феномена времени. П.В., совершенное в неклассическом естествознании синергетикой, в неклассической философии было осуществлено Хайдеггером, показавшим, что глубинная проблематика всякой онтологии коренится в феномене Времени. Содержательно "Бытие и Время" Хайдеггера (конституирование События как введение Времени в Бытие) есть не что иное, как поворот философского мышления "от бытия к становлению" (в пригожинской терминологии). - Именно этой традиции наследует философский постмодернизм, впитывая в свое содержание наряду с хайдегтеровской идеей "поэтического мышления" (см. Поэтическое мышление) и презумпцию времени. (По собственному признанию Деррида, его концепция была бы в принципе не возможна "без внимания к тому, что Хайдеггер называет разницей между бытием и сущим".) Собственно, неклассическая философия и отличается, по оценке Турена, тем, что современность мыслится как эпоха радикального отказа от самой идеи общества

как некой вневременной константы и замены ее идеей "перманентной социальной трансформации", фундированной презумпциями транзитивности и темпоральности. Практически вся неклассическая философия имманентно включает в себя проблематику времени, и для тех авторов, которые выступили по отношению к постмодернизму в качестве предтечей, это особенно характерно. Например, по оценке П.Рикера, для Аренд, моделировавшей "нетоталитарную вселенную" (не только в узкополитическом смысле, но и в широком смысле отказа от принудительной каузальности), "наиболее отвечавшим новому исследованию критерием была оценка различных человеческих активностей с точки зрения их продолжительности во времени". Важнейшую конституирующую роль играет фактор времени в сартровских аналитиках субъективности, оказавших серьезное влияние на постмодернистское истолкование проблемы субъекта (см. "Воскрешение субъекта", Другой). Так, Сартр отмечает, что "время - это... связь, и Я имеет временной характер даже в самом своем бытии. Это значит, что Я не просто не боится времени, оно нуждается в нем для самоосуществления". Что же касается непосредственно философии постмодернизма, то проблема времени конституируется ею непосредственно в контексте теоретических моделей самоорганизационных процессов, - так, например, в рамках номадологического проекта (см. Номадология) в качестве одного из центральных формулируется вопрос: "не дан ли тут уже способ иного прочтения времени" (Делез). Аналогично в контексте генеалогии Фуко "речь идет о том, чтобы превратить историю в противоположность памяти и, как следствие, развернуть в ней иную форму времени" (см. Генеалогия). Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Культура постмодерна мыслит любую идеологию в качестве "ложного сознания", по оценке Джеймисона, "отвергаемого в современной теории" и, коль скоро любая идеология фундирована идеей прогресса (а именно, прогрессивности фундирующего ее социального идеала), то, выталкивая идеологию за границы культурной легитимности, постмодернизм отторгает идею линейного прогресса, линейной истории, линейной развертки темпоральности (см. Событийность, Эон). - Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность, который разворачивается "после времени". Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации "постистории" (см. Постистория), современность тем самым "переписывает время", разворачивая линейный лектор истории и ломая его (Л.Рубинштейн). Таким - парадоксальным - образом постмодернистская презумпция "конца истории" фактически имеет смысл П.В. В общем контексте ориентации современной культуры на идею нелинейности (см. Неодетерминизм) способ артикуляции феномена времени в постмодернизме педалирует именно те его аспекты, которые выступают центральными и для синергетики. Прежде всего, речь идет об идее необратимости времени. Если для синергетической парадигмы идея необратимости времени выступает в качестве фундаментальной, то и постмодернизм - применительно к текстовому анализу - формулирует "принцип необратимости", согласно которому фабульное построение нарратива (сюжетный "код загадки", ведущий фабулу "от вопроса к ответу") задает фундаментальную и неизбежную "необратимость рассказа" (Р.Барт). Кроме того, как базисная для постмодернизма презумпция интертекстуальности (см. Интертекстуальность), так и более частные (авторские) концептуальные фигуры ("след", "отсрочка" и "замещение" у Деррида, "память знака" у Р.Барта и т.п.) фактически фиксируют ту же идею зависимости наличного состояния системы от специфики протекания ее предшествующей эволюции, что и столь значимые для синергетики фигуры "памяти химической реакции" или "обретения системой

прошлого". - В контексте "цитатного письма" (Б.Морриссет) текст обретает смысл лишь в том плане, что отсылает к иным (уже известным, а потому принадлежащим прошлому) текстам и смыслам. Текстовая семантика фундаментально зависит от происхождения (как литературного, так и общекультурного) каждой из слагающих ее цитат, от истории всех ее предшествующих контекстов, от сложившейся в отношении ее интерпретационной традиции, - т.е. от того, что на языке синергетики именуется "предысторией системы". Постмодернистские формулировки иногда непосредственно совпадают в данном аспекте с используемыми синергетикой, как совпадают подчас даже названия базовых концептуальных работ ("From Being to Becoming" - у И.Пригожина, "Just Coming" - у Лиотара и Ж.-Д.Тебо). Так, например, Лотман пишет о тексте, что "обнаруживая способность конденсировать информацию, он /текст - М.М./ приобретает память". Семиозис текста предполагает наличие в нем множества различных кодов, которые Р.Барт определяет как "определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого "уже", конституирующего всякое письмо". В свою очередь, каждый конкретный знак являет собой продукт определенного семиотического процесса, что не только не является безразличным для его настоящего функционирования, но и определяет его специфику посредством того, что Р.Барт называет "памятью знака": так, например, у Деррида: "расстановка - концепт, включающий также значение продуктивной, позитивной, порождающей силы. Как рассеивание он несет в себе генетический мотив; тут не просто интервал, пространство, образующееся между элементами... но расстановка, т.е. операция или во всяком случае движение отдаления. Это движение неотделимо от временения-овременивания /подчеркнуто мной - М.М./... Оно метит то, что расходится с собой, прерывает всякую самотождественность, всякую точечную собранность на самом себе, всякую принадлежность своей собственной интериорности". Феномены времени и смысла в контексте постмодернистской философской парадигмы оказываются теснейшим образом связанными, причем эта связь выступает как содержательная и двусторонняя. С одной стороны, как это показано Крис-тевой, смысл как таковой обретает свою определенность именно в контексте темпоральности (известная конъюнкция Крис-тевой "время и смысл"), с другой же стороны - процедуры смыслопорождения не являются безразличными для осуществления процессуальности времени. Так, по наблюдению Лиотара, важнейшим "аспектом нарративного знания, заслуживающим внимательного рассмотрения, является его воздействие на время. Нарративная форма подчиняется ритму, она является синтезом метра, разрывающего время на равные периоды, и акцента, который изменяет долготу и интенсивность некоторых из них". Время, таким образом, так же, как и в синергетике, мыслится в постмодернизме в качестве конструкции. (Небезынтересно, что именно эта дескрипция времени встречается и у П.Валери, к анализу творчества которого охотно обращается постмодернистская рефлексия.) Таким образом, высказанный в свое время Уайтхедом тезис о том, что "выяснение смысла высказывания "все течет" снова есть одна из главнейших задач", не только обретает ныне новый пафос, но и является равно актуальным как для естественнонаучной, так и для гуманитарной сфер современной культуры. Важнейшим моментом является в данном контексте то обстоятельство, что подобно синергетике, постулировав свою ориентацию как поворот от аналитики бытия к исследованию становления, философия постмодернизма - опять же, подобно естествознанию, - не останавливается на этом, также выдвигая идею о необходимости синтетического видения двух указанных аспектов видения реальности. Хотя данная установка и не сформулирована в философии постмодернизма в эксплицитной форме, тем не менее на уровне предметных аналитических разверток она присутствует в концепциях практически

всех классиков постмодернизма - от предметно и эмпирико-исторически конкретных аналитик (типа аналитики человеческой сексуальности как процессуального феномена самоорганизации хюбрис - см. Хюбрис) - до абстрактных концептуальных моделей (типа модели исторического времени Делеза - см. Событийность, Эон). Идея неразрывности бытия и становления, их фундаментального единства может быть обнаружена и в постмодернистской нарратологии (см. Нарратив). Так, Лиотар специально останавливается на этом вопросе: согласно его модели, темпоральность нарратива не развернута в линейную структуру от прошлого к будущему, но спрессована в актуальную презентативность: "именно рассказывание в настоящем разворачивает каждый раз призрачную временность, простирающуюся между "я слышал" и "вы услышите". Аналогичную ориентацию демонстрирует и текстологический вектор постмодернизма: как пишет Деррида, "размещение есть овременение, обход, откладывание, из-за которого... отношение... к сущему всегда разнесено. Разнесено в соответствии с тем же принципом различения, который гласит, что никакой элемент не функционирует, не приобретает и не придает "смысл" иначе, как отсылая к какому-то другому элементу, прошлому или будущему, внутри экономии следов-отпечатков", - "субъект, и прежде всего, сознательный и говорящий субъект, зависит от системы различений и от движения разнесения; ...он... не конституируется иначе как разделяя себя, размещая себя, "овременяясь", разнося себя". В целом, постмодернизм рефлексивно осмысливает себя как осуществивший "паракритику спекуляции времени" (И.Хассан). Важнейшим следствием интерпретации времени в качестве конструкции выступает - как для современного естествознания, так и для философии - возможность нравственной его артикуляции: как для постмодернизма время артикулируется в категориях нравственной ответственности (по Делезу, "нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил"), так и для синергетики время - "это некоторая конструкция и, следовательно, несет некую этическую ответственность" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Таким образом, П.В. оказывается равно значимым парадигмальным сдвигом как естественнонаучной, так и философской составляющих современной культуры.

М.А. Можейко

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА (ЛИКЕЙ, ПЕРИПАТОС) (греч. peripatoi - крытая галерея) - по названию помещения гимнасия, служившего лекционным залом, - обозначение философской школы Аристотеля. Данная галерея и сад, окружавший ее, была куплена Феофрастом и впоследствии завещана им П.Ш. Изложение своего учения Аристотель осуществлял здесь. Наиболее известные представители П.Ш.: Феофраст (положил начало ботанике), Евдем (история астрономии и математика), Аристоксен Тарентский (психологические исследования в духе пифагореизма), Дикеарх (история, география, политика), Стратон из Лампсака (физика и психология), Аристон из Кеоса, Ликон из Троады (риторика), Гераклид Понтийский, Дикеарх, Деметрий Фалерский, Клеарх из Сол, Иероним из Родоса, Сотион из Александрии и др. Период существования П.Ш.: 4 в. до н.э. - 3 в. Сочетала организационно-научные и просветительские функции. (Лекции Теофраста посещало иногда до 2 тысяч слушателей.) В 86 до н.э. после взятия Афин Суллой рукописи Аристотеля были вывезены в Рим, где греческие исследователи Тиранион и Андроник Родосский составили "Свод Аристотеля", комментирование которого в дальнейшем стало главным уделом представителей П.Ш. Упадок П.Ш. связан с

переходом исследовательских приоритетов в реконструкции текстов Аристотеля к представителям неоплатонизма.

А.А. Грицанов

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona - личность) - концепция человека в современной христианской философии, фундированная характерной для теизма персонификацией Бога, инспирирующей остро значимую акцентировку неповторимости и максимальной ценности личности как таковой. Развивается мыслителями как католической, так и отчасти протестантской ориентации, в единичных случаях оформляется на базе православия или как внеконфессиональная. Первое употребление термина "П." относится к "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим", Шлейермахера (1799). Основы персоналистской парадигмы трактовки личности заложены в историко-философской традиции антифизикалистскими и антинатуралистическими установками интерпретации человека: "философия чувства и веры" Ф. Якоби, "теологическая этика" Х. Тиллике, антропологические идеи Б. Олкотта, "социальное христианство" Ш. Пеги, "этический П." и концепция надвитального предназначения человека Шелера и традиция экзистенциализма. Выделяют: а) американскую ветвь П. (Б.П. Боун, Дж. Ройс, Дж. Х. Хауисон, Р.Т. Флюэллинг, Э.Ш. Брайтмен, У. Хокинг); печатный орган - журнал "Personalist" (с 1920); б) французскую ветвь П. (Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель, П.-Л. Ландсберг, Г. Мадине, Д. де Ружмон, Ж.-М. Доменак, в определенный период своего творчества - Рикер и М. Дюфрен); печатный орган - журнал "Esprit" ("Дух", с 1932); в) могут быть зафиксированы также представители П. в английской (Б. Коутс, Х.У. Керр), германской (В. Штерн) и русской (Бердяев) философских традициях. "Личностный метод", выражающий саму суть такого вектора мысли, как теизм, обретает в П. инструментальный статус, не только задавая трактовку человека как уникальной субъективности, но и определяя парадигмальные установки персоналистской концепции в целом. Фундаментальный для теизма принцип диалогичности сосуществования человека и Бога, наиболее наглядно проявляющий себя в мистической концепции (см. Откровение), эксплицитно выступает основой философской концепции П. как в сфере нравственно-этической проблематики, так и в рамках социально-философской доктрины. Базовой для П. является коммуникативная теория личности, фундированная идеями трансцендентности целей ее существования. Будучи тварной, личность характеризуется "вовлеченным существованием", т.е. укоренена в земной контекст. Однако наряду с "вещным" в ней обнаруживает себя и "невещное" начало - божественный духовный "свет Творца" (Быт. II, 7). В силу этой амбивалентности для личности характерны три вектора ее существования: 1) - экстериоризация, т.е. самоосуществление вовне, в миру ("деятельность человека - это его завершение, ткань его жизни" - Мунье); внешнее самовыражение может принимать любые творческие формы (например, искусство, позволяющее, по оценке Мунье, с помощью "косвенных знаков" выразить трансцендентное, которое "живет среди нас" и потому "поддается некоторой характеристике"), однако автохтонной сферой экстериоризации личности является личное общение, коммуникация, где "встреча Я с Ты", переживаемая в качестве ценности, задает в земном контексте особые формы существования - прямое и не имеющее внешней цели соприкосновение двух Я - "незаинтересованная деятельность, непосредственно не предусматривающая организации внешних отношений"

(Мунье), живое общение "по ту сторону слов и систем", а горизонт коммуникативной сферы задается через перспективу трансценденции: "чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем; для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог" (Недонсель), и именно в этом смысле личность представлена в П. как творческая и творящая ("creative personality" у Флюэллинга); 2) - интериоризация, т.е. духовная самоуглубленность, возможность реализовать себя во внутреннем душевном мире ("наиболее непреходящий, перманентный предмет в творении - это потребность человеческой души в свободе" - Флюэллинг); однако "движение, которое создает личность, не замыкается на себе самом, оно указывает на трансценденцию" (Мунье), выводя персональное сознание на надиндивидуальный, но при этом не перестающий быть персонально артикулированным уровень; 3) - трансценденция ("бездна личностной трансценденции" - Мунье), т.е. ориентация на высшую самореализацию, возможную в акте духовного единения (коммуникации) с Богом. Трансцендирование человека к Богу в акте веры получает в П. свое глубокое экзистенциальное обоснование: "верование в Бога имплицировано в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения - факте доверия" (Лакруа), дополняясь в ряде случаев аргументацией герменевтического характера: "Человек - это требование смысла, Бог - это смысл мира, мир - это язык Бога" (Лакруа). Внешний объективизм, т.е. восприятие мира вне его внутреннего смысла, "признание материи как первичного начала является удивительно простым и заманчивым объяснением мира, но в то же время самым опасным и ложным" (Флюэллинг). Коммуникативный потенциал личности во взаимодействии с внешним миром проявляет себя как опыт: "все существующее есть опыт и проявление энергии личности, которая больше, чем природа" (Брайтмен). В этом контексте проблема объективности "может быть разрешена только с допущением существования творческого космического разума", в качестве которого выступает "дух персональный, всеобъемлющий и верховный" (Флюэллинг). Соответственно этому, и "вся история человечества в своем глубинном смысле есть история саморазвития персонального духа", асимптотически "стремящегося к достижению царства Божьего" (Флюэллинг). В этом отношении бытие личности обретает свой центральный смысл посредством детерминации будущим, а - в обратном векторе - история выступает не как имманентная себе, но как "динамика личного существования" (Мунье). Коммуникативные ценности лежат и в основе социально-политической концепции П., оформляя идеал "персональной и коммуникативной цивилизации" или "общества личностей" (Мунье), который генетически восходит к идее Якоби о "непосредственной данности" человеку в его земном бытии "знания и чувства" трансцендентного Абсолюта как истока собственной личности, конституирования своей индивидуальности посредством причастности ко всеобщему. "Вечная Божественная Республика" базируется на "прокладке мостов между классами вопреки всем противостояниям материальных интересов" (Хокинг). В этой сфере, отдав дань марксизму, сформировавшему, по оценке Мунье, "трансисторический идеал" "прозрачности" отношений между людьми и, следовательно, прозрачности личных сознаний друг для друга, П. тем не менее выступает с критикой современного общества - вне его идеологической дифференциации - как поставившего безличное Мы выше интересов частной личности (коммунизм как "безличное счастье" у Флюэллинга, Мунье о коммунистической идеологии как "философии третьего лица" и др.). И в том случае, если внутри социальной системы "личность как свободный дух будет противопоставлена обществу и его притязаниям определять всю жизнь личности", "судьба личности будет противопоставлена теории прогресса" (Бердяев), - сама демократия может оказаться формой "тирании над личностью" (Мунье). Еще более опасным и пагубным для духовного мира и потенциала интериоризации личности

является внутреннее деструктурирующее проникновение "миражей" массового сознания в персональное сознание: по определению Хокинга, "привычка собираться в толпы и принадлежать толпе стала угрозой цивилизации и должна быть определена как специфическая болезнь современного общества". В этой связи в рамках П. оформляется глубоко гуманистический тезис о свободе личности как критерии демократичности общества: "личность есть высшая сущность демократии" (Флюэллинг), что стимулирует тенденцию сближения П. как с социально ориентированными направлениями современной философии (прежде всего, концепцией постиндустриального общества), так и с экзистенциализмом и философской антропологией (программа Ж. Лакруа). Термин "П." в настоящее время используется не только в рамках христианской философии, обретая более широкое оценочно-семантическое звучание и выражая общеаксиологическую установку на доминирование "человека" над "человечеством" как абстракцией ("онтологический П." Парейсона). (См. также Мунье, Парейсон.)

М.А. Можейко

ПЕТР АБЕЛЯР (Abelard, Abailard) (1079-1142) - французский философ и теолог, при жизни получил известность как блестящий полемист, имевший множество учеников и последователей. Основные произведения: "Да и нет", "Диалектика", "Введение в теологию", "Познай самого себя", "История моих бедствий" (единственная средневековая автобиография философа-профессионала). П.А. рационализировал отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание ("понимаю, чтобы верить"). Исходными принципами критики П.А. авторитетов церкви выступали сомнение в безусловной истинности положений веры и тезис о необходимости осмысленного отношения к священным текстам (так как "богословы часто учат тому, чего сами не понимают"). Радикальному сомнению П.А. подвергал любые тексты, кроме непогрешимого Священного Писания: могут заблуждаться даже апостолы и отцы церкви. В соответствии с концепцией "двух истин", П.А. полагал, что в компетенцию веры входят суждения о невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам и, следовательно, находящихся за пределами реального мира. Безусловность авторитета Священного Писания в решении спорных вопросов не исключает возможность и даже необходимость существования другого способа достижения истины, который П.А. видит в диалектике или логике как науке о речи. Развивая свой метод, он подчеркивал, что логика имеет дело только с именами и языковыми понятиями; в отличие от метафизики, логику интересует не истина вещей, а истина высказывания. В этом смысле философия П.А. является по преимуществу критическим лингвистическим анализом. Эта особенность обусловила решение П.А. проблемы универсалий в духе "концептуализма". Универсалии, по П.А., не существуют в реальности как единичные вещи, однако они обретают статус бытия в сфере интеллектуального познания, образуя своего рода третий - "концептуальный" - мир. (П.А. не отвергал и существование платоновских идей: по его мнению, не существуя в реальности, они существуют в божественном уме как образцы творения.) В процессе познания человек рассматривает различные аспекты индивидуалий и путем абстрагирования создает смешанный образ, который выражается именем, словом, которое, согласно П.А., имеет не только физическое звучание (vox), но также и определенное языковое значение (sermo). Универсалии выполняют функцию предиката (сказуемого, способного определить многие вещи) в наших суждениях о единичных вещах (индивидуалиях), причем именно

контекстуальная определенность позволяет выявить универсальное содержание, заключенное в имени. Слова, однако, могут иметь множество значений, поэтому возможна контекстуальная двусмысленность (determinatio), которая обусловливает и внутреннюю противоречивость христианских текстов. Противоречивые и сомнительные места требуют анализа их языка с помощью диалектики. В случае неустранимой многозначности слова или высказывания П.А. предлагал обращаться в поисках истины к Священному Писанию. П.А. рассматривал логику как необходимый элемент христианского вероучения, апеллируя за доказательством к Евангелию от Иоанна: "В начале было слово (Logos)". При этом он противопоставлял диалектику софистике, которая занимается лишь "хитросплетением слов", скорее затемняя, чем открывая истину. Метод П.А. предполагает выявление противоречий, их классификацию по вопросам и тщательный логический анализ каждого из них. Выше всего П.А.-диалектик ценил самостоятельность суждений, свободное и критическое отношение к любым авторитетам (кроме Священного писания). Вскрывая противоречивость христианской догматики, П.А. часто давал им толкование, отличное от общепринятого, что влекло за собой негативную реакцию католических ортодоксов (учение П.А. было дважды осуждено церковью на соборах в Суассоне и Сансе). П.А. провозглашал принцип веротерпимости, объясняя расхождения в вероучениях тем, что Бог направлял язычников к истине по другому пути, поэтому в любом учении содержится элемент истины. Этические взгляды П.А. характеризуются стремлением решать вопросы морали без религиозного диктата. Сущность греха он определяет как осмысленное намерение совершить зло, преступить божественный закон, поскольку выбор должного и недолжного является результатом рационального осмысления и моральной оценки. (См. также Универсалии, Средневековая философия, Схоластика, Концептуализм.)

А.Р. Усманова

ПЕТР ДАМИАНИ (Damiani) (1007-1072) - итальянский средневековой схоласт, епископ в Остии, кардинал. В полемике с "диалектиками" неортодоксального толка отстаивал необходимость скрупулезных теоретических реконструкций текстов Библии и писаний "Отцов церкви". Именно усилиями П.Д. формулировка Иоанна Дамаскина о роли философии как служанки богословия была возведена в эпохальный мировоззренческий принцип западноевропейской интеллектуальной традиции.

А.А. Грицанов

ПЕТР ЛОМБАРДИЙСКИЙ (1095-1160), епископ парижский, "magister Sententiarum" - один из известных схоластов, своим творчеством во многом продолжившим труды Петра Абеляра, повлиявший на дальнейшее развитие как теологии, так и философии вплоть до 16 в. Автор множества трудов, хрестоматийное значение из которых имеют: "Толкования на Псалмы", "29 Проповедей" и, особенно, "Сумма сентенций, или учений о вещах и знаках", написанная между 1147 и 1151, представляющая собой выдающуюся

систематизацию (не без влияния св. Иоанна Дамаскина) учения Западной Церкви, которая широко использовалась в качестве энциклопедии или авторитетного справочного, а для многих и учебного пособия. "Сентенции...", переведенные на латынь в 1161, представляют собой дидактически собранный материал: синтез Священного Писания, св. Отцов (по преимуществу западных: Августин, Амвросий, Иероним, Беда, Боэций, Григорий Великий, но есть и восточные, например Иоанн Дамаскин) и известных ему теологов (особенно Ансельма Лаонского, Петра Абеляра). В этом произведении П.Л. отстаивает широкие права для разума, учит о свободе как разума, так и воли. Разум, по П.Л., есть судья воли, часто действующей опрометчиво. П.Л. умело обрабатывает, казалось бы, противоречивые мнения так, что они стройно и логично складываются в цельную систему. Ему даже удалось завоевать симпатии Бернарда Клервоского, при вмешательстве которого был осужден Абеляр (см. Бернар Клервоский, Петр Абеляр). Секрет в том, что П.Л., в отличие от Петра Абеляра, был свободен от личностного пафоса и делал свое дело, соблюдая традиции, воздавая должное авторитетам и не провоцируя избыточных дискуссий. "Сумма" состоит из нескольких книг: первая - о Троице и основных атрибутах Бога, вторая - о творении и о грехе, третья - о происхождении человека и о райском, идеальном бытии, четвертая - о таинствах и о конечных судьбах мира. Ко времени П.Л. количество таинств исчислялось по-разному: от двух до двенадцати; а сам термин "таинство" использовался в двух значениях: в узком - Крещение и Евхаристия, и в широком - множество других обрядов и треб. Важно обратить внимание на то, что П.Л. впервые в истории богословия вводит учение о седмиричности таинств, формальная сторона которого позже будет заимствована Востоком (через полемику с протестантами - в "Послание Восточных Патриархов"), хотя сам П.Л. в число "семь" включал не тот список, который мы имеем теперь. Авторитет "Сентенций" был настолько велик, что в последующем всякий уважающий себя теолог считал своим долгом что-нибудь написать об этом произведении. Альберт Великий пишет свои "Коментарии", то же делает и его ученик Фома Аквинат: кроме "Комментариев" он пишет еще и ряд других трактатов, посвященных тематике П.Л. ("О сущем и сущности", "О началах природы" и др.). Пишут свои комментарии и Скотт, и Уильям Оккам. Для изучения "Сентенций" учреждаются кафедры и даже ученые степени. Бывало даже так, что это произведение было более читаемо, чем сама Библия. Однако судьба П.Л. не так безоблачна. Он имел при жизни множество оппонентов (Вальтер Сен-Викторский и др.). В 1125 IV Латеранский собор взял под защиту учение П.Л. о Троице, что, несомненно, повысило его авторитет. Однако 15 других пунктов его учения не были приняты (например, мнение о тождестве любви к Богу и ближнему со Св. Духом).

о. Сергий Лепин

ПЕТРОВ Михаил Константинович (1924-1987) - русский философ, культуролог, социолог, лингвист. Специально занимался проблемами "науки о науке", в частности - наукометрией, а также историей науки и социологией (по)знания. Особая область интересов П. - тезаурусная динамика (в 1986 он завершил работу под названием "История европейской культурной традиции и ее проблемы в свете основных положений тезаурусной динамики" объемом в 1,5 тыс. страниц). Ему принадлежит и оригинальная гипотеза возникновения античной культуры. Базовыми для его философского синтеза являются идеи семиотики, истолкованные сквозь призму концепции деятельности, что привело к созданию П. семиотическо-деятельностной

концепции культуры, в основание которой им были положены идеи социокода и соразмерности культуры - знаниевых систем - социума - индивида, а также идея именного начала самой культуры, фундировавшая, в частности, антиевропоцентристский посыл данной концепции. Этот подход позволил ему разработать и собственную теорию социальности. Взгляды П. исходно формировались на основе марксизма, однако, во-первых, культур-антропологически переинтерпретированного, а во-вторых - рассмотренного как равновеликого иным философским системам и понятого как соразмерного своей собственной социокультурной ситуации. Такая трактовка философии марксизма вызвала разрыв, в конечном итоге, П. с Э.В.Ильенковым, с которым он поддерживал дружеские отношения. Исследователи творчества П. (и прежде всего С.С.Неретина) обращают внимание и на связь культурологической концепции последнего с кругом идей диалогизма М.М.Бахтина. Перипетии жизненного и творческого пути П. оказались теснейшим образом переплетены и презентируют собой судьбу инакомыслящего в условиях доминирования официально поддерживаемой философской доктрины. В 1940 П. поступил в Ленинградский кораблестроительный институт. С 1941 - в действующей армии на Ленинградском фронте. С 1944 по 1949 учился в Военном институте иностранных языков. Там же работал преподавателем. С 1952 - начальник кафедры иностранных языков Ростовского артиллерийского училища. В 1956, уволившись в запас, поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. В 1959 завершил кандидатскую диссертацию "Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода". Защита не состоялась из-за расхождений с научным руководителем М.А.Дынником. После аспирантуры П. работал в Ейском военном училище, в 1961 возглавил кафедру иностранных языков. Написал публицистическую повесть "Экзамен не состоялся" (впервые опубликована в журнале "Дон" в 1989) и отправил ее с сопроводительным письмом в ЦК КПСС. В конечном итоге был исключен из партии и уволен с должности. С 1962 - преподаватель кафедры иностранных языков Ростовского университета, в котором с 1965 стал преподавать также и курс философии. В 1967 защитил кандидатскую диссертацию "Философские проблемы науки о науке". В 1969 П. публикует в журнале "Вопросы философии" (№ 2) статью "Предмет и цели изучения истории философии", вызвавшую обвинения идеологического характера. Уволен из университета, после чего П. работал в Северо-Кавказском научном центре высшей школы. Был почти полностью лишен возможности публикации своих работ (смог опубликовать лишь несколько науковедческих статей, обзоров и рефератов). Некоторая часть его основных работ была опубликована в 1990-е. Это работы (первая цифра - год публикации, вторая - год написания): "Язык, знак, культура" (1991, 1974; в 1975 была подготовлена к печати Л.В.Карпинским под первоначальным названием "Социологический анализ проблем культуры"; в последний момент снята с производства); "Самосознание и научное творчество" (1992, 1967), "Социокультурные основания развития современной науки" (1992, конец 1970-х), "Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность" (1995, 1968 и 1966 соответственно), "Историко-философские исследования" (1996, работы разных лет); "Античная культура" (1997, 1966). П. принадлежит и первый перевод на русский язык антиутопии Оруэлла "1984". Исходная сверхзадача П. двойственна: 1) П. пытается выявить условия и возможности (а также реконструировать исторически сложившиеся за время существования человеческой цивилизации типы) соотнесения индивидов с накопленными на каждый данный момент времени и инновационно продуцируемыми массивами культурных содержаний (выявить их "человекоразмерность"). При этом их соотнесение невозможно вне рассмотрения, с одной стороны, соответствующих им и ими же воспроизводимых типов социальной структуры и организации социума, закрепляемых через систему соответствующих

институтов и реализуемых в соответствующих деятельностных практиках, с другой - позволяет самую культуру рассматривать как сложно системно структурированное и организованное знаково зафиксированное целое (к ней может быть отнесено все, что может быть передано через знаки), суть которого можно редуцировать, по П., в конечном итоге к знаниевым системам, так или иначе институциализированным и конституируемым в своем воспроизводстве, функционировании и развитии в культурно-знаниево "нагруженных" социально значимых деятельностных практиках; 2) П. параллельно обсуждает проблему условий, возможностей и типов социализации-нормирования уникального с помощью социальных и культурных схематизмов общества. Тем самым речь каждый раз идет о способах соотнесения индивидуального и надындивидуального, что и задает его концепции антропологическое измерение. Решение второй подзадачи требует также обсуждения, с одной стороны, проблематики поддержания функциональной идентичности социальности и программно-смысловой целостности культуры, а с другой - способов включения индивидов в социум, а главное (что, согласно П., есть условие социализации и индивидов, и инноваций любых видов, обеспечивающих общественное развитие) - способов фрагментирования и последующего интегрирования наличного в культуре и достаточного для репродуцирования социальности знания (как программирующего деятельности-практики). Таким образом, возможности и условия общественного существования индивидов (и как механизмы их соединения в социуме, и как механизмы задания целостностей самих социумов благодаря этому соединению) требуют анализа двух соотносимых друг с другом уровней: 1) уровня собственно социальности - деятельностей-практик, проявляемых как воплощение и (ре)продуцирование культуры-знания, вплетенных в конкретные пространственно-временные ситуации-контексты-интерьеры; 2) уровня существующей вне, поверх, но и для обеспечения этих деятельностей-практик (т.е. независимо от пространственно-временной и индивидуальной конкретики ситуаций-контекстов-интерьеров) культуры-знания, закрепленных в знаковой форме. Способы соединения этих уровней и задают различие типов культуры и типов социальности, реализуемых в конкретном многообразии исторически существовавших-существующих человеческих сообществ. Таким образом, ключ к пониманию многообразия и конкретики реализованных возможных "что" ("данного") лежит, согласно П., в выявлении условий самих этих возможностей, т. е. в выявлении способов "данности что" - глубинных механизмов, связывающих культуру-знание-социум-индивида(ов). В итоге в центре внимания П. оказывается индивид как соразмерный культуре, обладающий определенным контуром ментальной вместимости, преодоление которого возможно только с изменением самого типа существующей культуры, способа ее "данности", т.е. перехода определенных порогов, удерживавших соразмерность индивидов и культуры внутри рамок соответствующего типа социальности. Концептом, способным объединить все эти аспекты в функциональном единстве, и выступает социокод, удерживающий в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности, институционализирующий способы общения, соотнося их с наличной ментальной вместимостью индивидов и обеспечивая преемственность между поколениями живущих деятелей и наследование и трансформацию культурно-знаниевых содержаний между поколениями. Социокод и есть тот искомый способ "данности что", позволяющий развертывать из себя и внутри своих порогов конкретику и многообразие своих возможных реализаций. Реализуясь в единичных актах репродукционной деятельности, социокод сохраняет себя в знаково оформляемом общении. Знак безличен и вневременен, способен фиксировать и неопределенно долго хранить значение, универсализируется в структурах языка и порождаемых текстов ("знаковые продукты мышления суть

тексты"). В то же время, оформляя речевые практики, как и практики чтения, знак включается во всевозможные игры смыслов, становится средством приращения содержаний, обеспечивая в этом своем качестве принципиально творческую природу общения как познавательной практики, в отличие от деятельности, которая, прежде всего, лишь реализует результаты познания. П. выделяет три минимально необходимых для нормального функционирования социокода режима общения - коммуникацию, трансляцию и трансмутацию. Коммуникация обеспечивает оперативное и одновременное непосредственное взаимодействие индивидов, обеспечивая оптимизацию совместной деятельности. Она предполагает совместимость и примерно одинаковый культурно-знаниевый потенциал вступающих в нее индивидов и действует в режиме отрицательной обратной связи как вопрос-ответная процедура (ее модель - общение коллег или партнеров). Трансляция обеспечивает передачу знания от одного ее участника к другому или от поколения к поколению. Это образовательно-обучающий режим, а его моделью могут служить отношения между учителем и учеником. Совместно коммуникация и трансляция (с акцентом на последней) обеспечивают разворачивание унаследованных по социокоду культурно-знаниевых программ, работу с ними в режимах их стабилизации, нормализации и сжатия. Трансмутация ответственна собственно за познание (прежде всего объяснение), появление инноваций и их социализацию, хотя познавательная компонента как минимум присутствует и в трансляции. Именно изменения трансмутационного характера и ведут, согласно П., к появлению возможности преодоления порогов, фиксированных рамкой задания социальности, и ограничений по контуру ментальной вместимости индивидов, а в конечном итоге - и к возможности смены самого социокода. Трансмутация есть не что иное, как срыв или сдвиг культурной традиции, прерыв преемственности и прямого трансляционного наследования, что делает невозможным и воспроизведение старых коммуникативных схем. Причиной смены социокода может оказаться "грязное" ("вирусное") решение в трансляции, т. е. то, для которого оказалось невозможным просчитать его отдаленные разрушительные для данной традиции последствия. П. выделяет три наследующих друг другу по "принципу раньше-позже", но не вытекающие друг из друга по "закону необходимости" (а следовательно, и не могущие быть оцененными по "шкале прогрессивности") социокода. Исходным у него выступает личностно-именной тип кодирования. Он характерен для "архаических" человеческих обществ. Его репрезентантом является родовое охотничье сообщество, сорганизованное вокруг выполнения относительно стационарных (типичных, но ситуационных) коллективно осуществляемых практик, требующих функционального разделения усилий индивидов в рамках единого коллективного целого. На знаковом уровне закрепление этого разделения обеспечивается присвоением каждому включенному в коллективное действие индивиду взрослого имени как свернутой программы его частичной функции. При этом вся (всегда ресурсно ограниченная) номенклатура взрослых имен постоянно должна быть заполнена (иначе невозможно само действование сообщества), а "еще не" и "уже не" участвующие в этом действовании индивиды являются носителями детских и стариковских имен соответственно. Последний тип имен выполняет функцию "резерва" коллективной памяти в условиях отсутствия письменности и возможности поместить во взрослое имя (в силу ограничения по контуру ментальной вместимости) только то, что актуально необходимо. Таким образом, культура, согласно П., исходно носит именной характер, т. е. она адресно распределяет свои фрагменты-знания внутри ограниченной (интеграционной) целостности согласованных между собой имен (по принципу "неназванное не существует и начинает существовать, будучи названо"). Имя есть такая же универсалия знакового кодирования, как и текст. Именной принцип есть одновременно и принцип

"парадигматизма" - "образцового" действования согласно с "именной сущностью" (делания по образцу имени). Сами имена при этом есть "имена по природе", в которых неразличимы означающее и означаемое. Именной характер носит и второй рассматриваемый П. социокод - профессионально-именной. Он характерен для "традиционных" обществ, а его моделью может выступать кастовая социальная организация. Он связан с возникновением специализированного разделения труда между семьями, внутри которых и осуществляется наследование определенных профессионализированных программ деятельности, а базовые структуры социальности строятся на межсемейных стандартно нормированных взаимообменах деятельностью, над которыми простраиваются государственные институты. Целостность данному типу социальности задается через (ре)трансляцию общегосударственных программ, как правило, мифологически и(или) религиозно сакрализированных (примером чего для П. является олимпийская древнегреческая мифология), осуществляющих функции санкционирования и координации подключаемых к ним различенных текстов профессий. Таким образом, в этом типе социумов происходит массовое кодирование индивидов в общие имена профессий, соотнесенных в общей технологической матрице. Тем самым связи на основе генетического кровнородственного принципа первого типа социокода дополнены здесь технологическими связями по профессиям. Этот тип кодирования предполагает наличие письменности и разделение акторно-деятельностной и знаковой компонент в (ре)продуцировании культуры. Третий тип социокода предполагает преодоление именного принципа организации культуры и задания социальности. Это универсально-понятийное кодирование культур антично-европейского типа, возникновение которого П. склонен считать скорее своего рода "ошибкой" в развитии традиционной социальности ("отклонением от нормы естественно-исторического развития цивилизации вообще"), полным разрывом с ней, чем предуготовленной ее развитием, так как она не наращивает и не трансформационно сдвигает принцип именного устройства культуры, а преодолевает его как таковой (хотя и не отменяет его возможного применения внутри себя). В связи с этим П. предпринял ряд специальных анализов, имевших целью показать принципиальную несовместимость социальностей и институций, задаваемых этими двумя типами социокодов, что и вызвало неудачу всех попыток внедрения европейского опыта посредством реализации теорий модернизации (единственное исключение - современная Япония). Отсюда, согласно П., вытекает и необходимость преодоления европоцентризма как установки в межцивилизационном диалоге, единственно дающем шанс на преодоление этой несовместимости (в нем Европа собственным примером показывает принципиальную возможность "перехода"). Именно становление и суть универсально-понятийного кодирования П. и делает одним из основных предметов своего анализа. Становление этого типа кодирования во времени растянуто от зарождения в условиях античности через утверждение благодаря установлению доминирования христианства в средние века до окончательного оформления в институциях опытной науки Нового времени. Содержательно - это становление схем субъект-субъектного взаимодействия, предполагающего наличие сформированной автономной и универсальной личности. Как удвоение субъекта по основанию приказание-исполнение это отношение достаточно распространено в любом типе культуры, но "как социально-значимое отношение, оно не имеет аналогов в других типах культур", суть здесь "не в новизне самого отношения, а в его функциональной нагруженности, социальной значимости как ключевой структуры социального кодирования". Его становление в этом качестве и было задано как "ошибка", сбой в традиции и разрыв с ней в античности. Анализируя под этим углом зрения то, что происходило в бассейне Эгейского моря начиная с крито-микенского периода, П. и

выстраивает собственную гипотезу генезиса античной цивилизации, дает свое понимание "греческого чуда" и его влияния на формирование европейской цивилизации. Возможность сбоя и разрыва с ритуализированным воспроизводством матрицы профессий П. связывает с прибрежно-морским характером формирования здесь социальности, ее вынужденной акцентированности на военных проблемах, вопросах обороны-защиты в силу наличия перманентной угрозы нападения извне. Классическая же традиционная социальность (образцом которой выступает Китай) основывалась не столько на предотвращении военной угрозы, сколько на преодолении "естественной недостаточности", что требовало организации больших масс людей (для тех же ирригационных работ, например) в строгом соответствии с годовыми природными циклами посредством жестко неизменной ритуализации действования. Ритуал, обеспечивая различения в практиках, ориентирован на воспроизводство и подтверждение сопричастности к совместности этого действования, но без актуализации рефлексивного отношения к себе самому. Это, согласно П., "медицинская установка" на невмешательство в естественный ход событий, требующее одновременно блокирования любого отклонения от "естественного нуля". Отсюда у П. такие термины, как "нуль-норма", "нуль-реакция", "нуль-регулирование", отражающие основную ориентацию ритуализированных социальностей, - максимальное восстановление и поддержание сложившегося порядка при минимизации индивидуального вмешательства-изменения, ограничиваемого функциональной предзаданностью "имени по природе" (делающего всех, не исключая и императора, "рабами" ритуала и размывающего представление о критерии свободы). Это регулирование социальности прежде всего по принципу отрицательной обратной связи, что сводит (в пределе) общение к режиму коммуникации, блокируя пути к возможности обнажения формально-логических связей (хотя

потенциальная возможность этого сохранялась в практиках конкурсного замещения мест китайскими чиновниками, но и они подчиняли трансляцию коммуникации, а не трансмутации). Перманентность же военной угрозы (бытие без "тыла" и всегда на "границе") в бассейне Эгейского моря требовала, согласно П., мобилизации всех наличных людских ресурсов, делала невозможной передачу "военных" функций в ведение особой касты, вела к необходимости универсализации функций и автономизации индивида, вынужденного (чтобы выжить) совмещать разные профессии, что было "противоестественным" для "имен по природе" (в том числе и потому, что требовало перевода различений в практиках в различения в знаках). Слом механизма неизменного ритуала и начал движение к замене "имен по природе" "именами по установлению", к обнажению формально-логических связей и переизобретению ритуалов в нестандартных ситуациях действования (по слову-установлению-творению). В итоге была разорвана связь между означаемым и означающим, универсализировано значение знаковой составляющей (выделенной уже в профессионально-именном кодировании) культуры как программирующей исполнение, установлен приоритет слова над делом, логоса (слова-разума) и номоса (закона) над конкретикой и многообразием феноменологических ситуаций, порожден универсалистский тип философии (первая форма теоретической дисциплинарности, согласно П.), закреплены принципы логического формализма в математике и римском праве. Был сделан принципиальный шаг к замене "медицинской установки" на "редакторскую", налагающую запрет на повтор-плагиат и требующую обязательной личностной творческой вставки. Трикстером, начавшим этот переход, выступает, по П., пират (он же воин и земледелец), местом перехода - палуба пиратского корабля (по модели "корабля Одиссея" организуется и социальность "дома Одиссея"). Пиратство, по П., выступает на тот момент единственным не поддающимся ритуализации ремеслом, более того, оно скорее

ломает ритуал. Стабилизировавшись, новая социальность заменила пирата гражданином полиса (усилившего свою универсальность и автономность через обладание "умением жить сообща" по номосу, окончательно отделившего слова от переданного рабам-исполнителям дела, овладевшего грамотностью и локализовавшего инноватику в области "смещения-накопления текстуальности". Однако античность, согласно П., предельно акцентировав режим трансляции, не смогла найти соответствующих ей институционализированных каналов трансмутации, более того, на долгие века через некоторые концепты своей философии блокировала возможности поиска в этом направлении. В частности, речь в этом отношении может идти об обосновывающей трансляцию, но блокирующей путь к трансмутации схеме познания как воспоминания Платона (неоплатоники усилили эту линию учением об эманации) и о построениях Аристотеля (хотя сам П. долгое время считал себя поклонником его философии). Трансмутация же всегда следует за трансляцией, получая от нее форму. Поэтому для разблокирования пути к каналам трансмутации возникла необходимость перестройки и сложившихся в античности способов трансляции знания. Эту часть работы по простраиванию универсально-понятийного кода проделало христианство в целом, теология как новый тип теоретической дисциплинарности (в том числе и схоластическая философия) в частности. П. выдвигает и обосновывает гипотезу, согласно которой все необходимое для возникновения опытной науки как трансмутационного канала становящегося социокода оформилось внутри средневекового религиозно-ориентированного мышления. ("...Теология - первая европейская дисциплина, которая изобрела, внедрила, отработала подавляющую часть действующих и ныне моделей, форм, процедур, способов организации дисциплинарной жизни и ее воспроизводства в смене поколений". Иначе: "Возникновение опытной науки лишь частное следствие дисциплинарной революции в теологии...".) Теологом невозможно было быть не являясь новатором (он - смертный творец, который лишь опосредует свои результаты текстом Бога (Библии), сообщая им божественное свойство истинности, а тем самым верифицируя их и встраивая в сеть цитирования). Ход в трансмутацию был, по сути, открыт, а трансляция была перестроена прежде всего благодаря возникновению университетского образования: "С точки зрения внутреннего генезиса, университет - производный продукт институционализации теологии". Реализован же этот ход был с возникновением третьей европейской теоретической дисциплинарности - науки, которая ввела разум "в жесткие рамки возможного, вероятного и достижимого". Если универсально-понятийному кодированию удалось преодолеть пределы знания-действования с учетом констант окружения и сделать доминантным мир знания-знака, то "только появление опытной науки, в которой человек отказался от принципа фрагментации знания по вместимости индивида и перешел на фрагментацию знания по константам внешнего мира, решило проблему социализации нового в европейском очаге культуры". Отсюда невозможность полного разворачивания универсально-понятийного кодирования вне и без институций науки, отсюда же и интенция к абсолютизации роли научного знания в европейской культуре. П. задается вопросом о том, что же конкретно отличает наш тип культуры от других, и отвечает на него следующим образом: "Мы бы сказали - всеобщая распределенность навыка формализации: активная, гибкая и оперативная формализация любых проблем, перевод их в измеримую и разрешимую форму, умение искать, находить, а если нужно, то и искусственно создавать фоновые сущности вечной, лишенной отметок пространства и времени знаковой природы. Иногда этот знаковый активизм нас подводит, и мы с набором постулатов актуализма пытаемся опознать и решить проблемы, для которых этот набор заведомо недостаточен. Но исключения не отменяют правила. В странах

европейского очага культуры массовым, практически всеобщим порядком из поколения в поколение воспроизводится научная психологическая установка, одержимость приложением, мания и навык приложения. Не у всех эта установка работает в полную силу, но здесь различия по степени, а не по типу".Таким образом, антично-европейская цивилизация последовательно универсализировала прежде всего роль знакового (языково-знаниевого) начала в культуре, поместила в начало любого ряда объяснительных (трансмутационных) процедур, переводимых в деятельность, вечный знак, в этих процедурах и развертываемый через формализмы в приложение. Формулам "индивид=имя+текст" (без различения действия и знака, социальности и культуры) и "группа=текст+имя" (с разделением действия и знака, но неразрывностью связи означаемого и означающего, социальности и культуры, но с доминантой социальности) была противопоставлена формула "индивид=всеобщее+частное", исходя из которой европеец "развертывает себя" как начало ряда через "формализмы в приложение", ориентируясь на попадание своего полученного результата в какой-либо из рядов, при этом, желательно, как можно ближе к его началу. Новация должна, в конечном итоге, упереться в какой-либо абсолют как конечное основание объяснения (как ранее она упиралась в интерьер деятельности или в имя бога-покровителя), функция которого объяснять, оставаясь необъясненным. Таким образом, перед П. вновь встает проблема соотнесения уникального и нормированного, но уже во многом как проблема именно универсально-понятийного кода и как проблема анализа трансмутационно-трансляционных каналов культуры (в другой формулировке - проблема понимания и соотнесения творчества и репродукции). Трансмутационные каналы социокодов традиционного типа жестко привязаны к возможностям и нуждам наличной социальности и имеют принципиальные технологические ограничения. Это полностью относится к личностно-именному кодированию, в котором кодирование постоянно удерживается в горизонте эмпирии и где объем удерживаемых знаний полностью определяется актуальной совокупной памятью коллектива (включая "резерв" - память стариковских имен, непосредственно не вовлеченных в коллективное действие, но хранящих уже не используемые схемы действования). Основной трансляционный механизм здесь - ритуалы посвящения (инициации). Трансформация же здесь возможна либо за счет умножения имен (что проблематично и быстро исчерпывает свои возможности), либо за счет изменения текста имени (что предполагает изъятие из него менее эффективной схемы (первоначально отторгаемой в память старцев), так как "пустого" места для новой схемы нет). Профессионально-именной код принципиально расширил возможности социокультурной памяти, введя ее дополнительное знаково-закрепленное измерение и преодолев тем самым горизонт эмпирии. Основной трансляционный механизм здесь задается возможностями непосредственной и родовой памяти, социализируемой в профессию семьи. На общесоциальном уровне тексты профессий собираются по кровнородственному принципу в семейство вечных имен богов-покровителей профессий. Возможности же трансмутации остаются здесь по-прежнему весьма ограниченными. Она реализуется: 1) как преемственное повышение стандартов профессиональной деятельности, подчиненное закону селекции на эффективность, т. е. как "рационализация"; 2) как увеличение объема транслируемого знания через увеличение числа профессий, т. е. общей емкости социокода, либо через "почкование" (разделение профессий и их текстов), либо через "прививку" (заимствование у "других"), что всегда остается проблематичной и ограниченной возможностью. Трансформация и в этом случае остается подчиненной практическим социальным задачам - она определяется "движением в социализацию", носящим необратимый характер (профессии могут разделяться и заимствоваться, но не могут сливаться, число различений в матрице

фрагментирования не может быть сокращено, постоянно осуществляется "дренаж" отработанных навыков). Это движение в специализацию обрекает традиционные социумы на неизбежную катастрофу, после которой возрождается "обедненная" матрица профессий. Поэтому творчество в традиционных социумах всегда подчинено репродукции и строго дозировано и локализовано в социальном пространстве. Только "освобождение" знака в универсально-понятийном кодировании принципиально изменило ситуацию, перенеся акценты с репродукции на творчество, а тем самым поставив проблему инноватики в фокус рассмотрения. Репродукция в целом передается в срез деятельности (социальности), производящей продукты, а творчество концентрируется в срезе общения (знаково закрепленной культуры), продуцирующем тексты-произведения. Линия их разграничения маркируется принципом запрета на повтор-плагиат. Уже сам процесс "говорения" (а тем более "чтения"), согласно П., в любом типе социальности есть трансмутационная "вставка" (другое дело, что она не всегда рефлексируется как таковая): "Владеть языком - значит быть и причастным и приговоренным к таинству творчества, быть вольным или невольным творцом истории". В этих процессах вступает в действие универсальный семиотический механизм "сдвига значений", так как "говорящий" ("читаемый текст") изменяет смысловое поле "слушающего" ("читающего"). Главной единицей общения, по П., является серия предложений, фиксирующих некую многозначную смысловую целостность. Именно они и есть основание возможного выделения текста-произведения. Последний принципиально погружен в пространство общения, так как имеет всегда более чем одного владельца. Обладая интенцией существовать неопределенно долго, текст-произведение всегда преемственно изменяется в ситуациях общения. Это связано не только с самой природой языка-речи, но и с трансформированием транслируемого в языке знания ("любой продукт мысли оказывается текстом конечной длины"), подвергаемого операциям переорганизации, что порождает так называемые "эффекты ретроспективы". Все эти процессы в европейского типа социокоде "стремятся" приобрести и свою институциональную составляющую. Таким образом, здесь уже в механизмы трансляции принципиально встроена трансмутация. Каналы же трансмутации в универсально-понятийном кодировании формируются параллельно с дисциплинарным оформлением теоретического знания (греческой философии, христианской теологии и новоевропейской науки). Объяснить (в трансмутации) и внедрить (в трансляцию) новый результат здесь означает вписать его в массив дисциплинарного знания, наследуемый индивидом как не им созданная данность, которая должна быть принята и освоена на правах постулата и интериоризована в этом качестве. Результат, оформляясь как текст (акт речи), дабы попасть в дисциплинарное знание, подвергается принципиально иному типу сжатия, чем в традиционных социокодах. В последних сжатие предопределяется освоением в деятельности и "забыванием" ненужного в ней. Здесь же оно обеспечивается наличием фигур историка и теоретика, сжимающих текст до пределов вместимости индивида. Историк производит селекцию дисциплинарного знания по пикам цитируемости (заменяющей отсылки к именам), сохраняя преемственность целостности знания во времени. Теоретик же, наоборот, разрушает сети цитирования, предлагая иные (как правило, более универсальные) принципы структурации материала. Таким образом и задается "эффект ретроспективы" - мы видим всегда из определенной временной и теоретической перспективы. Тем самым "дисциплинарные механизмы социализации нового рассчитаны только на трансмутационные акты, привносятся этими актами в действие, получают от них свое право на существование". Дисциплина как форма организации теоретического знания включает в себя (как свою "грамматику"): 1) дисциплинарную общность творцов-субъектов; 2) массив накопленных наличных

результатов-вкладов (в иных контекстах П. говорит об архиве как полном "арсенале причин дисциплинарности"); 3) механизм социализации (признания) будущих вкладов и ввода их в массив (в науке - публикация); 4) механизм подготовки дисциплинарных кадров (университет) через приобщение к массиву результатов и усвоение этоса; 5) дисциплинарную деятельность (в ролях исследователя, историка, теоретика, учителя; факультативно: редактора, референта, оппонента, рецензента, эксперта, популяризатора); 6) правила дисциплинарной деятельности (включая этос); 7) сеть цитирования (как побочный продукт деятельности исследователей, объясняющих новое от наличного и включающих свои результаты, с помощью ссылок на наличное, в массив результатов); 8) предмет дисциплины - поле поиска новых результатов, заданное действующей парадигмой. Дисциплинарная форма организации знания предполагает перевод проблем в "решенные вопросы", к которым незачем и запрещено возвращаться, что "придает дисциплинарной деятельности поступательность, четко определяя ее как "настоящее" дисциплине. В "будущем" дисциплины располагаются нерешенные и просто еще не идентифицированные проблемы, а ее "прошлое" образовано растущим шлейфом решенных вопросов, каждый из которых удовлетворяет принципу соразмерности причины и действия". Основное различие между дисциплинарностями П. усматривает в механизмах верификации результатов: 1) философия такого механизма не имеет (но для его приобретения может замыкать на себе как теологию, так и науку); 2) в теологии верификационная процедура обращена в прошлое, слита с объяснением и аппелирует, в конечном итоге, к священному тексту; 3) в науке она отделена от объяснения, обращена в будущее и ссылается на предмет (природу). Кроме того, в теологии правило запрета на повтор-плагиат (ссылку на одно и то же "место" для обоснования разных результатов) не распространяется на верификацию, что невозможно в науке. Таким образом, в научной дисциплине и ее интерьерах "время всегда течет задом наперед: будущее (верификация) предшествует прошлому (объяснение-интеграция)". Дисциплинарное начало науки говорит в пользу того, что наука является чисто новоевропейским "изобретением" - только "дисциплинарность не знает и не приемлет привычного для интерьеров профессиональной деятельности факультативного статуса новаторства, когда новатором можно быть или не быть, оставаясь в любом случае профессионалом". И здесь вновь встает проблема противоречия между индивидуально-творческим и нормативно-стандартным - творческий акт ученого (как и теолога) признается дисциплиной лишь получая статус нормативно-нормального для массива вкладов через признание отторгнутой от автора (а тем самым и обезличенной) "публикации" (статьи, книги, выступления в диспуте и т. д.). При этом П. усматривает прямую сопоставимость наукометрических и языково-речевых процедур. Он считает, что публикацию можно рассматривать как акт речи (конечную серию предложений, формирующих смысл), обеспечивающий, с одной стороны, переход индивидуального по генезису нового элемента знания в наличное общедисциплинарное знание, а с другой - (пере)оценку наличного дисциплинарного знания в терминах возникшего нового знания. "Иными словами, дисциплинарное трансмутационное общение не знает какого-то независимого или обособленного "контейнера" смысла, кроме массива наличных результатов. Смысл не привносится в этот массив откуда-то извне, а сообщается новым результатам в актах опосредования наличными. "Новый смысл" входящих в массив результатов есть, с точки зрения дисциплины, лишь зафиксированный в данном результате сдвиг значения в некоторой группе предшествующих ему результатов". Публикация, представляя принятым в дисциплине способом результат, призвана объяснить найденное новое в терминах наличного, известного и представленного уже в дисциплинарном массиве публикаций, т.е. перевести результат в статус "решенного

вопроса". Последний встраивается в ряд предшествующих результатов, изменяя его (еще одно проявление "эффекта ретроспективы", создающего иллюзию предвосхищения), приращивая смысл, за что автор результата не может нести никакой ответственности. Сопоставимость языковых и дисциплинарных процессов, лингвистических и логических структур с возможными схематизмами отношения людей по поводу людей и вещей обнаруживается П. и в его гипотезе о влиянии флективности древнегреческого на становление античной философии, аналитичности новоанглийского на утверждение опытного естествознания, текстовости на современную культуру в целом. Замыкания на категориальные потенциалы флективного и аналитического типа "создали в европейском очаге культуры своеобразную ситуацию "двоемирия" - двух находящихся в отношениях дополнительности знаковых картин мира, что впервые заметил и описал в антиномиях чистого разума Кант. Его мир "тезисов" определенно выполнен на флективных структурах, тогда как мир "антитезисов" не менее определенно тяготеет к аналитическим структурам". Первые фиксируют внимание на "предмете", вторые - на "взаимодействии", позволяя варьировать акценты то на смыслах, то на структурах порядка. "Если картина мира нарисована флективными красками, она неизбежно должна принять "логосный" вид приведения множества самостоятельных и автономных сущностных элементов к разумно-осмысленному миропорядку... Флективный подход ставит проблему выбора, но не дает объяснения, почему именно этот порядок выбран из множества возможных... Флективный мир всегда и во всех своих элементах один из многих возможных, всегда альтернативен. Он не может быть объяснен без фигуры творца, снимающего выбор... Фигура творца выступает здесь на правах условия и гаранта однозначности мира. С другой стороны, если картину мира рисуют аналитическими красками, она с той же неизбежностью принимает вид довлеющего "самопорядка", который не требует объяснения просто потому, что другой порядок невозможен, и фигура творца становится в таком мире излишней "безработной" гипотезой, с помощью которой нечего объяснять". Мир языка определяет мир человека: "В первом, флективном мире проживает homo sapiens - свободная причинность, хотя и весьма склонная освобождаться от тяжкого бремени свободы и несоразмерности в пользу своих творений. (...) Во втором, аналитическом мире проживают человеческие творения". Таким образом, наш "реальный мир" строится на языковых нормах данного общества, а миры языков есть отдельные миры, а не один мир, использующий разные языки. Языки задают, утверждает П. со ссылкой на гипотезу лингвистической относительности Э.Сепира-Б.Уорфа, разные формы мышления о мире. Обратив же схему дисциплинарного общения на общение как таковое, П. обнаруживает, что: "Все объясняющие опорные элементы акта трансмутации располагаются раньше объясняемого, и с чисто логической точки зрения эти объясняющие элементы могут для акта трансмутации рассматриваться как абсолюты, запрещающие regres sus ad infinitum и не требующие объяснений, поскольку они уже объяснены, поняты и приняты, признаны сторонами общения как данность". Однако перенеся принципы анализа на внедисциплинарные области культуры, П. вынужден был скорректировать свою позицию, объясняя творческую природу искусства, что потребовало переопределения самих понятий репродукции и творчества. Так, репродукцию П. предлагает понимать как умножение одних и тех же схем для получения серии одинаковых результатов, как производство для потребления, как необходимый фон для любого типа творчества. Она стабилизирует качество и ориентирована на продуцирование количества. Творчество же есть производство самой репродукции, ее обновление и изменение. Оно, стабилизируя количество, ориентировано на продуцирование качества, что предполагает принципиальный запрет на повтор-плагиат. Оно различает, а не отождествляет, осуществляется в

определенных рамках, но не по закону (оно невозможно по алгоритму), оно ориентировано на текст-произведение, но не на продукт (оно не может быть "потреблено", во всяком случае непосредственно). Тем самым творчество, согласно П., есть "творчество репродукции" - перевод личного деяния в безличное "имеется". По всем этим параметрам никакого принципиального различия между наукой и искусством нет. Различия же определяются: 1) дисциплинарной природой науки, прежде всего требованием объяснения нового через наличное, в недисциплинарном искусстве действует установка на преодоление наличного без постоянной оглядки на это же наличное (однако "факультативно" и там действуют школы, направления и т.д.), т.е. речь идет о разных механизмах признания результатов творчества (для искусства - это поле ценностей культуры), а не о разной природе самого творчества; 2) разностью (опять же находящихся вне творчества) способов их приложения - здесь важны: а) представление о науке как о производительной силе, что ведет к тому, что в науке человек начинает видеть не себя, а меру своей несубъективности, несуверенности; б) анализ П. архитектуры как области приложения; 3) перспективами видения ими друг друга: а) искусство видит науку только в ее приложениях (т.е. в репродуктивном и несубъективном измерении); б) наука же рассматривает искусство как область реализации субъективного, релятивизирующихся ценностей, которые могут быть схематизированы научными методами, т.е. только вне искусства; 4) тем, что в науке вклад, в принципе, может быть сделан и другим индивидом (спор часто идет в ней именно о приоритете сделанного вклада), а в искусстве он привязан к творцу; 5) разным вовлечением в свои рамки человека - искусство принципиально ориентировано на человека, тогда как наука (в идеале) всегда стремится изгнать его за свои пределы, а в качестве своего предмета всегда берет его в репродукции. "Научное знание начинается там, где кончается человек, где от него удается освободиться". Специфическое место в этом отношении, согласно П., занимает медицина, которая заканчивается там, где начинается человек, так как она работает с отклонениями от нормы человека и воспроизводит в современной научной дисциплинарности "медицинскую установку" профессионально-именного кодирования. П. обобщает и концептуально завершает свой анализ творчества и трансляционно-трансмутационного характера универсально-понятийного кодирования в теории тезаурусной динамики, анализирующей процессы движения идей от переднего края науки к начальным этапам образования и движение людей через систему образования в виды специальной деятельности в современном обществе, что достигается через взаимопонимание на базе общности лингвистического и знаниевого опыта. В этом ключе П. выделяет в знании три формы предъявления: парадигму (проблемы), тезаурус ("решенные вопросы"), топос (переходные формы, в которых проблемы уже переведены в "решенные вопросы", но этот факт еще не признан сообществом в акте публикации), понимая при этом под тезаурусом "универсалию общения, которая выявляет себя в любом акте речи как навязанное аудиторией условие взаимопонимания". В обычной речевой практике к последним относятся общность правил грамматики (использование одного языка), общность текста, накопленного в предыдущих актах речи, и связанного с ним словаря. "В обычной речи тезаурус то, что вынуждает нас, не меняя грамматики языка, говорить одним словарем с ребенком, другим - с близкими, третьим - с коллегами, т.е. практически всегда оценивать аудиторию на возможность взаимопонимания и действовать по правилу Гераклита: "Хочешь говорить понятно - крепче держись за общее всем, как город держится за закон и еще крепче". В дисциплинарном варианте ("решенные вопросы") тезаурус может быть редуцирован к массиву дисциплинарных публикаций. Движение в этом тезаурусе должно учитывать три образовательных периода: этап "от 2 до 5", этап общеобразовательной школы, этап постшкольного

образования. Эта последовательность переходов задает целостный и уникальный для каждого общества континуум тезаурусных значений (Т-континуум, в котором "этап от 2 до 5" остается лишь на его входе, а за точки отсчета берутся первый класс общеобразовательной школы - Тп, ее выпускник - Ту, вход в терминал взрослой деятельности - Тт, а сам он каждый новый учебный год сдвигается на год назад для приема нового поступления в него). Речь идет об обобщенной трансляционно-трансмутационной модели европейского социокода, в которой образовательная и познавательная (научная) компоненты представляют собой неразрывное целое, задавая механизмы селекции в каждой из фиксируемых точек, обеспечивающие при этом сохранение некоей "нормы избыточности". По мысли П., "...опираясь на избыток образования, европеец способен покидать гибнущие должности и переходить на устойчивые, удерживаясь тем самым в структуре социальности при быстром обновлении штатного расписания общества". (См. также Дисциплинарность.)

В.Л. Абушенко

ПЕШЁ (Pecheux) Мишель (1938-1983) - французский философ, автор постмодернистских аналитик дискурса (см. Дискурс). Окончил Эколь Нормаль. Работал в лаборатории социальной психологии Национального Центра Научных Исследований (CNRS). Член Парижского Эпистемологического кружка, издававшего журнал "Cahiers pour l'analyse". Автор аналитических работ, посвященных эпистемологическим проблемам дискурсивных практик: "Автоматический анализ дискурса" ("Analyse automatique du discours", 1969; переведена на английский, испанский и португальский языки), "Прописные истины" ("Les Verites de La Palice", 1975; переведена на английский и португальский). Испытал влияние Ж.-П.Сартра и Альтюссера; был близок к неомарксизму, однако если исходно концепция П. во многом детерминирована неомарксистскими категориальными структурами, то смысловая наполненность последних значительно трансформирована в связи с ориентацией автора на постмодернистскую парадигму анализа дискурсивных сред (см. Постмодернизм). В фокусе теоретического интереса П. находится проблема социокультурной детерминации дискурсивных феноменов. В частности, центральной проблемой философских аналитик П. является проблема соотношения идеологии и дискурса (идеологии, дискурса и языка; "общественной формации" и "идеологической формации"; "идеологической формации" и "дискурсной формации" и т.п.). Принципиальным отличием концепции П. от неомарксистских исследований в данной сфере является то обстоятельство, что П. строит свою модель социокультурных детерминационных механизмов в отношении дискурса с учетом коммуникативной природы дискурсивных процедур, на основании коммуникативно-информационной модели дискурсивного акта (во многом аналогичной модели Якобсона). Кроме того, П. полагает также необходимым при анализе дискурсивных процессов учет тех субъективных факторов, иллюзий и состояний, которые, будучи "воображаемыми иллюзиями", тем не менее, играют существенную роль в конституировании дискурсивных построений. На обрисованной концептуальной основе П. конституирует такой методологический прием дискурсивной аналитики, как "автоматический анализ дискурса", который, согласно позиции П., принципиально отличается как от лингвистического анализа дискурсивных феноменов, так и от его социокультурных аналитик. На основании исследования

методики чтения документальных (архивных) текстов П. показано, что процедура чтения есть одновременно смыслосозидающая процедура письма (см. Письмо, Скриптор), семантически и аксиологически трансформирующая исходное (социо-исторически и историко-психологически контекстуальное) значение документального текста (статья "Lire l'archive aujourd'hui", 1982). На этом подходе базируется ряд современных аналитик дискурса, посвященных конкретно-историческим его прецедентам (изучение дискурсивных практик периода Французской революции у Р.Робен, анализ "словаря алжирской войны" у Д.Мальдидье, исследование дискурса "применительно к советским реалиям" у Серио и др.). В целом, творчество П. сыграло серьезную роль в формировании современной французской школы анализа дискурса (Серио, Ж.Отен-Ревю, Ж.Гийо-му, Э.П.Орланди, Р.Робен, Ж.-Ж.Куртин и др.). В 1990 в Париже опубликована антология работ П. "Michel Pecheux: L'inquietude du discours" (составитель - Д.Мальдидье).

М.А. Можейко

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА Джованни - см. ФЛОРЕНТИЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ.

ПИРРОН (ок. 360-280 до н.э.) - древнегреческий философ из Элиды (Пелопоннес). Верховный жрец Элиды. Один из основателей античного скептицизма и автор словоформы "акаталепсия" (осознание собственного незнания). Важнейшим источником для возможной реконструкции взглядов П. традиционно полагаются "Пирроновы положения" Секста Эмпирика, в значительной степени основанные на записях ученика П. - Тимона (320-230 до н.э.). По мнению П., "в силу примесей наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум, главным образом потому, что ошибаются его руководители - чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что ему сообщают чувства". Согласно П., "мудрость и знание не являются делом человеческим, и искать их надо только у богов". Существование всего различного и разнообразного обусловливается произвольными человеческими обычаями и установлениями. Недоступность вещей нашему познанию делает единственно правильным метод воздержания от суждений: по П., "текучесть и непрерывная качественная неустойчивость вещей ведут к их нечеткой же различимости в восприятии, а потому и невозможности судить о них с точки зрения категорий "истины" и "лжи". Так что лучше всего - воздерживаться от однозначно-определенных утверждений и пребывать в невозмутимости духа и полной свободе суждений". П. утверждал, что ничто не является ни прекрасным, ни безобразным; ни справедливым, ни несправедливым, - ибо все в себе одинаково и в действительности ни в чем ничего не существует ("ничуть не более это, чем то"). Творчество П. индоктринировало в интеллектуальную культуру Европы понятие "пирронизма", или "искусства обсуждать все вопросы, всегда приходя к воздержанию от суждений" (по Бейлю). Как отмечал Паскаль, "...люди не удивляются немощи своего разумения. Они серьезнейшим образом следуют всем заведенным обычаям, и вовсе не потому, что полезно повиноваться общепринятому, а потому, что твердо убеждены в

правильности и справедливости своих действий. Ежечасно попадая впросак, они с забавным смирением винят в этом себя, а не те житейские правила, постижением которых так хвалятся. Этих людей очень много, они слыхом не слыхивали о пирронизме, но служат вящей его славе, являя собой пример человеческой способности к самым бессмысленным заблуждениям: они ведь даже и не подозревают, насколько естественна и неизбежна эта немощь их разумения, - напротив, неколебимо уверены в своей врожденной мудрости". Три ведущих вопроса философии П. - "Как устроены вещи? Как мы должны к ним относиться? Какую пользу приносит правильное обращение с вещами?" - были, как известно, впоследствии воспроизведены Кантом: "Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться?".

А.А. Грицанов

ПИРС (Peirce) Чарлз Сандерс (1839-1914) - американский философ, логик, математик, "отец научной философии США". Профессор в Кембридже, Балтиморе и Бостоне. Член Американской академии наук и искусств (1877). Ввел в философию понятие "прагматизм" (а также и "прагматицизм", что не привилось) как обозначение нового философского направления. Основные сочинения: "Как сделать наши мысли ясными" (1878), "Фиксация веры" (1877), "Исследования по логике" (1883) и др. В 1931-1958 было издано 8-томное собрание сочинений П. Познание, по мнению П., неинтуитивно по собственной природе: из него должны быть элиминированы артефакты здравого смысла и априорные синтетические суждения. Реконструируя те пути и процедуры, которые ведут от сомнения к вере, П. вычленяет 4 метода фиксации верований как таковых: а) слепой приверженности, б) авторитета, в) априорный, г) научный. Демонстрируя ненадежность трех первых, П. постулирует, что единственным корректным методом в этом контексте правомерно считать научный. П. отметил, что любое научное верование уязвимо для критики ("фаллибельно") - нет допущений либо гипотез, не подлежащих проверке и, в случае необходимости, опровержению. Приближение к истине, по П., - это процесс беспрестанного устранения ошибок, совершенствование гипотез, обновление результатов. Эволюция же науки являет собой "кумулятивно-конвергирующий" процесс первоначального формирования общей структуры отношений между изучаемыми феноменами вкупе с дальнейшей "кумуляцией" уточнения численных значений тех параметров, которые характеризуют эту структуру. Традиционные типы рассуждения П. подразделил на: дедукцию, индукцию, а также то, что было им обозначено как "абдукция" (попытка синтезировать первую и вторую по схеме: 1) наблюдается необычный факт С; 2) если А истинно, то С естественно; 3) есть, таким образом, основание предполагать, что А истинно). В соответствии со своей трехзвенной схемой "индукция - дедукция - абдукция", П. подразделил основные категории на три фундаментальных класса, "модуса бытия" или "Идеи": "первичности" (firstness), "вторичности" (secondness) и "третичности" (thirdness). "Первичность" у П. - понятие бытия или существования, не зависимого ни от чего другого, "чистое присутствие феномена", свободное от апплицированных концептуальных схем. Встреча свободно играющего творческого духа с действительностью порождает самые разнообразные "качества в возможности", "идеальные проекты" реальности, некие чистые формы. "Вторичность" - факт сам по себе как данность ("весомо, грубо, зримо"), воспринимаемый и понимаемый исключительно через "отношение к": факт, осуществляющий экспансию в

реальности в состоянии неизбывного противостояния, борьбы, оппозиции, соотнесенности с иной реальностью. Свободной игре духа противодействует "сопротивление действительности", устойчивость и постоянство наших восприятий. "Третичность" же, согласно П., - это интеллигибельное измерение (ипостась) реальности, царство универсалий, законов, сущностей, упорядочивающих и организующих (в частности, через процедуры верификации) любые множества. Трактуя их в совокупности как динамические фундаментальные характеристики объекта ("phaneron"), П. вводит в оборот понятие "фанероскопия", занимающее центральное место в процедурах выявления универсальных и значимых характеристик какого-либо опыта или высказывания. Космология П. базировалась на его убеждении, что "все стремится обрести привычное устройство" вопреки капризам природы. Данное положение конституировалось в принцип "тихизма" (греч. tyche - случай). Принцип "синехизма" (греч. syneches - непрерывный) П. выводил из того, что материальное и духовное начала в своей сопряженности подвержены перманентному структурированию, воспроизведению закономерностей и, таким образом, обретению "законов-привычек". Человеческое мышление П. полагал состоящим из знаков, сам человек может быть интерпретирован как знак - мышление невозможно вне знаков, ибо оно языковое по природе, а язык - публичен по сути своей. Знаки репрезентируют объект в каком-то его качестве. Ситуация коммуникации поэтому выглядит так: знак (первый компонент) как функция некоего объекта (второго компонента), являющийся в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (третий компонент). Триадическая природа знака обусловила и облик сопряженных семиотических таблиц П. П. подразделил знаки на: "qualisign" (знак сам по себе - знак, обозначающий какое-то качество); "signsign" (могущий выступать репрезентантом всякого объекта); "legisign" (знак - маркер ссылки на некий закон или духовную конвенцию). Трактуя взаимоотношения знака и объекта, который он репрезентирует, П. увидел следующие варианты их отношений: знак как иконический образ (например, рисунок), знак как индекс (сигнал), знак как символ (книга). Связка "знак - толкователь (интерпретатор)" может выглядеть как "Rheme" (неопределенность объекта в утверждении вкупе с определенным предикатом - А есть красное); "Dicisign" (субъект указывает на явление или предмет, предикат же - на качество); "Argument" (любой силлогизм - ряд "Dicisign", следующих друг за другом в соответствии с правилами вывода). Рациональный смысл словоформ (понятие) может быть осмыслено и постигнуто, по П., через выявление возможных последствий его употребления в том или ином значении для реального жизненного поведения людей, т.е. может быть определено посредством фиксации экспериментальных эффектов. Последние же - потенциально сводимы к возможным действиям. По утверждению П., "мы постигаем предмет нашей мысли, рассматривая те его свойства, которые предположительно имеют практическое значение; наше представление об этих свойствах и образует в целом понятие данного предмета" ("принцип П." или "прагматическая максима"). Речь не шла о одномерном редуцировании истины к "полезности". Истина (как "согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых", или "вера, вызывающая действия, ведущие нас к определенной цели") обрела у П. качество "совершаемости". Прагматистски окрашенное неприятие П. субстанциалистского подхода к фиксации логических форм и их значения, ярко проявившееся в его анализе соотношения классического и неклассического в философии и логике, наглядно продемонстрировало глубину его миропонимания. П., видимо, одним из первых адекватно оценил философское звучание открытия неевклидовых геометрий: "Небольшая книга Лобачевского "Геометрические исследования" отмечает эпоху в истории мысли тем, что она ниспровергает аксиомы геометрии. Философские следствия из этого несомненно

значительны и теперь ученые признают, что она должна вести к новому пониманию природы, менее механистичному, нежели то, которое направляло развитие науки со времени открытий Ньютона". В целом теория П. оказалась достаточно эвристичной и результировалась позднее в облике самых разнообразных методологий деятельности.

А.А. Грицанов

ПИСЬМО - одна из возможных версий перевода фр. слова ecriture, могущего обозначать П., письменность, Священное Писание. В широком смысле П. фиксирует общую артикулированность, членораздельность в функционировании, работе психики, сознания, культуры. Артикуляция, членоразделение оказываются в этом контексте общим условием любого человеческого опыта. (Такой подход впервые был явно задан Р.Бартом, предлагавшим легитимировать "артрологию" - или "суставоведение" - в статусе научной дисциплины, призванной изучать членоразделения любого типа в культуре.) В узко-классическом смысле П. предполагает расчленение потока речи на слова, звуки и буквы. П. как способность артикуляции расщепляет в языке все, что стремится быть континуальным, а также сочленяет в нем все разорванное. В истории человечества П. в ипостаси "письменности" являлось существенной характеристикой состояния общества: так, "дикарское общество", представляемое социальным типом "охотника", изобрело пиктограмму; "варварское общество" в лице "пастуха" использовало идео-фонограмму; "общество землепашцев" создало алфавит. Техника П., таким образом, выступала важным фактором формирования обобщенного социального пространства, обусловливая доминирующие репертуары общественной коммуникации. (Два типа П. - фонологизм и иероглифика - способствовали формированию разного типа культур и различных форм этноцентризма.) Логоцентризм (см. Логоцентризм), присущий западной культуре, традиционно вытеснял П. на статусную периферию: постулировалось, что П. суть вторичный феномен, находящийся в безусловном услужении у устной речи. Считалось, что П. - это всего лишь "знак знака": графический знак, замещающий устный в его отсутствие. (Возможность осмысления идеи об изначальности П. отнюдь не связана с фактом хронологической первичности указанного обстоятельства. Вопрос о том, "предшествует ли письмо фонетическому языку", был, в частности, сформулирован во второй четверти 20 в. академиком Марром. Соответствующие выводы, сформулированные в первом издании Большой Советской Энциклопедии, позднее были подвергнуты критике И.Сталиным.) В истории философии Платон, например, весьма низко оценивал функции П., трактуя его как служебный компонент языка, как вспомогательную технику запоминания - hypomnesis. (Ср. у Ницше: "Сократ, тот, который не писал".) Пренебрежительное отношение к П. было концептуально сформулировано у Аристотеля: согласно Деррида, "для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий "первые символы", состоит в сущностной и интимной связи с разумом... Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует "мысленные опыты", которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и Логосом - отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык,

Логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения". Именно Аристотель, по мысли Деррида, заложил интерпретацию П., до сих пор доминирующую в западной культуре, где "понятие письма... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и Бытия, абсолютной близости голоса и значения Бытия, голоса и идеальности значения". По Аристотелю, речь непосредственно передает представления души; П. же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, в голосе. Данная интенция мышления транслировалась и христианством: истинным словом Бога полагалось его первое слово, слово сказанное. (Согласно Деррида, "письмо, буква, чувственное начертание всегда расценивалось западной традицией как тело и материя, внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами".) Р.Декарт, выдвигавший проект разработки всеобщего П., полагал, что ввиду своей произвольности П. не подвластно непосредственной интуиции и подлежит расшифровке. Неоднозначно оценивалась роль П. в творчестве Руссо: П., поставленное вслед за речью, по его мысли, суть маркер степени деградации культуры относительно природы. При этом Руссо полагал П. ответственным за многие проблемы общества, культуры и языка. По мысли Руссо, П. способно в известных ситуациях "восполнять" язык. Тесная взаимосвязь П. и чтения обращала на себя внимание многих мыслителей. Согласно Г.Гегелю, в рамках этих процедур сознание совершает восхождение к представлению об описываемых явлениях: "...произведения искусства достигают видимости жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, деревом, холстом, или, как в поэзии, представлением, проявляющимся в речи и буквах". В целом классической западной метафизике присуще забвение и уничтожение П.: оно полагалось несущественным, вторичным (в гносеологическом плане); подменой и маской (в моральном аспекте); способом замены личного участия представительством (в политическом контексте). По мысли Деррида, логоцентризм - эта эпоха полной речи - всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса П., любую науку о П., если она не была технологией и историей П. на службе речи, если она не шла вслед за речью, которая якобы стремится следовать за Бытием в попытке зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. К примеру, по мнению Соссюра, язык не зависит от П. как способа изображения речи; единственным оправданием существования П. является речевая репрезентация. По схеме Соссюра, П. - это П. главным образом фонетическое, являющее собой систему произвольных и условных знаков. (Хотя Соссюр и признавал необходимость особого подхода к звуковой субстанции: "Самое существенное в языке... посторонне звуковому характеру языкового знака"; "в своем существе языковое означающее никоим образом не звук".) Как отмечал Деррида, "эпоха Логоса унижает, дискредитирует письмо, которое рассматривается лишь как медиация медиации...". П. трактуется здесь "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению". В строго определенном смысле наука о П. конституировалась в 18 в. - в период, характеризующийся вполне однозначным пониманием взаимоотношений устной речи и описаний. Так, по Гуссерлю ("Происхождение геометрии"), П. есть условие возможности идеальных объектов, условие научной объективности как таковой. Гуссерль стремился обосновать дихотомию экспрессивных и индикативных знаков; попытка оказалась не слишком удачной, ибо, как выяснилось, любая экспрессия оказывается захваченной

в сети индикации. По мысли Деррида, различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т.е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и П. являет собой различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное. Ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации - непосредственное не-личное присутствие живого настоящего, - оказывается нефиксируемым в языке. Из этой неудачи Гуссерля Деррида вывел перспективную возможность отождествления знака П. со знаком как таковым. В постструктуралистском литературоведении (в контексте идеи о "смерти автора" - см. "Смерть Автора") обращение к феномену П. было обусловлено отказом от идеи связи языка с человеком как его началом и источником. По Р.Барту, П. есть "точка свободы писателя между языком и стилем": пишущий находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим "изнутри" стилем. Выбор в этой ситуации, согласно Барту, сводится к принятию формальной реальности П. Предложенная Деррида ("Нечто, относящееся к грамматологии", 1967) идея "грамматологии" как иной науки о П. означала качественно новый этап в его понимании. Дерридианская трактовка проблемы была нацелена на опровержение логоцентризма как идеи тождества логоса и голоса в европейской культуре: у Деррида идея П. фундирована отказом от тезиса единства звука и смысла. По мысли Деррида, "фонетическое письмо - это арена великих метафизических, научных, технических и экономических происшествий Запада". Стратегия деконструкции не могла не предполагать пафосный отказ от фоноцентризма: "система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие" (Деррида). Суть концепции Деррида сводится к следующему. Между человеком и истиной существует весьма значимая череда посредников, располагающаяся в основном в сфере языка. "Наличие" - область данного и несомненного - находится на расстоянии бесконечности, с каждым шагом к ней отступая все дальше и дальше. Посредники эти являют собой ряд ступеней, каждая из которых не более чем "след" (см. След) предыдущей. Ступени-следы отличаются друг от друга тем, что возможно обозначать как "различие". Общая индивидуализирующая функция этих различий, согласно Деррида, именуется differance (см. Differance). Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство /differance - А.Г./ было задумано в процессе разработки вопроса о письме". Способом осуществления differ-апсе и выступает П. (или "прото-П.", понимаемое Деррида как собственно сам принцип расчленения; как возможность записи, условие любой дискурсивности, любой артикулированности). "П.", не располагаясь в оппозиции к речи, акцентированно пред-положено языку, всякие посредники, по Деррида, гасят звуковую речь. (По Деррида, "изучение функционирования языка, его игры предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций - субстанция звука". Ср. у М.М.Бахтина: "фонема почти совершенно уступает свои служебные функции - обозначать значение... графеме".) Нанесение следов-посредников - это тоже артикуляция. Деррида в этом контексте считает П. самые различные феномены: нарезки, насечки, гравировки и иные виды установления артикуляций - со(рас)членений. У Деррида П. объемлет любую "графию": от стенографии до спектрографии, любую программу (греч. пред-писание). В беседе с Кристевой Деррида отметил: "Зрительное начертание (gramme) делается таким образом наиболее общим понятием семиотики". Важной предпосылкой создания грамматологии явилось у Деррида осознание того, что всякий знак (и устный, и письменный) - знак знака, след следа, означающее означающего; звено-посредник в бесконечной цепи отсылок. (Согласно Деррида, "знак и божественность имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она, может

быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда этой эпохи очерчена".) Любовь Деррида к парадоксам и языковым играм сказалась и на его трактовке перспектив грамматологии. По мысли Деррида, предложенное им иное понимание П. - как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия, - делает неосуществимым проект грамматологии как науки. /Естественно, Деррида имеет в виду ту науку, классицистские амбиции которой он бичует всеми возможными "поэтико-терминологическими" средствами - А.Г./ В книге "Письмо и различие" Деррида характеризовал П. как своеобычную сцену истории и игры мира: сохранение обозначения "П." соответствует, по его мнению, особой логике деконструктивистского анализа, которую он называет логикой "палео-нимии", т.е. внесения в традиционные понятия оригинального содержания посредством некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививки новых смыслов. (Ср. у Делеза и Гваттари, "проблема письма: неточные выражения совершенно необходимы, чтобы обозначать точно".) П. выступает в таком контексте как посредник в отношениях между настоящим и репрезентацией, между жизнью и смертью. Деррида в данном случае отдает должное традиционалистскому взгляду на интересующий его предмет: речь движима живым дыханием, П. ассоциируется с омертвлением - оно по сути уже смерть, всегда "имеющее характер завещания". Деррида неоднократно подчеркивал, что речь не должна идти о восстановлении "первородства" П., необходимо говорить о границах грамматологии как своеобычной специальной науки о П. (См. Грамматология, Скриптор, Фонологизм, Чтение, Языковые игры, Метафизика.)

А.А. Грицанов

ПИФАГОР Самосский (ок. 570 - ок. 500 до н.э.) - древнегреческий философ из г. Регия (Южная Италия), религиозный и политический деятель, основатель пифагореизма. (П. - не имя, а прозвище. П. - означает по-древнегречески "убеждающий речью" и связывается в этимологии с культом Аполлона Пифийского.) Ученик Анаксимандра. Историю его жизни трудно отделить от легенд, представляющих П. в качестве полубога и чудотворца, совершенного мудреца и "великого посвященного" во все мистерии (тайные доктрины) греков и варваров. По преданию, П. посетил в своих путешествиях Египет (пробыл там 22 года, постигая мудрость у жрецов Гелиополя; с целью быть допущенным к этим знаниям, подверг себя операции обрезания) и Финикию. На 40-м году жизни он поселился в южно-италийской колонии г. Кротоне. Там П. основал сообщество своих последователей (около 2 тысяч человек), представляющее собой одновременно и философско-научную школу и религиозно-магический союз "посвященных". Сам никогда ничего не писал, ограничиваясь чтением лекций. Из записанных произведений П. известны: "О природе", "О воспитании", "О государстве", "О мире", "О душе" и др. П. впервые назвал Вселенную "космосом" по причине той упорядоченности, которая ему присуща. Он также первый, давший себе название "философ" или "любомудр", вместо обычного "мудрец" или просто "сведущий". Скорее всего, это связано с тем, что на место "мудрости" как осведомленности о практической жизни и, в первую очередь, о государственных делах П. предложил поместить более высокий род знания - чистое размышление, т.е. рассмотрение "мудрости" (sophia) как любимого предмета, что впредь и стало именоваться "философией" (phileo - люблю и sophia). В качестве основного принципа всего сущего П. выделял число. По мысли П., "Бог -

это число чисел", "числу же все подобно" (последнее было заимствовано у орфиков и аполлоно-дионисийских культов). Предположительно, в области математики ему принадлежит систематическое введение доказательств в геометрию, построение планиметрии прямолинейных фигур и доказательство "теоремы П.". Также, по всей видимости, им было разработано учение о четных и нечетных числах, об арифметических, геометрических и гармонических пропорциях. "Скандальным" открытием школы П. явилось обнаружение существования "несоизмеримых" (невыразимых посредством целого числа) величин: это выявилось в невозможности выражения ни четным, ни нечетным числом длины гипотенузы равнобедренного прямоугольного треугольника, катеты которого равны единице. Тайна отсутствия общей меры между такой гипотенузой и такими катетами (аналогично: у диагонали и стороны квадрата), выраженная существованием первого известного в истории иррационального числа (квадратного корня из двух), была открыта учеником П. - Гиппасом из Метапонта. (См. также Античная философия, Гармония сфер.)

А.Н. Шуман

ПИФАГОРЕИЗМ - древнегреческая философская школа, которая существовала в 6-4 вв. до н.э., исходившая из того, что число является, во-первых, сущностью всех вещей и, во-вторых, принципом, который упорядочивает и организует Вселенную. Переначально П. существовал в рамках религиозно-философского сообщества, основанного Пифагором. Первое письменное изложение П. дал Филолай, от произведения которого дошли немногочисленные фрагменты. С конца 5 в. до н.э. П. сближается с линией сократовско-платоновской философии. Последний крупный представитель П. - Архит Тарентский (начало 4 в. до н.э.). В 1 в. до н.э. традицию П. продолжает неопифагореизм, существовавший вплоть до 3 в., основные представители которого - Фигул, Аполлоний Гианский и Нумений. Если ионийская школа рассматривала сущность вещей как ту или иную стихию, как нечто чувственное и материально определенное, то П. впервые под сущностью стал понимать умопостигаемую природу. Такой нечувственной сущностью, субстанцией всех вещей и было названо число. По замечанию Гегеля, за определением "числа" в П., как и за определением "идеи" у Платона, скрывается определение "спекулятивного понятия" как основного инструмента философского познания. Первой характеристикой сущности, первым "числом", или первым "спекулятивным понятием" П. выделяет неарифметическую единицу - чистое равенство и единство вообще. Единица, по П., есть такая всеобщая сущность, которая является деятельным началом и формой всех вещей. Посредством причастности к единице через "подражание" всякая вещь делается равной самой себе, т.е. "одной". Второй характеристикой сущности выступает двоица, представляющая собой чистое неравенство, неопределенность и противоположность как таковую. Двоица, будучи пассивной категорией, получается из прибавления единицы к самой себе, когда единица полагается в качестве неравной себе, или отличной от себя. Единица и двоица в П. - основные характеристики сущности, поэтому они суть всеобщие способы существования вещей. Единица и двоица лежат в основе десяти главных противоположностей, которые образуют своеобразную таблицу категорий: предел и беспредельное (бесконечное), нечетное и четное, единство и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, доброе и злое, квадрат и параллелограмм. К этой таблице, по мысли пифагорейцев, можно свести любое определение вещи. Третья характеристика сущности - это

троица, в ней единица достигает своей реальности и своего завершения. Получается троица из целостности единого и множественного, когда единица образует единство с неопределенным множеством двоицы. Вселенная и все вещи определены через троицу, так как любая вещь причастна равному и неравному, единому и многому. Четверица, четвертая характеристика сущности, возникает из удвоения чистого различия двоицы. В ней троица находит свое телесное воплощение. Теорию познания П. связывает с учением о "числе". Так, предметом "мысли" является единица, предметом "науки" - двоица, предметом "мнения" - троица ("число плоскости"), предметом "чувственного ощущения" - четверица ("число телесного"). В представлении пифагорейцев "число" как реальная сущность всего сущего насчитывает три измерения: арифметическо-геометрическое, акустическое (музыкальное) и астрономическое. Музыкальное измерение числа представители П. провозгласили через свое открытие математических характеристик музыкальных соотношений. Астрономическое измерение связано с космологией пифагорейцев. По учению П., Вселенная шарообразна и состоит из десяти небесных сфер - это "неподвижные звезды", а также Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий, Солнце, Луна, Земля, а также невидимая "Противоземля". В центре Вселенной расположен невидимый с Земли "огонь", называемый пифагорейцами "стражем Зевса". Вокруг него вращаются все сферы, включая и Землю. Однако этим центральным "огнем" не считалось Солнце. Каждая сфера, поскольку она определена "числом", издает свойственный только ей звук, в результате космос в целом представляет собой гармонический мировой хор (см. Гармония сфер). Круговорот вещества во Вселенной характеризуется "числом". В этот круговорот включена и человеческая душа. За сущностью (т.е. душой) человека пифагорейцы усматривали самодвижущееся "число". Отсюда их учение об индивидуальном бессмертии и переселении душ. В дальнейшем идеи П. получили распространение в средние века и в Новое время. Особо следует выделить влияние П. на учение Каббалы.

А.Н. Шуман

ПЛАТО - семантически значимый фрагмент ризомы (см. Ризома), могущий быть зафиксированным в перманентной процессуальности ее самоорганизации лишь в процедуре моментного анализа. П. в своем автохтонном бытии является принципиально преходящим, ускользающим не только от анализа, но и от фиксации: в этом отношении П. в своей перманентной подвижности интерпретируется номадологией в качестве своего рода "линии ускользания" - как в онтологическом, так и в семантическом отношениях. Лишь своего рода стоп-кадр асинхронного среза ризомы позволяет выделить ее структуру - сиюминутно значимую и уже в момент ее фиксации принадлежащей к прошлому (в этом отношении любой анализ П. подобен биологическому рассмотрению мертвой ткани на приборном стекле микроскопа). Более того, благодаря процессуальной полиморфности ризомы "каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с любым другим" (Делез и Гваттари). Если ризома и "состоит из плато", то лишь по аналогии с колонией "маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое..." (Делез и Гваттари). В контексте этой метафоры П. может быть определено как движущаяся "колонна маленьких муравьев", каждый момент бытия которой имеет место перемещения ее в семантическом пространстве ризомы, смещение каждого из ее элементов в другие П., скрещение путей смыслового движения данного П. с другими

(с образованием новых квази-П.) и т.п. Именно благодаря этой перманентной подвижности, изменению конфигурации П., ризома, в отличие от константной структуры, всегда может быть "разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию" (Делез и Гваттари), - собственно, ризома и конституируется как таковая лишь в перманентном изменении конфигурации своих возможных П. Таким образом, если в рамках номадологического проекта постмодернистской философии понятие плюрально подвижной ризомы сменяет собою понятие стабильной структуры, то понятие "П." сменяет собою понятие структурного уровня организации системы. Понятие "П." предложено Делезом и Гваттари в работе "Ризома" - применительно к любым номадически организованным средам (см. Номадология). Несмотря на то, что непосредственно концепт "П." не получил универсального распространения в вариативных категориальных системах постмодернизма (см. Постмодернизм), аналогичные (в семантическом отношении - практически изоморфные) ему понятийные структуры могут быть обнаружены практически во всех концептуальных проектах постмодернистской философии: так, в качестве семантического аналога П. могут быть рассмотрены: "складка" в модели процессуальности "складывания" (см. Складка, Складывание), временный "орган" в концепции "тела без органов" (см. Тело, Телесность, Тело без органов), имеющий принципиально преходящую актуальность и семантику смысловой блок текстовой "конструкции" (см. Конструкция, Коллаж, Пастиш), фрагмент одной из возможных семантически значимых версий интерпретации текста (см. Означивание, Пустой знак, Деконструкция, Интерпретация, Экспериментация, Чтение), отдельный "Эон" в концепции исторического времени (см. Эон, Хаос, Хаосмос), конкретная "истина" в процессуальности "игр истины" (см. Истина), конкретно-историческая конфигурация событий в генеалогии Фуко (см. Генеалогия) и мн.др. Аналоги феномена П. могут быть обнаружены и в концептуальных построениях авторов, рассматриваемых в качестве представителей пред-постмодернизма (например, виртуальные "тропки" в пространстве "сада расходящихся тропок" Борхеса). Наличие такого множества аналогов понятия "П." связано с общей парадигмальной установкой постмодернизма, ориентированного на анализ (в качестве своей предметности) неравновесных сред и нелинейных процессов (см. Нелинейных динамик теория). Так, в частности, в отличие от линейных процессов, векторная ориентация которых является однозначной (метафоры "стержня" и "корня" в номадологии), ризома принципиально нелинейна: "мир потерял свой стержень" (Делез и Гваттари). В контексте перманентного движения, пересечения и переплетения П. ризома сопоставляется в номадологии с мочковатым корневищем (в отличие от стержневого корня): "одно из наиболее отличительных свойств ризомы - иметь всегда множество выходов" (Делез и Гваттари). Аналогична семантика фигуры "кишения событийности" у Делеза, идеи "дисперсности доминантных ходов" у Джеймисона, универсально распространенной в постмодернизме метафоры лабиринта (см. Лабиринт) и т.п. В этом контексте П. может быть рассмотрено как семантический аналог того, что в синергетике называется диссипативной структурой (см. Синергетика) подобно ей, П. принципиально преходяще, оформляется на основе энергетических потерь (диссипации энергии) системы (например, у Фуко: "сила борется против самой себя: ...в момент своего ослабевания... реагирует на свое утомление, черпая из него, не перестающего увеличиваться, свою мощь, и оборачиваясь против него... она устанавливает для него пределы /порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы - М.М./"). Точно так же, подобно диссипативным структурам, П. оформляется в результате взаимодействия того, что условно (по аналогии с системой) может быть названо структурными элементами ризомы: единичные "семы" (семемы) в пространстве деконструктивистски понятого текста (см. Рассеивание), "сингулярности" и "интенсивности" в процессе

конституирования Эона (см. Событийность, Событие), "пылинки" и "перышки" в концепции складки и т.д. В качестве принципиально непредсказуемого повода, инспирирующего собою начало процесса формирования П., выступает в номадологии "парадоксальный элемент", практически являющий собой случайность (случайную флуктуацию) как таковую. Этот же элемент задает точки версификации в процессуальности разворачивания П., заставляя последние "разветвляться" (Делез), порождая при этом иные, параллельно возникающие (по оценке Делеза, как "совозможные", так и "не-совозможные") П. (см. Невозможность). Таким образом, в целом, содержание постмодернистского понятия "П." оказывается практически конгруэнтным понятию "диссипативной структуры", выступающим фундаментальным в контексте осмысления современным естествознанием феномена структурной организации нелинейных сред. Понятие "П." играет принципиально значимую роль в постмодернистских концепциях дестратификации и детерриториализации.

М.А. Можейко

ПЛАТОН (Platon) (428/427-348/347 до н.э.) - древнегреческий философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба, к чьей оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования и европейский стиль мышления в целом. Основные сочинения: текст речи "Апология Сократа", 25 достоверно идентифицированных диалогов, недиалогические "Законы", и 13 авторских писем. Наследие П. классифицируется на работы: а) - раннего периода (90-е 4 в. до н.э.), в рамках которого формируется характерный для П. метод понятийного анализа ("Апология Сократа", "Критон", "Эвтифрон", "Лахет", "Лисид", "Хармид", "Протагор", 1-я книга "Государства"); б) - переходного периода (80-е 4 в. до н.э.), содержащие (еще в имплицитной или образно-мифологической форме) базовые идеи платоновской системы ("Горгий", "Менон", "Эвтидем", "Кратил", "Гиппий меньший", "Ион", "Гиппий больший", "Менексен"); в) - зрелого периода (70-60-е 4 в. до н.э.), где в эксплицитной форме конституируется и аргументируется авторская философская концепция П. ("Федон", "Пир", "Федр", "Теэтет", "Парменид", "Софист", "Политик", "Филеб", "Тимей", "Критий", 2-10 кн. "Государства"); г) - позднего периода (50-е 4 в. до н.э.), представленного "Законами". Наличие 11 сомнительных и 8 не подлинных (хотя и подписанных именем П. работ) порождает так называемый "платоновский вопрос", т.е. проблему реконструкции автохтонной философской концепции П., предполагающей не только идентификацию и восстановление хронологии его текстов, но и очищение их от наслоений более позднего платонизма, а также интерпретацию произведений нестандартного авторства (типа "Послезакония", записанного со слов П. его учеником Филиппом Опунтским). П. родился на о. Эгина близ Афин в аристократической семье той же ветви Кодридов, что и Гераклит; назван в честь деда Аристоклом (Aristokl - лучший). Отец - Аристон - из рода последнего царя Аттики Кодра; мать - Периктиона - из рода Солона, одного из семи мудрецов и первого законодателя полисной демократии. Атмосфера родительского дома Аристокла впитала в себя все достижения античной цивилизации и культуры, была неоднократно воспета греческими поэтами (Анакреон и др.). Получил полное аристократическое образование, блестяще овладев всеми сферами античной культуры: изучал философию, вращался среди модных в тот период софистов (был учеником Кратила), имел успех как лирический и драматический поэт (писал элегии, трагедии, дифирамбы; написанная им комедия была принята к постановке

Афинским театром; до нас дошло 25 его "эпиграмм", т.е. в современной терминологии небольших лирических стихотворений), занимался музыкой, живописью, гимнастикой, борьбой, верховой ездой (награждался лавровым венком на Истмийских и Пифийских состязаниях). Именно за свои спортивные успехи получил имя "П.", т.е. "широкоплечий" (греч. platos - широта, глубина). По другой версии, имя "П." в значении "широколобый" получено П. уже от Сократа. (Трудно не усмотреть здесь нечаянного символизма и не сопоставить это имя с именем Европы, т.е. "широколицей", "широкоглазой".) К моменту встречи с Сократом П. был не просто талантливым юношей, но личностью с оформившимися взглядами и определенной жизненной позицией. Так, ведя активную культурную и светскую жизнь, П. сознательно избегал любой гражданской активности и стоял в стороне как от практики Афинской демократии, так и от Афинского олигархического переворота 404 до н.э., хотя среди "30 тиранов" был двоюродный брат его матери - Критий, предлагавший П. принять участие в "правлении тридцати". Поворотным пунктом в судьбе П. (и европейской культуры) стала его встреча с Сократом в 407 до н.э. Согласно аттической легенде, в ночь накануне встречи с П. Сократ видел во сне лебедя у себя на груди, который высоко взлетел со звонким пением, и после знакомства с П. Сократ якобы воскликнул: "Вот мой лебедь!" Интересно, что в мифологической системе античности лебедь - птица Аполлона, а современники сравнивали П. с Аполлоном как богом гармонии. Знакомство с Сократом наложило неизгладимый отпечаток на образ жизни и мыслей П. (Знаменуя начало новой жизни - жизни философа, он сжигает свои поэтические тексты, включая уже розданную актерам комедию.) Сократ является центральным персонажем, формулирующим позицию автора, практически во всех (за исключением "Законов") диалогов П., выстроенных на основе сократического метода экспликации содержания понятий. П. провел 9 лет в ряду близких учеников Сократа (407-399 до н.э.), имеются сведения о его попытках выступить в суде на процессе Сократа с его апологией. Гибель учителя была для П. тяжелым ударом как в смысле личной утраты (для него непереносимо было даже присутствие около Сократа, который должен был принять яд, и П. не был на казни), так и в смысле осознания факта отторжения современниками своего мудреца (после казни Сократа П. надолго покидает Афины). Путешествие П. этого периода (399-387 до н.э.) богаты событиями и встречами, имеющими большое культурное значение: посетив Южную Италию, П. входит в соприкосновение с сицилийским пифагорейским союзом, приобщаясь к мистико-математическому направлению пифагореизма (имеются сведения о знакомстве П. с известным математиком Феодором из Мегары); многое воспринято П. от досократиков в частности от хронологически современного ему Демокрита (известно, что последний неоднократно называл свои атомы "идеями", в то время как П. использует термин "атом"); по свидетельству Аристотеля, П. знакомится во время путешествия с последователем Горгия Калликлом; поездка в Египет сопровождается изучением продвинутой астрономической традиции. Во время своего путешествия П. знакомится с Дионом, братом жены сиракузского тирана Дионисия Старшего, и по его приглашению посещает Сиракузы с целью благотворного влияния и интеллектуального облагорожения деспотического правителя и смягчения нравов придворной жизни, превратившейся в перманентную оргию. Этот, вероятно, первый в мировой истории опыт "просвещения государя" оказался пророчески неудачным: оклеветанный П. был продан в рабство. Однако, несмотря на это, в будущем, в 366 и 361-360 до н.э., с той же целью П. были предприняты еще две поездки в Сиракузы ко двору нового тирана Дионисия Младшего - две новые самоотверженные попытки воплощения в жизнь своих идей, и хотя они окончились столь же неудачно и едва не стоили П. жизни, настойчивость его может рассматриваться как пример высокого служения идеалу и веры в

социальный потенциал философского знания. Погибни П. в первую свою поездку, судьба европейской культуры сложилась бы иначе. По счастью, выставленный на продажу на родной Эгине П. был узнан и за 30 мин серебром куплен и освобожден Анникеридом, философом мегарской школы. Впоследствии П. хотел вернуть эти деньги Анникериду, а когда тот отказался их взять, купил на них сад в пригороде Афин, названный в честь местного героя Академа Академией. В этом саду П. основал школу как специальное философское учебное заведение. И если учесть, что в рамках доплатоновской традиции "быть учеником" того или иного философа означало скорее выбор ориентации и личное общение (ср. инд. ananda - "сидящий около", в значении "ученик"), нежели получение систематического философского образования, а софисты как "учителя мудрости" учили не столько философии, сколько логике и риторике, то платоновская Академия может считаться в истории философии началом традиции специального философского образования, сознательного воспроизводства тезауруса философских знаний, канона философского стиля мышления и специально подготовленного субъекта - их носителя. В этой связи П. может быть рассмотрен не только как оригинальный мыслитель, заложивший фундаментальные направления классического типа европейского философствования, но и как основоположник феномена базового философского образования в европейской культуре. В рамках платонистики высказывалась даже версия о существовании особой (неписаной) эзотерической философской доктрины П., преподаваемой в Академии и транслируемой посредством изустной традиции (Х.Й. Кремер, К. Гайзер и др. представители тюбингенской школы платонистики), согласно другой интерпретации (Э.Н. Тигерстедт, М. Гатри), дидактический план содержания платоновской философской концепции органично вплетен в текст его произведений и презентируется, в частности, в диалогичности его произведений как прямом выражении реальной практики академических диспутов. П. - если и не первый lecturer, то, во всяком случае, первый tutor, наставник, в академическом смысле этого слова, и основоположник академической составляющей в развитии философской традиции, само название которой восходит к его Академии, просуществовавшей почти 1000 лет, - вплоть до "закрытия" императором Юстинианом всех философских школ и направлений (529). П. преподавал до конца своей жизни, и Академия стала духовным центром своего времени: именно в рамках ее деятельности сократически-платоновский метод понятийного критицизма подготавливает формирование в античной культуре скептицизма, происходит рационально-концептуальное оформление пифагореизма (в противоположность раннему мистическому союзу); из стен Академии вышли виднейшие законодатели, государственные деятели, ораторы Греции (Ликург, Геперид, Демосфен и др.) и, конечно, философы: Антисфен, чья философия легла впоследствии в основу стоицизма, Аристипп, фундировавший своим гедонизмом оформление эпикуреизма, и др. Не сделай П. ничего более, уже одно то, что из его школы вышел Аристотель, вписало бы его имя в анналы философской традиции: стоя рядом с П. в паре двух основоположников классического европейского стиля мышления, олицетворяющих собою характерную для Европы синкретичную дуальность имманентно-трансцендентального и логико-рационалистического его векторов, Аристотель может быть рассмотрен и как ученик П., - и в этом контексте альтернативность их воззрений делает честь им обоим, - Аристотелю принадлежат как посвященные учителю панегирические стихи, так и вошедшая в золотой фонд этоса науки фраза "П. мне друг, но истина дороже"; ему было предоставлено право преподавания в Академии, и он уехал оттуда только после смерти П. Философское учение П., будучи плотью от плоти своей эпохи, одновременно может быть рассмотрено как задающее далекую перспективу развития философской мысли: выраженное в специфической терминологии, оно

заключает в себе основу многих понятийных средств, лежащих в основе категориального аппарата классической философии, и, включая в свое содержание немало произвольных натурфилософских моделей и трансформаций мифологических сюжетов, одновременно являет собою первый в европейской культуре образец целостной и системной философской концепции в собственном смысле этого слова, предполагающем рефлексивный мета-уровень осмысления своего предмета, проблемного поля, метода и исходных когнитивных оснований. Семантическим ядром и аксиологическим центром философии П., обусловившим ее уникальный статус в историко-философской традиции, является платоновская концепция мира идей - эйдосов, или образцов. Если натурфилософское направление доплатоновской традиции объективно основывалось на презумпции возможности подлинного бытия и адекватного познания только применительно к единому как тождественному себе и в этом смысле презентирующему тотально всеобщее (архэ как единое субстанциально-генетическое начало мира у старших физиков, учение Элейской школы о Бытии как Едином и т.п.), то альтернативное, представленное софистикой направление базировалось на тезисе о бытии и открытости познанию только единичного, чувственно представленного и множественного. Выражая экстремальные крайности подхода к проблеме единичного и общего, эти оппозиционные векторы философствования обрисовывали контуры центральной для доплатоновской философии онтологической и гносеологической проблемы: как единое может стать многим и как единое может быть предметом познания. То, что предлагает П. в своей теории идей, не только разрешает эти проблемы, но и выходит далеко за рамки проблематики античной философии в целом. Центральным понятием платоновской концепции выступает понятие идеи, или эйдоса (idea - вид, образ, наружность, род, способ; eidos - вид, образ, образец). Мир идей есть не что иное, как вечно пребывающий в равенстве самому себе тезаурус абсолютных и в своем абсолютном совершенстве неизменных эталонов (eidos как образец) конкретных вещей. Способом бытия идеи является ее воплощаемость и воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве слепков с нее и запечатлевающих в себе ее образ (idea и eidos, синонимичные в значении образ). Каждая вещь существует лишь постольку, поскольку является материальным воплощением, опредмечиванием идеи (idea - как наружность), и именно соотнесенностью с определенной идеей определяется как самость вещи, ее равенство себе самой (idea и eidos как вид), так и ее вхождение в соответствующее множество (idea - как род), - воплощение идеи есть способ бытия вещи (idea - как способ). Идея, таким образом, выступает у П. одновременно и как сущность (oysia) вещи, т.е. фундаментальное основание ее бытия, и как ее гипотеза (hipotesis), т.е. проект, включающий в себя и закономерность перехода от идеи к субстанциально воплощенной вещи, и метод (methodos) ее оформления, и принцип существования. В этом контексте П. фактически открывает понятийную природу абстрактного мышления, отличного от чувственного восприятия, и впервые эксплицитно концептуализирует нечеткие интуиции досократической философии о сущности статуса "общего". Платоновская "idea", однако, есть не просто родовое понятие вещи, но ее смысловая модель, выступающая как инспирирующим началом ее возникновения, так и модельным принципом этого процесса ("вещи - это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам"). Позднее учение П. об идеях (эйдосах) сыграет значительную роль в эволюции философии западного типа: как в плане развития идеализма и трансцендентализма в целом (см. Идеализм), так и в плане конкретной разработки введенных им понятий (см. Эйдос). Критерием и атрибутом воплощенности, по П., является телесность, а потому абсолютное беспредпосылочное начало и источник идей ("образец образцов") не есть единственная основа мира: наряду с ним,

творящим вещи по образу и подобию своему ("пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому"), для становления мира необходимо и субстанциальное начало - материя как "воспреемница" и "кормилица вещей". Демиургос, таким образом, не творит из ничего, но лишь конституирует, структурируя, оформляя и одновременно одушевляя материально-материнское начало (гр. phusis так же этимологически родственно глаголу "рождать", как и русск. "природа"). Техноморфная модель космогенеза (см. Античная философия) нередко трансформируется у П. в традиционную антропоморфную (ср. дуализм ян и инь), возвращая понятию генезиса (греч. genesis - рождение) исходную полноту смысла: "природа... по сути своей такова, что принимает любые оттиски... меняя формы под воздействием того, что в нее входит... и выходящие из нее вещи - это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам". В данном контексте очевидно, что примат мира идей как мужского начала над материнским началом материи есть пока не более как выражение патриархальной аксиологической установки. Однако неконгруэнтное наложение на антропоморфную матрицу генезиса техноморфной его модели делает "идею" изоморфной целевому и целеполагающему (т.е. инициирующему и действующему) началу ("демиург и отец вещей"), которому в структуре деятельности соответствует субъектная (мыслящая) составляющая. В силу этого платоновское понимание идеи не только выражает характерный для западного типа культуры пафос деятельности и акцентировку ее семантического ядра - целеполагающего импульса, но и - в перспективе - выступает первой в философской традиции формой эксплицитного концептуального выражения такой, ставшей впоследствии типичной для европейского менталитета, установки, как взгляд на мир через призму "идей" (см. Идеализм). Единичное существует как воплощение единого общего, а последнее - как воплощенное в единичном, - такая связанность мироздания задает и имманентную связность когнитивного процесса: трактовка соотнесенности общего-единого с чувственно-единичным не как аморфно генетической, но как типологически гештальтной обеспечивает фундаментальную возможность для общего выступать объектом познания. Знаменитый платоновский "миф пещеры" рисует зримый мир как видимые из пещеры тени на скале: человек имеет дело не с совершенными идеями-образцами как таковыми, но с воплощенными, осуществленными, т.е. с вещами, материальными предметами как подобиями образцов, которые, безусловно, редуцированы по отношению к совершенству идей, но тем не менее воспроизводят в своей конфигурации основную формулу их структуры. Таким образом, идеи как воплощенные - явлены, идеи как таковые - трансцендентны и постигаются лишь в умозрении ("мысленным взором"). Математические аналогии дают П. возможность фактически в эксплицитном виде сформулировать идею трансцендентального познания, оказавшуюся столь значимой для европейской культуры: круг на песке несовершенен, но на его основе и сквозь него (за ним) можно помыслить точный круг, круг как таковой. "Когда геометры пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, "которую они начертили" и которая "служит лишь образным выражением того, что можно видеть лишь мысленным взором". Иначе говоря, наряду с теми воплощениями геометрических фигур в материале, с которыми мы имеем дело, П. постулирует существование еще и идеальной модели круга, эллипса, квадрата и т.п. как онтологических реалий ("фигуры сами по себе"). В этом контексте математика как теория идеальных фигур и чисел как идеальных объектов ("три вообще, а не три кратера или три эфеба") оказывается для П. дисциплиной, максимально приближающей к постижению закономерностей и соотношений в мире идей. Знаменитая надпись над входом в Академию гласила: "Негеометр да не войдет";

Диоген Лаэртий сообщает мотивировку отказа принять в Академию не знавшего ни математики, ни музыки: "Иди, у тебя нечем ухватиться за философию". П. принадлежит открытие феномена несоизмеримости отрезков, имеющее смысл именно применительно к материальным отрезкам как идеальным конструктам, ибо применительно к реальным отрезкам всегда можно найти эквивалент (типа нити паутины); П. же принадлежит умозрительная гипотеза о "правильных" многогранниках как элементарных структурных единицах мироздания, нашедшая неожиданные экспликации в современной структурной химии, рентгено-структурном анализе и теории строения вещества (В. Гейзенберг в своей автобиографической книге "Часть и целое" ссылается на "Тимея" П. как одну из детерминант своего мировоззрения). Чувственный мир как инобытие идей может быть рассмотрен через призму их свечения в объекте: телесная нагруженность, отягощенность предметов внешнего мира, заставляя говорить о них как о несовершенных, редуцированных подобиях абсолютного совершенства идей, одновременно с этим провоцирует и постановку вопроса о мере этой редукции, что дает П. основание для гносеологического оптимизма: постижение абсолютного совершенства идей возможно и в условиях пребывания субъекта среди воплощенных подобий. Возможность трансцендентального, по своей сути познавательного, процесса обеспечивается у П. презумпцией припоминания душою некогда созерцаемых ею в собственном невоплощенном состоянии невоплощенных идей, "узнавания" идей в их телесном инобытии. Познание есть приобщение к тем чувственно-материальным предметам, где эйдосы воплощены наиболее адекватно, т.е. к прекрасным. (Тем самым в контексте теории познания П. закладываются основы классической традиции европейской эстетики.) Для познания мира идей необходимо "повернуть к открытому морю красоты". Узнавший отблеск созерцаемой некогда идеи в прекрасном теле или душе испытывает непреодолимую тягу к ним, - такое устремленное состояние, по П., "люди зовут Эросом". Именно и только влекомый Эросом может - ступень за ступенью - постигать не только все более совершенные воплощения идеи, но и воплощения ее во все более совершенном материале: от единичного прекрасного тела - к прекрасным телам вообще - затем к красоте души - затем к наукам и т.д. П. строит свою знаменитую лестницу любви и красоты, соединяющую воплощенный мир с миром идей: "Вот каким путем нужно идти в любви...: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх". П. создает своего рода этимологическую родословную Эроса, объявляя его - вне всякой мифологической традиции - сыном Пороса (греч. poros - богатство, средство, путь) и Пении (греч. penia - нужда). Сын этой парадоксальной пары наследует от родителей два главных и атрибутивных начала: как сын Пении он не имеет, а как наследник Пороса - жаждет. В этом смысле Эрос изначально возникает как вектор к желанному ("любящее начало"); он и обладает и не обладает верховной идеей прекрасного: не обладает, ибо стремится к ней (еще не достиг), и обладает, ибо стремится (имеет ее в качестве цели). Обладание абсолютным знанием в данном случае выступает именно как обладание целью познания, а когнитивный процесс предстает как принципиально асимптотичный. Очевидно, что в платоновской гносеологии - в содержательном плане - зафиксированы векторы, приводящие в своей историко-философской перспективе к оформлению когнитивных моделей "врожденных идей" и априоризма; ею же фундирована характерная для европейской философской традиции дифференциация чувственно-рассудочной сферы (у П. - первая, общедоступная ступень восхождения к прекрасному, метафорически персонифицированная в Афродите Пандемос) и сферы разума как высшей когнитивной потенции (венец платоновской лестницы, олицетворенный в Афродите Урании); здесь же следует искать корни типичной для Европы оппозиции

сенсуализма (у П. - приобщение к предметам чувственного мира как отправной пункт познания) и рационализма (регулятивная функция предвосхищенной познанием идеи по отношению к когнитивной процессуальности); а главное - корни определившего лицо западной философии трансцендентализма. В области морально-психологической проблематики концепция П. основывается на дифференциации трех составляющих души: аффективной, волевой и рассудочной ("вожделение" и "пыл" как два "коня" души, которыми правит "возница" - разум), чему соответствуют такие фундаментальные для П. добродетели, как воздержанность, мужество и мудрость. Идеальное государство должно быть структурно изоморфно разумной душе и складывается, соответственно, из таких социальных групп, как ремесленники, воины и правители-стражи; в качестве последних - в идеальном варианте государственного устройства - выступают мудрецы-философы, что закрепляется в историко-философской традиции в виде формулы "платоновское государство". Основываясь на тезисе, что "душа не уносит с собой в Аид ничего, кроме воспитания и образа жизни", П. уделяет значительное внимание проблеме социального устройства (в письме № 7: "не переставал обдумывать, каким образом может произойти улучшение законов и нравов, в том числе, государственное устройство в целом"). В этой связи наряду с оптимальной моделью "идеального государства", основанного на принципе sophrosyne, т.е. правильной мере, гармонии целого, которая делает полис Космосом ("Государство", "Политик") и оказывается не апплицируемой на реальную социально-политическую жизнь (троекратное фиаско в Сиракузах), П. формулирует и более операциональную модель государства, адаптированную к наличным условиям ("Законы"). П. оценивает это государство как "второе после наилучшего" и, моделируя его, отступает как от традиционной для него формы (недиалогичный метод изложения и отсутствие образа Сократа, символизирующего для П. креативный потенциал философского знания), так и от содержательных основоположений своей концепции: и в общефилософском плане (введение в систему единого и гармоничного Космоса семантической структуры "случайности" и дуализма мировой души, предполагающей, наряду с благим, и "злое" свое начало), и в плане социально-философском (за внешне оптимистическим "надо жить играя" в "Законах" раскрывается образ человека-марионетки, увлекаемого "за шнурки и нити" к добродетелям и порокам, - "игрушки богов" - и соответствующего ему государственного устройства тоталитарного типа с предельной регламентацией частной жизни). Идеи П., развитые его школой (Гераклид Понтийский, Евдокс Книдский, Аркесилай, Лакид Киренский, Телекл, Эвандр, Гегесий, Карнеад Киренский, Кратет Тарский, Клитомах Карфагенский, Филон из Ларисы, Антиох Аскалон-ский и др.), в 1 в. были подвергнуты жесткой систематизации (Посидоний, стоический платонизм), инспирировав оформление гностицизма, герметизма и, встретившись в учении Филона Александрийского с идеями христианства, - доникейской патристики (см. Патристика). Очищенный от натурфилософских акцентов усилиями римских философов (Гай, Альбин, Кальвисий Тавр, Апулей и, в особенности, Аммоний Саккас), платонизм конституируется как неоплатонизм (Плотин, Прокл, Порфирий, Ямвлих). Названный в неоплатонизме "божественным учителем", П. волнует умы уже три тысячелетия, его учение оказывалось аксиологически современным и содержательно значимым для философии и культуры любой эпохи: трактаты, посвященные философии П., были написаны уже Апулеем, Порфирием, Цицероном, Плутархом; в византийский словарь Свиды уже была включена статья, посвященная П.; для эпохи Возрождения знамением времени стала платоновская Академия во Флоренции, возглавляемая Марсилио Фичино, в доме которого у бюста П. горела негасимая лампада; все мировые религии используют идеи платонизма для обоснования своих вероучений, и не было

страны с оформившимся философским сообществом, где в 1973 (году 2400-летия со дня рождения П.) не зафиксирована бы была эта дата специальным юбилейным изданием, общий тираж которых превысил 2,5 млн. экземпляров. Именно П. впервые в такой полной мере была эксплицитно выражена философским мышлением сущность европейской культуры с ее целеполагающим импульсом (см. Античная философия), - и с той же степенью правомерности можно сказать, что западная традиция оформилась во многом именно под влиянием философской концепции П., фундирующей собою не только европейскую философскую традицию, но и западную культуру в целом. По оценке Виндельбанда, философии П. "было суждено сделаться жизненным принципом будущих веков". В первую очередь это касается европейского стиля мышления: именно учением П., задающим парадигму усмотрения общего закона в единичном феномене бытия, закладывается в европейском менталитете основа таких установок, как дедуктивизм и рационализм. Философское учение П. положило начало формированию в европейской культуре таких определяющих ее специфику характеристик, как фундаментальный для Европы принцип космизма, т.е. пафоса мировой гармонии, основанной на общем принципе; парадигмальная установка на отыскание "скрытого смысла вещей", т.е. декодирования семиотически организованного мира (от средневековой идеи мира как книги до витгенштейновского "мир есть язык" и традиции современной философской герменевтики), что инспирировано платоновской идеей воплощения абсолютного образца в объекте, приобретающим в этой системе отсчета статус знака трансценденции; сама идея повторяющейся точности, тиражирования образца в бесконечности воплощений лежит в основе идеи массового производства, задавая западный тип цивилизационного развития. Посредством неоплатонизма философия П. фундирует собою христианский Символ Веры, определив тем самым магистральный вектор эволюции европейской культуры и ее основные как семантические, так и аксиологические аспекты. Внутри христианства парадигмальные установки платонизма могут быть обнаружены как в рамках схоластики (официальная доктрина позднефранцисканского ордена, скотизм и августинианская ветвь схоластической традиции в целом), так и в рамках мистической парадигмы богопознания (Сен-Викторская школа, Бернар Клервоский), причем идеи П. фундируют собою как ортодоксальное вероучение, так и программы наиболее гонимых ересей: Шартрская школа, амальрикане и др. К платонистической традиции, так или иначе, восходят основные характерные для европейской культуры типы философствования (философия как философия понятий), и в первую очередь, в рамках таких традиций, как идеализм, сам термин для обозначения которого был введен именно в связи с оценкой концепции П. (см. Идеализм), и трансцендентализм с его идеей постижения сущности в умозрении ("мысленным взором", по П.), что выступает основой как европейской философской классики (кантианство и гегельянство), так и неклассической западной философии (феноменология, экзистенциализм и др.), не говоря уже о непосредственных экспликациях платоновской концепции эйдоса как архетипической основы вещей (см. Эйдос). Опосредовано - через философию Нового времени - платоновская трактовка воплощения идеи была переосмыслена как принцип единства эмпирического и рационалистического когнитивных методов, прокладывая путь развитию математического естествознания и оформлению дифференциального и интегрального исчисления. Сама фундирующая науку как культурный феномен установка на обнаружение универсальной закономерности, лежащей в основе единичного прецедента и открытой для умопостижения, генетически восходит к идеям П. Платоновская философия лежит в основании эстетической концепции, за рамки которой не вышла ни классическая философия искусства с ее базовым пониманием прекрасного как соответствующего эталону (см. наиболее

традиционное выражение этой линии у Чернышевского: "Прекрасное есть жизнь... то существо, в котором видим мы жизнь такою, какова должна быть она по нашим понятиям"; аналогично массовое сознание, вплоть до сегодняшнего дня не усматривающее тавтологии в выражениях типа "женственная женщина"), ни модернизм с его программной установкой на выражение сущности вещей (см. кубистскую "войну против зрения" как основу "уважения объекта" (П. Пикассо) и программу изображения вещей "не так, как мы их видим, а так, как мы их знаем" (Х. Грис); отрицание наивного реализма в зрелом экспрессионизме с его лозунгом "мы ищем скрытого в природе за пеленой видимости... эту другую, внутреннюю, сторону природы" (Ф. Марк), тезисом Э.Л. Кирхнера "в мире существуют только идеи, и художник должен выразить их абстрактную сущность" и концепцией В. Кандинского "О духовном в искусстве"; программу поиска первичных структур и объемов в абстракционизме, основанную на тезисе Мондриана о том, что "идеи П. - плоские"; антипсихологизм искусства "холодной школы" ("ABC") в рамках "авангарда новой волны" с его поиском "алфавита бытия" и др). П. принадлежит главная роль в оформлении типичных и специфичных для Европы представлений о любви: общекультурный вектор дуальности "земной" и "небесной" любви, инспирированный платоновской дихотомией Афродиты Пандемос и Урании; куртуазная культурная традиция (см. "Веселая наука"); поэзия трубадуров и немецкий миннезанг; ренессансный dolce stil nuovo (см. Данте); поэтика Плеяды; и в целом традиция "когнитизации любви", от которой до сих пор не свободна европейская культура (П. Слотердайк) и которая задает в ее рамках специфические векторы философствования (см. Любовь). Сыгравшее значительную роль в развитии европейской культуры арабо-восточное влияние (через мавританскую Испанию) было влиянием той философской традиции (ал-Газали, Ибн Габироль, Ибн Сина и др.), которая оформилась во многом на базе концепции философа, в чьем арабизированном имени Ифлатун Европа не узнала язычника П. и чьи идеи - опосредовано, через арабское влияние - содержательно детерминировали неортодоксальные ветви средневековой христианской культуры (прежде всего провансальскую и отчасти андалусскую). Многие понятия философии П. обретают новое звучание в контексте современной философии постмодернизма (см., например, Симулякр, Событийность, Хора и др.). В целом, какой бы сильной и абсолютизирующе односторонней ни казалась формулировка относительно того, что все, что сделало Европу Европой, так или иначе генетически восходит к философской концепции П., - тем не менее его место и роль остаются уникальными в эволюции как философской, там и в целом культурной традиции Запада.

М.А. Можейко

ПЛЕСНЕР (Plessner) Хельмут (1892-1985) - немецкий философ и социолог, один из основоположников (наряду с Шелером) философской антропологии. Занимался также культур-социологией и эстетикой. Учился у Виндельбанда, Трёльча, Э.Ласка, Х.Дриша. С 1926 - профессор в Кёльне. После прихода фашистов к власти эмигрировал, работал в Гронингене, где стал первым профессором социологии в Нидерландах. С 1946 - профессор философии и социологии в университете Гёттингена. С 1962 - профессор в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, затем преподавал в Цюрихе (Швейцария). Основная программная работа П. - "Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию" - вышла в один год (1928) с трудом Шелера "О положении человека в космосе", попав

в "тень" последней (известность ей принесло только второе издание в 1965). Другие работы П.: "Истоки кризиса трансцендентального понимания истины" (1918), "Единство чувств. Основные черты эстезиологии духа" (1923); "Границы сообщества. Критика социального радикализма" (1924), "Власть и человеческая природа" (1931), "Смех и плач" (1941), "Между философией и обществом. Избранные статьи и доклады" (1959), "Опоздавшие нации" (1962), "Философская антропология" (1970), "По эту сторону утопии. Предварительное введение в культур-социологию" (1974) и др. Свою концепцию П. строит на широком привлечении материала естествознания, прежде всего - биологии. Из философов на нее наибольшее влияние оказали Дильтей (предложивший, согласно П., "источник новой постановки проблемы философской антропологии"), а также Гуссерль. Сам П. оказал воздействие на становление концепции конструирования социальной реальности Бергера и Лукмана. Конституируемая философская антропология должна, по П., быть вписана в космологическую перспективу и исходить из базисных структур человеческого бытия. Тем самым человек должен быть понят в рамках единого проекта, одновременно схватывающего его и как природное, и как культурное существо. Эта перспектива обнаруживает, что человек занимает центральное и исключительное положение в мире, создавая порядок, ориентированный на него самого (тем самым человеческое существование не предопределено в его концепции, как у Шелера, сущностными и ценностными порядками, которые лишь обнаруживаются, а не творятся человеком). Вопрос о человеке, по П., не может ставиться исходя из допущения существования неизменного порядка, определяющего все сущее, так как это противоречит историчности бытия человека (вскрытого Дильтеем). Последний не есть неизменная субстанция, а есть, скорее, "открытый вопрос". Человек сам "ведет свою жизнь", но чтобы понять непостижимую тайну его бытия, необходимо двигаться от "тела" к "сознанию", а не наоборот, как шла предшествующая философская традиция, метафизически пренебрегая биологической стороной человеческого существа. Именно "тело", по мысли П., является исходной базисной структурой, оно есть медиум, связывающий "внутреннее" и "внешнее", реально данное и трансцендентное, обращенность к самому себе и к миру в актах поведения. Человеческое бытие всегда пребывает на "границе", оно "едино" в своей двойственности, отсюда его неизбывная проблематичность, вбирающая в себя величие и нищету человеческого. Основная граница в таком контексте - между телом и средой. Тело и есть собственная граница человека, вместе с тем - она граница иного. Граница всегда есть "переход" из одного пространства в другое, а бытие на границе - это всегда бытие "между". (Согласно П., "пространственность означает обнаруживаемые в пространстве границы".) Тело не просто пребывает в пространстве, а имеет местопребывание. В для-себя-бытии живого тела и локализована "природность" человека, противополагаемая иному ("неприродному") его бытию. Тем самым тело не просто находится в пространстве (заполняет его собой как и иные "вещи", не растворено, как животное, в здесь-и-теперь), а утверждает собой само это пространство, задавая систему отношений к месту своего пребывания как бы из "точки" вне места и времени (тело существует "вовнутрь" пространства и далеко не исчерпывается характеристиками координат своей пространственности). Таким образом, человек в своей телесности как бы "двойственен", он есть одновременно "плоть" ("пространственность") и собственно "тело", позиционирующее к собственной "пространственности". Еще один уровень "двойственности" человека задает, с точки зрения П., взаимодействие "души" и "тела", психического и физического, снимаемый в самобытии ("внутренний мир" в теле), в его трансцендировании от тела к духу, обретая который, человек и становится собственно человеком. Третий уровень "двойственности" -

одновременность воплощения в человеке индивидуального и всеобщего "Я" как последних оснований всяких опредмечивающих отношений человека, самого не поддающегося опредмечиванию, но являющегося сопричастным (социокультурному) миру. Таким образом, выявляя свою границу со средой, человек, идя "вовнутрь", постоянно трансцендирует себя "вовне", самоопределяясь в границах трех уровней (плоть-тело, тело-душа, индивидуальное - всеобщее), а тем самым двигаясь к себе как Таковому. Это движение осуществляется в слое поведения, синтезирующем любые оппозиции и презентирующем совокупность форм и способов конституирования жизни. П., исходя из идеи "ступеней органического", с одной стороны, "вписывает" человека в "ряд" "живого", противопоставляемого "неживому", а с другой - выявляет его специфичность. Если растение непосредственно включено в среду, то включенность в нее животного уже опосредована, она центрически позициональна: животное имеет "центр", координирующий взаимодействия его и всех его органов со средой, но при этом "центр" не осознает себя как "центр". Подобное осознавание предполагает "захождение Я за себя", что доступно только человеку. Но в этом случае меняет свой характер и позициональность - это уже эксцентрическая позициональность, т.е. человек укоренен и вне "пространственности", вне наличного бытия, вне тела. Человек постоянно выходит за пределы, за границы ("среды" и "сотворенного"), выносит свой "центр" "за", т. е. в эксцентричность по отношению к наличному в поисках постоянно нарушаемого равновесия. Тем самым он "поставлен на ничто". Именно поэтому частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, с этой задачей может справиться лишь философия (как философская антропология), которая и есть мысль, дерзающая размышлять о "ничто"; в то же время П. снимает дуализм одушевленного тела и духа, свойственный философской антропогии Шелера. Позиционируя, т. е. занимая позиции в мире (социуме) согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по П., творит себя как "лицо": "лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия". Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям "непостижимого человека" (принцип "новой связи" П., не позволяющий редуцировать человека к простой проекции Бога, а акцентирующий идею "становления Бога человеком"). "Творение себя лицом" имеет, согласно П., три аспекта: 1) экспресивный, т.е. план постоянного самовыражения; 2) исторический, т.е. план непрекращающейся самореализации; 3) социальный, предполагающий не только различение в себе индивидуального и всеобщего "Я", но и выход за пределы (за границы) единичного в сферу "Мы", "совместности", в которой развертывается дискурс "человеческой свободы". "Творя себя лицом", человек неизбежно отличает "себя" от "себя самого" в актах совершаемых выборов, обнаруживая свою открытость миру и негарантированность собственного бытия (именно в силу своей эксцентричности). Свой дискурс о человеке П. концептуализирует в трех основных антропологических законах: 1) законе естественной искусственности ("поставленность на ничто" компенсируется квазиприродными результатами его деятельности); 2) законе опосредованной непосредственности (осознавание своего сознания, видение того, что объективное есть таковое лишь для сознания человека); 3) законе утопического местоположения (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем для собственного "удержания" в мире. Человек (как, прежде всего, культурное существо) наслаждается и страдает, "желает и надеется, думает и хочет, чувствует и верит, страшится за свою жизнь и во всем этом должен познавать дистанцию между совершенством и своими возможностями". Именно культура позволяет противостоять опасностям, которые несет с собой открытость человека миру. В этом ключе П. проделывает анализ феноменов смеха и плача как катастрофических

реакций, возникающих в результате потери самообладания в не имеющих стандартного решения ситуациях (за счет "выхода" в эксцентричность, простраивающую "отношения к отношениям" и тем самым дистанцирующую человека от опасной для него ситуации). Таким образом, в творчестве П. был реализован один из основных вариантов (эксцентрический) антропобиологической версии философской антропологии (второй основной ее вариант - деятельностная концепция Гелена). (См. Философская антропология, Гелен.)

В.Л. Абушенко

ПЛЕТОН - см. ФЛОРЕНТИЙСКИЕ ПЛАТОНИКИ.

ПЛЕХАНОВ Георгий Валентинович (1857-1918) - русский мыслитель, один из основоположников социал-демократизма в России, философ, социолог, теоретик искусства и проблем религии. Основные философские сочинения: "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю" (1895), "Очерк по истории материализма" (1896), "К вопросу о роли личности в истории" (1898) и др. Наряду с Лениным, П. выступал как активнейший субъект процесса адаптации учения Маркса к условиям российской действительности. Исследования П. в области истории философского материализма, в сфере диалектического постижения предпосылок, источников и оснований общественной жизни, его убежденность в закономерном характере исторического процесса, в границах которого "народ, вся нация должна быть героем истории", необходимо привели его к полемике с идеологией, теорией и практикой большевизма, к отрицанию ленинского подхода в интерпретации марксовых положений. Так, в границах ленинской схемы (слепка с модели "конца классической философии" Маркса и Энгельса) постулировалось сохранение "в сухом остатке" философской эволюции - материалистической диалектики и логики (т.наз. "логико-методолого-гносеологическая" версия философии марксизма). По мысли же П., точнее говорить об иной, т.наз. "системно-онтологически-мировоззренческой" трактовке современной философии. В границах адекватной интерпретации последней, по П., подлинная философия есть совокупность синтетических идей, объединяющих результаты человеческого опыта на данной ступени интеллектуального и общественного развития, - интегральная сумма постигнутого бытия данной эпохи. П. трактовал социалистическое переустройство общества как результат трансформационных процессов "зрелого" капитализма и категорически отвергал идею о допустимости государственных переворотов как легитимной и позитивной формы экономической модернизации социума политической волей новой правящей элиты. Осудив Октябрьский (1917) переворот в России, П. подтвердил свою репутацию виднейшего представителя социал-демократической версии русского освободительного движения. В своих работах по эстетике П. отстаивал идеалы реализма в искусстве как способа художественного освоения действительности.

А.А. Грицанов

ПЛОСКОСТЬ - термин естественно-научной традиции, используемый в современной философии (Хайдеггер, Делез, Деррида и др.) в контексте конституирования философской парадигмы многомерности структур бытия и человеческого мышления и задания (выставления) рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словоформ, ангажированных в середине - второй половине 20 ст. в качестве философских понятий (поверхность, глубина и т.д.). В историко-философском плане осознание и фиксация потребности выработки и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ суть путник, покинувший пещеру и восходящий "ввысь", Ницше отметил наличие общефилософской проблемы ориентации мысли, - проблемы того, что мысль предполагает "оси" и "направления", по которым она развивается, что у нее есть "география" еще до того, как появится "история", и что она намечает потенциальные "измерения" систем до их конституирования. Согласно Ницше, ориентация на "высоту" (трактовка философствования как "восхождения" и "преображения") скорее всего свидетельствует о вырождении и тупиковых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение "потаенных глубин" Бытия, "поверхность" которого также необходимо обсуждать исключительно с точки зрения "взгляда из глубины". (Ср.: "идея" у Платона "парит или гибнет".) По версии Делеза, теми "мыслителями-греками", столь, по Ницше, "основательными в силу своей поверхностности", являлись представители школ киников и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни "глубины", ни "высоты". Ими было осуществлено топологическое "низвержение" платоновских "идей": бестелесное отныне пребывало не в вышине, а на поверхности; оно выступало уже не как "верховная" причина, а лишь как поверхностный эффект; не как сущность, а как событие. В "глубине" же тел, согласно, например, киникам, все является "смесями", из которых (по Диогену Синопскому) "ни одна не лучше другой". Согласно Делезу, "...поверхность, занавес, ковер, мантия - вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину...". Выйдя за рамку обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого "два одновременных прочтения времени". Тем самым состоялся философский прецедент отказа от "очевидностей" житейского опыта в пользу абсолютно умозрительных и перспективных моделей устройства космоса. Согласно идеям стоицизма, реконструированным Делезом в стилистике философии 20 ст., для тел и "положений вещей" есть только одно время - настоящее. Ибо живое настоящее - это временная протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое настоящее охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела - причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они - причины вещей совершенно особой природы или "эффектов". Собственно говоря, они "бестелесны". Они не обладают ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это - не вещи или "положения вещей", а события. Нельзя сказать, что "эффекты" существуют. Скорее,

они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делеза, "положения вещей", "количество" и "качество" - такие же сущие (или тела), как и субстанция. Они - часть субстанции и на этом основании противостоят сверх-бытию, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а Нечто, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно, к бесстрастному сверх-бытию - стерильному, бездействующему, находящемуся на поверхности вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только "эффектом". По Э.Брейе, "когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут - "быть порезанным". Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это - чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действенное бытие, сила; с другой, срез фактов, резвящихся на поверхности бытия, и образующих бесконечное множество бестелесных сущих". - Ориентируясь на преодоление "одномерного" понимания мира, Хайдеггер предлагал обратить особое внимание на параметр "глубины" (не рассматривая его, впрочем, как единственный принцип, "простраивающий" модель мира): согласно Хайдеггеру, силы "раскалывания" производят постоянное "раскрытие" глубины, неизбежно сталкиваясь с "затворяющей" силой. Результатом выступает итоговое оформление пространства мира, формирование поверхности - единственного, по мнению Хайдеггера, "действительного места" мира - места осуществления действия сил "раскалывания". У Хайдеггера "глубина" сама по себе еще не может полагаться принадлежащей к ряду "мироопределяющих величин", для него ведущую роль исполнял параметр "отношения глубины и П.", порядок их соотносимости. В философском творчестве Дерриды значима акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции "П. - глубина": по Дерриде, миру нередко бывает присущ процесс "соскальзывания" П. в "глубину" и "вынесения" "глубины" на "отмель" П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судеб Европы и т.д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику "глубины" и "поверхности", но и вводит понятие "бездна" как допущение возможности полного их "оборачивания". Элиминируя границу между "П." и "глубиной" и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт ниспровержения онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма (см.), Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира. Аналогичным образом Делез настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира - измерения "дополнительного", измерения "иерархического", измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. Согласно Делезу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множеству иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же "вычтено" из неизбежной иерархии измерений, оно высвобождает чистую П. - "пространство принципиально равноправных событий". П. у Делеза - это место, где и располагаются события "сами по себе", не имеющие внешнего измерения; это -

пространство, лишенное глубины и высоты, содержащее измерение "события", чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делезу, "...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман - все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешение... Одно тело вытекает из другого как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей - красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами "расти"... "краснеть"... "резать", "порезаться" и т.д. - нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности - результаты смешения тел. Дерево зеленеет... О характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия". Анализируя алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делез подчеркивал, что событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; парадокс же - это серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжаются чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делезу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе - непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Хрисиппа-стоика: "...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь "телега". Стало быть, телега проходит через твой рот".) Парадокс у Делеза - это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же - искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии - искусству "глубины" и "высоты". Юмор, по мнению Делеза, лучше всего проявился в англо-американской литературе "нонсенса". Так, Кэрролл в сказках об Алисе (в интерпретации Делеза) исследует различия между событиями, вещами и "положениями вещей" (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, "не обладающим толщиной". "Глубина", развернувшись, становится у Кэрролла "шириной". События же - подобно кристаллам - становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя "глубина" вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Любая возможная наука, утверждает Делез, продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М.Турнье: "Странное, однако, предубеждение - оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему "поверхностное" - это не нечто "больших размеров", а просто "неглубокое", тогда как "глубокое", напротив, обозначает нечто "большой глубины", но не "малой поверхности". И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной".) Такое понимание топологии мира, по версии Делеза, отнюдь не ограничивается понятийным постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании. Согласно Ж.Симондону (Индивид и физико-биологический генезис. Париж, 1964): "Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем пространстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней

стороне предела...". Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие "П." легитимирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему "плоскостности" применительно к матовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е.Н.Трубецкой: "Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею вырастало".)

А.А. Грицанов

ПЛОТИН (Plotinos) (204/205-269) - древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Родился в Никополе (Египет). До 28 лет П. не находил ни учителя, ни учения, которые удовлетворили бы его и отвечали бы его устремлениям. В Александрии встретился с Аммонием Саккасом и, став вместе с Оригеном и Герением его учеником, проучился так 11 лет. В 39 лет сопровождал императора Гордиана в Персию, чтобы познакомиться с философией персов и индийцев. После смерти учителя основал свою школу в Риме (244). 10 лет преподавал философию в устных беседах. При поддержке императора Галлиена пытался создать город философов - Платонополь. За 10 лет до смерти стал письменно излагать свои взгляды. Его труды обобщил и систематизировал Порфирий в 54 трактатах - 6 "энеад" (девяток). Главные элементы философии П. - квинтэссенция мировоззренческих идей Платона, Аристотеля, неопифагорейцев и стоиков, возможно, и индуизма. П. исходил из идеи "Единого", которое, выступая как первосущность, не является ни разумом, ни потенциальным предметом разумного познания. Иерархия бытия, по П., проходит от Единого, по ступеням Его нисхождения и до материи - низшей границы. Космос находится в постоянном вращении и смене ступеней бытия, и в то же время Универсум П. остается статичным, ибо Единое "сияет в своей сверхпрекрасной благости". Над всем существует единая Первосущность, Благо. Это совершенное Первоначало, сверхчувственное и сверхмыслимое, и является Неизреченным. Это Единое есть абсолютное Благо, не ограниченное ничем и, следовательно, способное изливаться и нисходить без всяких внешних причин. Как "источник наполняет реки, сам ничего не теряя, как солнце освещает темную атмосферу, нисколько не потемняясь само, как цветок испускает свой аромат, не становясь от этого без запаха", так Единое изливает себя, не теряя своей Полноты, неизменно пребывая в себе. Вторая ипостась - Ум ("нус") - рождается как следствие истечения (эманация) или излучения (радиация) Единого. Порожденные Умом мысли, идеи, образы, как и сам Ум, продолжают быть в общении и единении с абсолютным Благом. П. использует неопифагорейское учение о "двоице", первом различии и "дерзости", ставшей причиной перехода Единого во множество. Ум "дерзнул" отпасть от Единого, Душа - от Ума. Третья ипостась - Мировая Душа ("псюхе") - следствие нисхождения Ума, и она уже не мыслит себя как принадлежность к Единому, но лишь стремится к Нему. Душа порождает материю - начало физического и чувственного мира. Существуют, по П., два вида души: высшая и низшая. Низшая есть природа и обращена к

материи (плотности и темноте). Высшая рождается от Богов и бесплотных звездных духов; низшая размножается в царствах демонов, людей, животных, растений и минералов. По мере сгущения материи Божественное начало все более окутывается оболочками природы и оттесняется от Единого. Как свет и тепло ослабевают по мере удаления от источника и исчезают в совершенном мраке и холоде, так эманации Божественной силы через ум и душу постепенно ослабевают в природе, пока не доходят до полного "замерзания" в материи, лишенной истины и блага и поэтому являющейся не-сущим и злом. Мир преображается и возвращается к Божественному сознательными усилиями ума и души. Во-первых, это возможно эстетически, когда душа (низшая и высшая) приобщается к Красоте, которая проникнута идеальным смыслом. Во-вторых, в нравственной жизни, молитвенном труде, аскетическом подвиге происходит обожествление человека. П. выделяет следующие шаги этого пути: 1) возвышение над чувственностью и бесстрастное, бескорыстное отношение к ней как к предмету познания, а не вожделения; 2) отвлеченное мышление (математическое); 3) более высокий духовный подъем достигается любовью к Прекрасному (платоновский Эрос); 4) еще выше поднимает чистое умозрение (диалектика идей); 5) последний шаг есть восхищение (экстаз), в котором дух становится простым и единым с Божеством, сливаясь и совпадая с Ним. П. признавал доктрину перевоплощения, на которой основывал нравственное учение жизни. Разработал основы мистической практики, пытался синтезировать античный политеизм с идеями Единого. Широкое проникновение идей П. в европейскую культуру происходит через Макробия и особенно Августина. Прямое знакомство с философией П. происходит в 15 в. благодаря латинским переводам Марсилио Фичино (1492). Под влиянием П. находился Бруно. Особый интерес к П. отмечался у Беркли, Канта, Гегеля, Шеллинга.

В.В. Лобач

ПЛОТЬ - понятие парадигмы Другого в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального "оборачивания" (в контексте идеи зеркальной обратимости мира) понятия "тело". Согласно Мерло-Понти, "мое тело" и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с "телом Другого": идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (см. Кэрролл). (По Сартру, П. - это не тело, П. - это "клеевая прослойка" между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится взглядом, когда желает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагал, что "плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин "элемент", в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле chose generate... Плоть именно в этом смысле является "элементом" Бытия". П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую "стихию вещи", как своеобычную позицию из рядов номенклатуры физических сил, - как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта - данная вещь, это - конкретное тело, это - определенное событие. В рамках подходов "метафизик ландшафта" именно состояние мировой П. (см. Плоть мира) обусловливает состояние, когда "нейтральная топология поверхности" начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех сил-стихий, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой... вновь становясь

физически ощутимой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Изначальная присутствуемость - это П. Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, - она, естественно, не имеет глубины, "материальности", но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распасться и исчезнуть. Будучи невидимой (по В.А.Подороге), она способна производить видимое. Земля - это П. Другого. [Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность линейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние - в объекты.] Перво-П. выступают в таком случае "чистые" события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличаемости: ландшафтные складки (см. Складка) выравниваются, П. трансформируется в "П.-в-себе" (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, "воплощать", - виртуальное, не способствуя актуализации, замещает его. Внешнее, иное - более удаленное, чем любая Внешность, "складывается", "изгибается" Внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым созидая саму возможность производного и продуктивного отношения между Внутренностью и Внешностью. Именно такое "изгибание" или "сгиб" (описанные в концепции Мерло-Понти - Делеза) и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

А.А. Грицанов

ПЛОТЬ МИРА (франц. chair du monde) - термин философской системы Мерло-Понти, семантическая определенность которого оформляется на стыке концепций тела, складки и Другого. Согласно Мерло-Понти (работа "Видимое и невидимое"), человек обладает "активно функционирующим телом", наделенным атрибутивным свойством "касаемости-в-себе" (франц. tangible en soi), которое выступает условием возможности и всякого иного (вовне ориентированного) касания. Последнее, тем не менее, в любой ситуации преломляется, с одной стороны, как "касание мною предмета", с другой - как "касание предметом меня". Это преломление образует "складку", - и именно посредством таковых складок прочерчивается контур сенсорного чувственно-когнитивного ареала субъекта (ср. у Бахтина: "внутренней территории у культурной области нет, она вся расположена на границах... каждый культурный акт существенно живет на границах"). Однако свою информационно-сенсорную значимость складка обретает лишь при условии наличия Другого, конституирующегося в философии Мерло-Понти, в свою очередь, в качестве "складки-в-себе": "Другой является условием различения... структур знания и восприятия, складкой-в-себе, тем первоначальным разрывом в структуре бытия, который сплетает между собой разорванное". Именно посредством Другого как "ты" - в отличие от фактически не выделенного из предметного ряда "он" (ср. с идеей Рикёра о невключенности "он" в коммуникативное пространство) - и конституируется в концепции Мерло-Понти субъект, открытый для сенсорного опыта (ср. у Марселя:

"телесность как пограничная зона между быть и иметь"). Собственно, и само обладание телом как "касанием-в-себе", по Мерло-Понти, обеспечивается для субъекта "благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, виртуально непрерывно сгибая первое во второе, соединяя их складкой". Свершающееся в виртуальном пространстве внепространственной складки "сплетение разорванного", делающее возможной целостность сенсорного опыта, обеспечивается за счет заполнения пустот разрывов П.М., понятой как "изначальная присутствуемость" (франц. nerprasentierbarkeit). Сама будучи "невидимой", т.е. не обретая онтологически артикулированной определенности (и, соответственно, не обладая сенсорно значимым модусом существования), П.М., тем не менее, "делает другое видимым" и, таким образом, выступает фундаментальным условием возможности "видимого". Согласно установке Мерло-Понти, чтобы обозначить П.М., "необходимо ввести старый термин "элемент" в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне... Плоть именно в этом смысле является элементом бытия". При очевидных коннотациях, возникающих в данном контексте в связи с ретроспекцией архаичных (магия касания в "доисторических" культурах и трактовка "мана" в качестве своего рода сенсорного флюида) и классических (трансцендентность абсолютного Бытия в философских онтологиях) традиций, семантика понятия П.М. конституируется у Мерло-Понти вне устоявшегося горизонта онтолого-метафизических концепций. - П.М., по Мерло-Понти, будучи "стихией стихий", вместе с тем, "не является ни материей, ни духом, ни субстанцией". Таким образом, термин "П.М." располагается принципиально за рамками категориальных структур, фундированных радикальной оппозицией духа и плоти. По оценке Делеза, "именно Мерло-Понти показал нам, как радикальная "вертикальная" видимость складывалась в Само-видение, и с этой точки зрения сделал возможным горизонтальное отношение между видением и видимым".

М.А. Можейко, А.А. Грицанов

ПОВЕРХНОСТЬ - понятие постмодернистской номадологии (см. Номадология), выражающее установку постмодернизма на отказ от идеи глубины - как 1) в пространственном отношении: топография постмодернизма фундирована презумпцией плоскости (см. Плоскость), так и 2) в отношении когнитивном: постмодернистская теория познания основана на идее отсутствия "глубины" объекта (в данном случае термин "глубина" метафорически фиксирует характерную для классической метафизики ориентацию на поиск ноуменальной сущности объекта - см. Метафизика, Трансцендентальное означаемое). В метафорике Делеза и Гваттари данная установка дескрибируется как переориентация современной западной культуры с традиционной для нее идеи "корня", выражающей презумпцию проникновения в глубину и презумпцию линейности движения, на идею "корневища-луковицы", выражающую презумпции отказа от какого бы то ни было проникновения в якобы наличную глубинную сущность (так называемый - смысл) объекта (см. Постметафизическое мышление) и презумпцию потенциальной возможности нелинейной процессуальности (см. Нелинейных динамик теория). В контексте постметафизического мышления, фундированного принципом отсутствия (см. Метафизика отсутствия), идея подобного имманентного сущностного наличия, смысла (наличия смысла и смысла наличия) оказывается практически неконституируемой (см. Различия философия). Элиминация идеи корня приводит номадологию к отказу от идеи глубины: именно "поверхность - это местоположение

смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию". Таким образом, генерация смысла трактуется в номадологии как локализующаяся на П. среды, находящейся в процессуальной самоорганизации: если феноменологическое воплощение ноуменальной сущности объекта или реализация его имманентно внутреннего эволюционного "проекта" (что в оценке Делеза и Гваттари, есть одно и то же) представляет собой линейный процесс, но поверхностное движение принципиально нелинейно. По оценке Делеза и Гваттари, "потенциалы", могущие порождать семантически значимые "серии" или "плато" в качестве бесконечно плюральных и перманентно вариативных (см. Плато, Эон, Событийность), неизменно "блуждают по поверхности". Согласно постмодернистской концепции П., именно благодаря поверхностному движению и поверхностному взаимодействию в принципе возможна новизна как таковая. Это связано с тем, что любая реализация глубинного "проекта", безусловно предполагая наличие последнего, не может рассматриваться в качестве новой по отношению к нему. В этом отношении онтогенез как развитие организма, фундированное его генотипом, делает любые фенотипические трансформации принципиально не новыми: они могут рассматриваться лишь в контексте совпадения с исходным проектом или отклонения от него. В противоположность этому, номадическое движение как самоорганизация ризомы, не ограниченная исходным сущностным проектом, подлежащим реализации и феноменологизации, детерминирована принципиально непредсказуемыми случайными флуктуациями (см. Неодетерминизм), что является условием возможности подлинной, не проектируемой изначально и даже не прогнозируемой в когнитивном усилии новизны: "истинное рождение, возникновение подлинно нового случается именно на поверхности" (Делез). Концепт "П." играет в постмодернизме значимую роль и в свете отказа последнего от фундировавшего классическую культуру западного типа презумпции бинаризма (см. Бинаризм), в частности - от бинарной оппозиции внутреннего и внешнего. Собственно. П. и есть не что иное, как пространство взаимодействия системы с внешней по отношению к ней средой: как пишет Делез, "мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространство" (в то время как организм, символизирующий для номадологии преформистски артикулированную линейную эволюцию, напротив, по словам Делеза, "всегда сосредоточен во внутреннем" и фактически лишь "распространяется во внешнее... - ...воплощаясь"). И подобно тому, как синергетика трактует возможность взаимодействия системы со средой как необходимое условие самоорганизационных процессов, так же и постмодернистская номадология интерпретирует "взаимодействие с внешним" (Делез) в качестве непременной предпосылки пространственного конфигурирования ризомы. В данном контексте Делез параллельно понятию "П." использует также понятие "мембрана" как концепт, с одной стороны, изоморфно синонимический концепту "П.", а с другой - благодаря содержащейся в его семантике идее проницаемости - акцентирующий такой аспект его содержания, как снятие оппозиции между внутренним и внешним ("мембраны... удерживают полярности", по Делезу). (Аналогична в этом плане и трактовка Делезом феномена кожи в контексте постмодернистской концепции телесности: "кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии" - см. Кожа, Тело, Телесность, Тело без органов.)

М.А. Можейко

ПОВТОРЕНИЕ - см. РАЗЛИЧИЕ/ПОВТОРЕНИЕ.

ПОЗИТИВИЗМ (лат. positivus - положительный) - (1) парадигмальная гносео-методологическая установка, согласно которой позитивное знание может быть получено как результат сугубо научного (не философского) познания; программно-сциентистский пафос II. заключается в отказе от философии ("метафизики") в качестве познавательной деятельности, обладающей в контексте развития конкретно-научного познания синтезирующим и прогностическим потенциалом; (2) - философское направление, фундированное означенной установкой. В эволюции П. могут быть выделены следующие этапы: I - так называемый "первый П." (Конт, Милль, Спенсер, Э. Литтре, П. Лаффит, И. Тэн, Э.Ж. Ренан и др.); II - "второй П." (Авенариус, Мах); III - "третий П." или неопозитивизм, представленный аналитической философией (Куайн, Поппер, Айдукевич, Лукасевич, Котарбиньский, Г. Райл, Дж. Уисдом, П. Строссон, Остин, М. Блэк, Н. Малкольм, Н. Гудмен, А. Пап и др.) и Венским кружком, на основе которого оформляется логический П. (Шлик, Карнап, Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Г. Ган, В. Крофт, Ф. Кауфман, Гедель и др.); IV - постпозитивизм, в рамках которого намечается очевидная тенденция к смягчению исходного методологического радикализма и установка на аналитику роли социокультурных факторов в динамике науки (Кун, Лакатос, Тулмин, Фейерабенд, Аналитическая философия, Венский кружок).

Ю.В. Баранчик

ПОЗНАНИЕ - творческая деятельность субъекта, ориентированная на получение достоверных знаний о мире. П. является сущностной характеристикой бытия культуры и в зависимости от своего функционального предназначения, характера знания и соответствующих средств и методов может осуществляться в следующих формах: обыденное, мифологическое, религиозное, художественное, философское и научное. Исходную структуру П. представляет субъект-объектное отношение, где вопрос о возможности адекватного воспроизведения субъектом сущностных характеристик объекта (проблема истины) является центральной темой гносеологии (теории П.). В зависимости от решения этого вопроса в философии выделяются позиции познавательного оптимизма, скептицизма и агностицизма. Истина выступает в качестве универсальной цели П. При этом представления об истине и путях ее достижения в контексте историко-философской традиции конкретизировались через разведение фундаментальных оппозиций "знания и мнения" (античность), "разума и веры" (средние века), "знания и незнания" (Новое время). Понимание характера субъект-объектных отношений обусловливает соответствующие взгляды на природу П. Для классической философии процесс П. - это созерцание, что предполагает пассивную роль субъекта в восприятии внеположенных ему абсолютных и неизменных законов объективной действительности. Само П. при этом может интерпретироваться в двух основных ракурсах: 1) восходящая к Платону и разрабатываемая преимущественно в контексте рационально-идеалистической традиции трактовка П. как припоминания (теория анамнесиса); 2) характеристика П. как отражения, наиболее ярко

реализовавшаяся в моделях материализма и эмпиризма. Начиная с "коперниканского поворота" Канта философия отходит от созерцательного объективизма в гносеологии и актуализирует активную роль субъекта в познавательном процессе. Для немецкого идеализма открывающийся в П. мир уже выступает проекцией творчества трансцендентального субъекта (Кант, Фихте, Шеллинг) или продуктом деятельности социально-исторического субъекта (Гегель). Интерпретация П. как творческой деятельности отличает современную неклассическую философию. Характерно, что, подчеркивая творческий статус субъекта в познавательном процессе, современная философия во многом отказалась не только от онтологизма классической мысли, но и от установок на объективную истину, которая фактически приносится в жертву социально-историческим, прагматическим и психологическим интересам субъекта. Природа познавательной деятельности здесь может рассматриваться в контексте праксиологического, семантического и аналитического подходов. Акцент на практической природе П. в современной философии характерен прежде всего для марксизма и прагматизма. Однако если в марксизме П., будучи формой опережающего отражения действительности, выступает как важнейший момент природопреобразующей и социально-исторической практики общества, то в прагматизме П., преодолевая сомнение, обеспечивает психологическую уверенность субъекта в своих силах, позволяя ему тем самым наиболее эффективно осуществлять практическую деятельность. Семантический подход к П. реализуется сегодня в рамках феноменологии и герменевтики. П. здесь - это процесс смыслообразования, позволяющий человеку расширить горизонты понимания не столько внешней действительности, сколько себя самого. И, наконец, аналитический подход связан с течениями нео- и постпозитивизма и структурализма, ориентированных на рассмотрение П. как научного анализа знаковых структур, более или менее адекватно описывающего сложившиеся логические и семиотические инварианты, но никоим образом не претендующего на их подлинное понимание. В структуре познавательного процесса выделяют также чувственный и рациональный уровни П., противопоставление которых в новоевропейской философии обусловило возникновение дилеммы рационализма и эмпиризма. Чувственное П. (его основные формы: ощущение, восприятие и представление) является результатом непосредственного взаимодействия субъекта и объекта, что обусловливает конкретность, индивидуальность и ситуативность получаемого здесь знания. Будучи основанием познавательной деятельности в целом, чувственный уровень П. особое значение имеет в искусстве и обыденной практике. Рациональное П. (его формы: понятие, суждение и умозаключение) предполагает возможность объективации индивидуальных знаний, их обобщения, трансляции и т.п. Именно рациональное П. обеспечивает существование таких форм познавательного творчества, как наука и философия. Помимо чувственного и рационального, особую роль в познавательном процессе играет интуиция, свидетельствующая об особых механизмах П. на уровне бессознательных структур психики. Структурировать П. можно также в зависимости от объекта П. и соответствующего ему типу знания. В качестве наиболее общих объектов П. можно выделить природу, общество и человека и соотнесенные с ними естественное, социальное и гуманитарное знания. Особым видом П. выступает самопознание, которое со времен Сократа является одной из центральных тем в философии и одновременно представляет собой один из наиболее существенных модусов индивидуального бытия. Проблемы П. на сегодняшний день изучаются целым рядом как философских (гносеология, эпистемология, культурология, логика и методология науки), так и специальных (когнитивная психология, науковедение, социология знания и науки и др.) дисциплин.

Е.В. Хомич

ПОЛАНИ (Polanyi) Майкл (1891-1976) - британский философ, один из основателей постпозитивизма, выходец из Венгрии, сотрудник (с 1923) Института физической химии (Берлин), в эмиграции с 1933, профессор физической химии (затем - социальных наук) Манчестерского университета (с 1933). В главных сочинениях по философии и социологии науки: "Личностное знание. На пути к посткритической философии" (1958), "Неуважение свободы" (1940), "Основания академической свободы" (1947), "Логика свободы" (1951), "Неявное знание" (1962), "Знание и бытие, эссе" (1969) и др. выступил в 1940-х с критикой основных принципов логического позитивизма, в 1950-х - разработал концепцию "неявного знания" (по П., "существуют вещи, о которых мы знаем, но не можем сказать"). Стремился конструктивно преодолеть идею о возможности деперсонифицированного представления научного знания, неправомерно приравниваемого к объективности последнего. В структуре ориентировочной и познавательной активности - в сенсомоторных навыках, восприятии, использовании языка, методах диагностики и экспериментирования, актах научного творчества и т.д. - П. выделял явные и неявные компоненты. Последние, по П., осваиваются человеком в практических действиях, в совместной научной работе и служат основанием его целенаправленной активности. В науке явное знание представлено как интерперсональное знание (в понятиях и теориях), неявное - как личностное знание, вплетенное в искусство экспериментирования и теоретические навыки ученых, в их пристрастия и убеждения. С точки зрения П., существуют "два типа знания, которые всегда совместно входят в процесс познания всеобъемлющей целостности. Это: 1. Познание объекта путем концентрации внимания на нем как целостности; 2. Познание объекта исходя из наших представлений о том, какой цели он служит в составе той целостности, частью которой он является. Последнее может быть названо неявным... Взаимоисключающий характер этих двух типов познания может быть выражен в терминах логической дизъюнкции". Неявное знание, согласно П., не допускает полной экспликации и транслируется через непосредственное ("из рук в руки") обучение мастерству научного поиска и личные контакты ученых. Научный опыт у П. - внутренне переживаем, обусловлен страстным желанием исследователя достичь подлинно научной истины, явно личностно окрашен. П. ввел в научный оборот понятие "научное сообщество". В ряде работ подчеркивал необходимость определенных социокультурных условий для поддержания свободной научной коммуникации и сохранения научных традиций.

А.А. Грицанов

ПОЛИБИЙ (210-123 до н.э.) - греческий философ, историк, политический деятель эллинистического периода. Автор знаменитого труда "История в сорока книгах", где показан путь Рима к господству над всем Средиземноморьем. П. попытался целостно охватить разнообразие исторических явлений и событий, основываясь на рационализированном стоиками представлении о "судьбе", согласно которому она

является всеобщим мировым законом и разумом. По отношению ко "всеобщей истории" "судьба" у П. предстает как логика истории, как синоним внутренних закономерностей единого исторического процесса. Исторический процесс П. рассматривает как замкнутый, повторяющийся цикл. По аналогии с живыми организмами общество, согласно П., проходит состояния возрастания, расцвета и упадка. Развитие общества трактуется П. как движение по кругу, в ходе которого осуществляется последовательная смена шести форм государственности: монархия (единоличное проявление вождя или монарха, основанное на разуме) перерождается в тиранию, на смену которой посредством насильственных способов (восстание, переворот, убийство) приходит аристократия (власть немногих, преследующих интересы общего блага), она в свою очередь вырождается в олигархию (царство беззакония, стяжательства, интриг мелкой группы против всего народа), народ выступает против олигархов и устанавливается демократия, ее извращением является охлократия (господство черни, толпы), которая является, по мысли П., не только самой наихудшей, но и последней ступенью в смене данных исторических форм. Преодолеть кругооборот государственных форм способен, согласно П., только мудрый правитель-законодатель, который видит недостатки простых форм государства и в состоянии установить новую форму - смешанную. Смешанная форма имеет аналоги в реальной истории: Спарта, Карфаген, Крит. Но наиболее правильно использована идея смешанной государственной формы, считает П., в Риме. Консулат выражает монархию, сенат - аристократию, народное собрание - демократию; правильное сочетание и равновесие этих властей и обеспечило Риму могущество. Идеи П. о кругообороте государственных форм и о смешанной форме правления широко использовались в различных проектах "идеальных" государств и в утопических теориях.

Н.А. Кандричин

ПОНИМАНИЕ - процедура постижения или порождения смысла. П. не вписывается в субъект-объектную познавательную схему, так как не познание порождает потребность в П., а, наоборот, потребность в П. ведет к познанию. Категориальный статус П. придал Шлейермахер, понимавший его как процедуры обнаружения смысла текста в процессе его интерпретации, реконструирующей изначальный его замысл. Таким образом, П. у него - это способ экспликации того, что уже изначально предзадано, заложено в тексте. Тем самым были сформулированы основы классической концепции П. как средства преодоления культурной и временной дистанции. Виндельбанд и Риккерт предложили неокантианскую версию П., трактуя его как суть идиографического метода познания, схватывающего индивидуальные особенности исторических фактов и противопоставленного номотетическому методу, обобщающему (генерализующему) и устанавливающему законы, суть которого составляет объяснение. П. возможно через установление в науках о культуре "отношения к ценности", в котором и проявляется мера индивидуального разнообразия. Благодаря неокантианству, П. надолго оказалось связанным с оценочным познанием и актами оценивания, но прежде всего им было заложено ставшее теперь традиционным истолкование П. как эвристической познавательной процедуры, дающей приращение знания, а не только "восстанавливающей" изначальное. Так была задана совершенно самостоятельная тема гносеологии, эпистемологии и методологии - тема противопоставления или согласования "понимающих" и "объясняющих" схем в научном знании и познании.

Основная ее тенденция - универсализация процедур П., которые из исторического гуманитарного знания (усилиями Дильтея, М. Вебера, Шютца и др.) были перенесены в знание социальное, а затем стали рассматриваться как основа, рамка познания. Дорефлексивное схватывание смыслов начинает трактоваться как основа любой аналитической операции. За П. признается функция продуцирования знания, но оно трактуется в целом как знание, нуждающееся в дополнительных процедурах, позволяющих перевести его в статус знания научного. П. при этом во многом понимается как интерпретация: объяснение на одном уровне знания подготавливает почву для переинтерпретации фактов на более высоком уровне, переинтерпретация фактов дает новый импульс объяснению, но сама переинтерпретация есть лишь возможность. Тем самым П. становится возможным толковать как объяснение в понятиях необходимых условий ("как возможно?"), построенное по схеме практического вывода (Вригт). Несколько иной поворот трактовки П. задало признание имманентного присутствия в феномене эпистемологического - феноменов социокультурного и личностного (постпозитивизм, социология знания). Объяснение в подобных моделях чаще всего трактуется как логическая рационализация уже понятых (размещенных в когнитивной модели) реальных соотношений, для которых необходимо отыскание закона, устанавливающего всеобщее в них. В самой уже существующей когнитивной модели признается при этом наличие "образной компоненты". В целом это линия втягивания П. в сферу "рацио", и ее радикализация связана с признанием возможности разных типов рациональности. Данный ракурс темы П. активно разрабатывается в различных версиях "понимающей" науки (прежде всего психологии и социологии). Исходной здесь явилась версия описательной психологии Дильтея, сформировавшего методологическую установку на П. жизни из нее самой, т.е. ее временности и историчности, и трактовавшего П. как непосредственное постижение некоторой душевно-духовной целостности, т.е. как интуитивное проникновение одной жизни в другую. М. Вебер в версии понимающей социологии снял "психологизм" концепции Дильтея и выдвинул идею формальной рациональности, основанной на принципе максимизации эффективности деятельности в разных сферах социальной жизни, культурно и ментально закрепляемой. Соответственно задача социологии формулируется им как анализ смысловых элементов социокультурной жизни, "задающих" возможные меры рационализации. Любое социальное действие содержит, по М. Веберу, конституирующий его смысл, соотносимый со смыслами действий других людей. Реализуемая совокупность таких соотношений образует "смысловую связь поведения", которая является объектом понимающего исследования. Эта базовая посылка М. Вебера была универсализирована в феноменологической социологии как предпосылка любых социальных взаимодействий, а также социальных структур и институтов, возникающих на их основе, т.е. П. стало трактоваться как предоснова любых возможных мыслительных процессов и процедур. Отсюда возможно движение или к признанию социологии знания единственно возможной социологией (с ее "экспансированием" как за рамку дисциплинарности, так и за рамку науки в целом), или разработка диалогических концепций социального взаимодействия и "онтологии поступка" (предполагающих и диалоговую, а не только интерпретационную версию П.), что ведет к герменевтизации дисциплины. Вывод проблематики П. за пределы его истолкования как метода или процедур П. был осуществлен Хайдеггером и закреплен в концепции герменевтики Гадамера. Хайдеггер трактовал П. как специфическое отношение к действительности, в котором человек выступает толкующим себя бытием (т.е. "понимающим бытием"), что означает онтологизацию П. Хайдеггер ввел понятие "предпонимание", выражающее развертывание П. как онтологического определения человеческого бытия, задающее непреодолимый горизонт познания. П. как

предпонимание изначально и предполагает мышление и поведение - через "предмнения", "предвидения" и "предвосхищения", делая возможным производное ("вторичное") П. как методы и процедуры познания. Онтологический статус П. был закреплен герменевтикой, в которой П. - центральное понятие. Герменевтика отделяет П. как поиск смысла в качестве собственного предмета и П. как процедуры приписывания значений, настаивая на изначальной "герменевтичности человеческого" существования, имманентности ему "понимательно-сти" (что предшествует любым процедурам приписывания значений). При этом акцент смещается с самих смыслов на языковые практики-дискурсы как предмет непосредственного анализа. Эти различные направления и версии П. в истории европейской философской и социальной мысли пытаются синтезировать современная эпистемология и методология прежде всего через разработку проблематики разных типов рациональности. В предельной рамке П. начинает трактоваться как умение действовать соответственно социокультурному контексту, т.е. оно выражает отношение субъекта, владеющего нормами данной культуры, к произведенному в рамке этой культуры тексту (в расширительном его толковании). Процесс П. наделяется деятельностно-коммуникативной природой. Задание способов действования и коммуницирования - это и есть запуск механизмов формирования П. В такой трактовке именно П. создает смыслы, т.е. последние не понимаются, а продуцируются в процессах П. в конкретных деятельностно-коммуникативных ситуациях. Понимается не смысл или текст, а коммуникативно-деятельностная ситуация, в которой находится понимающий человек. В этом отношении смысл как ситуативно создаваемый и отличается от включаемых в ситуацию в качестве готовых значений. Мы всегда понимаем не сделанное, а сделанным. Порождаемые смыслы схватываются в процедурах рефлексии. Рефлексия не только проясняет смыслы, но и обнаруживает смысловые лакуны, запуская тем самым новые акты смыслопродуцирующей деятельности и коммуникации. Достигнутый уровень П. накладывает, в свою очередь, онтологические и интерпретационные ограничения на объекты деятельностного оперирования, но оставляет открытыми диалогово-коммуникативные практики, позволяющие выходить за пределы онтологических представлений и утвердившихся интерпретационных схем, перемещая системы значений в новые контексты и провоцируя столкновения разных контекстов (онтологий, языков), а тем самым запуская и новые интерпретации. Не-П. при этом может быть истолковано как проявление психологической и(или) теоретической замкнутости мышления, приверженного следованию догматизированным усвоенным схемам, что выражается в неспособности осмысливать новые ситуации коммуницирования и действования. (В этом отношении следует заметить, что одну из первых технологий преодоления психологической замкнутости вне проблематики П. предложил психоанализ. Аналогичную роль играли исследования парадоксов и аномалий в научном знании.) Следовательно, условие П. - разблокировка процессов мышления в коммуникативно-деятельностных и рефлексивных практиках. Тем самым П. предполагает прежде всего онтологическое (а не гносеологическое) самоопределение субъекта, будучи проблемой практического отношения и практического разума. Именно сращенность человека с бытием и придает П. свойство естественно складывающегося события. (См. также Герменевтика, Интерпретация, Историцизм, Экзегетика.)

В.Л. Абушенко

ПОППЕР (Popper) Карл Раймунд (1902-1994) - британский философ, логик и социолог. До 1937 работал в Вене, с 1946 до середины 1970-х - профессор Лондонской школы экономики и политических наук. Автор и представитель школы "критического рационализма" - попытки конструктивного теоретического преодоления логического позитивизма (согласно П., методами последнего "уничтожена не только метафизика, но точно так же и естествознание. Ибо законы природы не более сводимы к утверждениям наблюдателя, чем метафизические изречения"). Основные сочинения: "Логика научного исследования" (1935), "Открытое общество и его враги" (1945), "Нищета историцизма" (1945), "Предположения и опровержения" (1963), "Объективное знание. Эволюционный подход" (1972), "Автобиография (Поиску нет конца)" (1974), "Ответ моим критикам" (1974), "Личность и ее мозг" (в соавторстве с Дж. Экклсом, 1977), "Реализм и цель науки" (1983) и др. Главной целью философии П. видел изучение роста научного знания, в особенности - научной космологии. Последняя являет собой проблему познания мира, включая "нас самих (и наше познание) как частей этого мира". По убеждению П., "чисто метафизические идеи - а поэтому идеи философские - имели величайшее значение для космологии. От Фалеса до Эйнштейна, от древнего атомизма до умозрений Декарта о материи, от умозрений Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича о силах до таковых Фарадея и Эйнштейна о полях сил, метафизические идеи указывали путь". По мнению П., не существует особого метода философии - есть метод любой рациональной дискуссии с четкой постановкой вопросов и критическим анализом предлагаемых решений. П. предложил принцип фальсификации (принципиальной опровержимости любого утверждения) в противовес принципу верификации. Утверждал органическое единство теоретического и эмпирического уровней организации знания, а также гипотетический характер и подверженность ошибкам (принцип "фаллибилизма") любой науки. Рост научного знания (в рамках которого особое внимание должно было уделяться, по П., проблемам и их решению) П. трактовал как частный случай общих процессов общественных изменений. История научного познания - это история смелых предположений и их перманентных опровержений. В 1940-1950-х именно концепцией "проб и ошибок - предположений и опровержений" П. стремится вытеснить методы индукции: "мы активно стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылок, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны... Удачную теорию мы обретаем... осуществляя скачок к какой-либо теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет". Согласно П., кто говорит "наука", тот говорит "прогресс", и наоборот. (В отличие от представителей Венского кружка, П. оценивает "нормальную науку" как развивающуюся и стремится строить методологию, обеспечивающую ее рост.) Достижение единства научного знания, а также приближение к постижению истины осуществимы, с точки зрения П., только как результат элиминации ошибок и заблуждений: основанием цельности науки выступает тем самым не заранее "пред-данный" идеал "подлинно научного" языка, а единство самой реальности, осмысляя которую, науки все возрастающим образом сближаются между собой. (Дисциплинарное единство наук, по мысли П., достижимо на базисе методологического единства, обеспечиваемого "критическим рационализмом", и актуализируется в процессе конституирования все более безукоризненных теорий. Степень рационализации, с точки зрения П., задается интенсивностью научных революций.) Наиболее серьезное препятствие на этом пути, в контексте схемы П., -

особая специфичность философского знания. По версии П., четкое разграничение философии и науки необходимо для того, чтобы различать спекулятивные принципы натурфилософии и предположения науки. (Отделение научного знания от ненаучного, науки от "метафизики" - или проблему "демаркации" - П. обозначал как действительно актуально значимую в противовес ориентациям на разработку критериев значения.) Технология верификации в данном случае не устраивала П. постольку, поскольку принципам метафизики, как правило, возможно было отыскать подтверждение. Но, по мысли П., установка на объяснение уже известного - уязвимая характеристика и научных гипотез, и метафизических посылок ввиду сопряженного с ней отсутствия эвристической перспективности. В этом контексте П. предпочитал разводить не столько науку и философию, сколько догматическое и эвристическое знание. Отвергнув процедуру верификации, П. особо отмечал то, что его интересует репертуар действительного и (в известном смысле) окончательного "оправдания": логическое обоснование одних высказываний посредством других результируется, по его мнению, в беспредельном регрессе. При этом П. предложил осуществление принципиального поворота: отталкиваться не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения - идеи "огненной пробы" Ф.Бэкона) фундироваться на поиске опровергающих материалов. Согласно П., "утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны приходить в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение". Это и составило исходный тезис учения П. о фальсификации. Согласно П., данная процедура достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология фальсификации) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. Привлекательность фальсификации проистекала из ее несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Фальсификация поэтому трактовалась П. как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. По мысли П., "теория, которую нельзя опровергнуть каким бы то ни было постижимым событием, ненаучна. Неопровержимость - не достоинство теории (как часто думают), но порок". Абсолютизация П. "негативного опыта" фальсифиционизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженной с упреками критиков в отсутствии "непредпосылочности": как и верификация, процедура фальсификации могла быть бесплодно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций. Глобальное миропредставление П. (принципиально не онтологического характера) выступало в облике теории трех миров: мира физических явлений; мира субъективных (ментальных и психических) состояний сознания; мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта (подтвердившиеся и неподтвердившиеся гипотезы, научные теории, материализовавшиеся проекты и не прочитанные никем книги и т.д.). По П., знание в объективном смысле есть знание без познающего: это знание без знающего субъекта. "Мир" у П. - скорее метафора для обозначения существования разнокачественных уровней реальности. "Третий" мир нигде не локализован и относительно автономен, ибо любая теория или идея - первооснова для любых немыслимых для ее авторов следствий (самый первый числовой ряд содержал в себе и геометрию Евклида, и всю воспоследовавшую математику). Как утверждал П., "...существует много теорий в себе, и аргументов в себе, и проблемных ситуаций в себе, которые никогда не были произведены или

поняты и, может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми". Этот мир и воздействует на сознание людей, цивилизация есть результат реализации идеальных объектов. Мир первый и мир третий взаимодействуют в процессе интеракции только через второй мир. Человек обретает свою самость (самость - "пилот тела-корабля") в процессе развития. Единственное орудие, на которое человек, по П., генетически запрограммирован, - это язык. Эволюция самости и эволюция языка тесно переплетаются. Общественным идеалом П. выступало "открытое общество", власть разума, справедливость, свобода, равенство и предотвращение международных преступлений. По мнению П., "закрытые общества" (тоталитарные государства) характеризуются верой в существование магических табу в отличие от "открытого общества", в рамках которого "люди (в значительной степени) научились критически относиться к табу и основывать свои решения на совместном обсуждении и возможностях собственного интеллекта". П. подчеркивал, что только лишь учета общественного мнения недостаточно для конституирования общества в "открытое": общественное мнение, по П., нередко ошибочно, необучаемо и подвержено манипулированию. Согласно П., любые доктрины "общественной избранности" возникают как специфическая реакция на тот или иной вид угнетения: доктрина избранности еврейского народа возникает в эпоху "вавилонского пленения", доктрина господствующей арийской расы Ж. Гобино выступила ответом аристократа-эмигранта на идею об изгнании французской революцией "агрессивных тевтонцев", пророчества Маркса о победе пролетариата появились в период наиболее жестокой эксплуатации рабочего класса в середине 19 в. С точки зрения П., тезис Маркса о том, что классовое сознание рабочих (основанное на единстве и солидарности) может быть аккумулировано и сохранено после окончания классовой борьбы и с необходимостью должно и способно пережить породившие его условия и силы, не согласуется как с диалектикой самого Маркса, так и с его теорией о том, что классовое сознание рабочих является отражением тяжелых общественных условий их существования. То, что человек являлся рабочим, не есть гарантия того, что он всегда будет помнить о солидарности угнетенных и не будет стремиться к эксплуатации своих коллег. Пророчества и предсказания Маркса о необходимости и неизбежности пришествия социализма явились, по П., результатом "мышления, основанного на субъективных желаниях, веры в мистический коллективизм и иррациональной реакции на ход развития цивилизации". Глобальные теории общественного развития вкупе с социальными пророчествами могут результироваться только катастрофой. Недопустимо формулировать утопичную социальную цель и затем подыскивать рациональные средства для ее достижения. П. таким образом формулировал запрет на процедуры социальной инженерии коммунистического толка, не трактуя при этом даже "открытое общество" как некий проект, а лишь как своеобычное общественное должное: "если мы хотим остаться людьми, то для этого есть только один путь - путь в открытое общество". С точки зрения П., "единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них - история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но... это оскорбительно для любой серьезной концепции развития человечества... история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения)". П. принципиально отвергал "историцизм" "лжепророков Гегеля, Маркса и других оракулов". Историцизм у П. - концепция, согласно которой "область наук об обществе совпадает с областью применения исторического, или эволюционистского, метода и, в особенности, исторического пророчества". История, по П., не имеет смысла: "с нашей точки зрения, не может быть законов истории. Обобщение принадлежит к совершенно

иному кругу интересов, который должен быть строго отделен от интереса к отдельным событиям и их причинному объяснению, составляющему дело истории". Только люди, по схеме П., в состоянии придать истории цель и смысл. П. доказывал, что "мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания". "Историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей... Он пытается переложить нашу ответственность на историю... Историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий... Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на... "человеческой природе" или на историческом предопределении... Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать - значит двигаться к некоей цели, которая существует для нас, как для человеческих существ. Для "истории" это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы... защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода... и прогресс... Мы должны стать творцами своей судьбы... Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы... сможем оправдать историю". Мы, по мнению П., "не можем сотворить небеса на земле", надо отказаться от поиска чудодейственной формулы, которая превратит наше развращенное человеческое общество в идеальное "золотое" сообщество. За такими взглядами и надеждами стоит древняя как мир вера в возможность изгнания дьявола из нашего мира через разрушение государства (анархизм) либо путем ликвидации существующей экономической системы (Маркс). Значимые социальные успехи вполне достижимы, но цель политики в том, чтобы выбирать наименьшее зло из всех мыслимых.

А.А. Грицанов

ПОРНОГРАФИЯ (греч. pornos - развратник, grapho - пишу) - понятие, посредством которого может обозначаться духовно-виртуально-практический феномен, выступающий итогом трансформации публичных сексуальных контактов - из сферы сугубо личного выбора индивидов, партнерских пар и малых социальных групп - в подчеркнуто рыночно ориентированный "производственный" процесс осуществления половых актов. П. сводима к предельно наглядной и жесткой объективации процедур обретения людьми психофизиологических состояний экстаза и оргазма. Происхождение термина "П." традиционно относимо к заглавию книги Ретиф де ла Бретонна "Порнограф, или Размышление порядочного человека об истинной безнравственности проституции" - Франция, 18 в. (Последующая экспликация термина "П." осознанно выносится за рамки практики репрессивно ориентированных правоохранительных органов, структур "полиции нравов", а также за рамки диапазона индивидуальных эстетико-поведенческих предпочтений.) В социальной философии, социологии, социальной психологии и сексологии второй половины 20 ст. возникновение П. традиционно связывается с сексуальным раскрепощением значительной массы населения Западной Европы и Северной Америки по мере осуществления сексуальной революции (процессом

"развытеснения вытесненного" - см. Маркузе, Сексуальная революция). В ходе последней - свойственная этим регионам традиция эпатирующей культуры непристойности оказалась замещена П., открывающей тело и его наслаждения с целью продуцирования оппозиции подавленному желанию, которое оказалось избыточно порабощено нравственным законом (согласно Маркузе, "репрессивная десублимация" или мистическое "развытеснение" осуществилось столь же тотально, сколь и триумф вытеснения). В отличие от "совращения" (самого по себе и того, что его вызывает), под которым, в частности, Бодрийяр предлагал понимать "манящую, искушающую, соблазнительную прелесть вещей", П. в действительности своей аналогична производству - репертуары продуцирования наслаждения акцентированно технологичны и жестко актуализируются. В рамках понимания смысла производства как процесса насильственного "очеловечивания", "овещнения" компонентов природы, изначально принадлежащих к "внечеловеческому" строю материальных объектов, очевидна суть П.: в отличие от соблазна, искушения, изымающих "нечто" из строя зримого и очевидного (не может быть соблазна без тайны либо ее симуляции), - производство и П. трансформируют любой объект, шифр либо мыслеобраз с целью достижения последними степени прозрачности анатомической реконструкции. П. элиминирует "соблазн" из системы культурных ценностей: бесконечная и "сверхнаглядная" аккумуляция знаков секса в произведениях жанра П. одновременно знаменует конец и самому сексу. Добавляя дополнительное измерение пространству секса, добиваясь неисоизмеримо более концентрированного восприятия его, П. делает изображение секса более реальным, чем собственное его существование. В контексте понимания философии постмодернизма (Бодрийяр) произведения в жанре П. выступают тем самым не только как "сверхобозначение", но и как симулякр, "эффект истины", скрывающий тот факт, что истины (секса) уже нет. В отличие от традиционалистской непристойности, дезавуирующей собственный предмет отображения (непристойность фундирована намеком, ее потребители никогда не видят, как именно функционирует наш пол), П. благодаря анатомической пристальности упраздняет дистанцию человеческого взгляда, замещая ее мгновенным и обостренным изображением - "строем сверхреференции, сверхистины, сверхточности" (Бодрийяр). (Согласно Бодрийяру, правомерна параллель: как ретроспективное обеспечение квадрофонического звука для классической музыки искусственно "достраивает" прежнюю реальность, ибо такой музыки никогда не существовало, ее так никто никогда не слушал, ее не сочиняли, чтобы так слушать, так и П. - это "квадрофония" секса: галлюцинация детали, микроскопическая истина пола, "крупный план" клеточных и даже уже "молекулярных" структур, "оргия реализма". П. полагает "фаллодизайн" и "дизайн наготы" как самодостаточные ценности.) П. - это тотальный триумф именно непристойного тела вплоть до полного стирания человеческого лица: у актеров порнокино, как правило, лица "отсутствуют" - функциональная нагота оставляет место лишь для зрелищности самого секса. Данные функциональные и органические характеристики П. делают неразрешимым окончательное разрешение вопроса о всеобъемлющей цензуре над ней, либо о ее "хорошо темперированном" вытеснении: П. является непосредственным естественным продолжением как человеческого реального в его норме, так и воплощением предельно бредовых иллюзий людей во всем мыслимом спектре их патологий.

А.А. Грицанов

ПОРЯДОК ДИСКУРСА - понятие постмодернистской философии, фиксирующее конкретно-историческое состояние дискурсивной среды, конституирующееся в качестве результата социокультурной детерминации (регуляции, контроля и ограничения) дискурсивных практик (см. Дискурс). Введено в одноименной работе Фуко (1970), посвященной осмыслению сущности и механизмов социокультурной детерминации и контролирования дискурса. Фуко осуществляет сравнительный анализ дискурсивных практик, культивируемых в контексте современной культуры, и дискурсивных практик классической европейской традиции, что позволяет ему как выявить специфику культурного статуса дискурса, так и сформулировать интегральные закономерности социокультурной детерминации дискурсивной сферы. Прослеживая историческую эволюцию дискурса, Фуко начинает его историю с античного периода, в рамках которого дискурс принадлежал к доминантным и привилегированным феноменам культурного пространства, "вершил правосудие и присуждал каждому его долю". Подобный его статус был обеспечен общими метафизически артикулированными основаниями античной культуры (см. Метафизика), задающими пространство мышления, в рамках которого бытие предполагалось пронизанным единым универсальным логосом (см. Логоцентризм), постигаемым в рациональном усилии. Дискурс, который конституировался в культуре подобного типа, "это был дискурс, который, предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и вступал, таким образом, в сговор с судьбой /см. Судьба - М.М./". Такой дискурс, по Фуко, оказывается не только "облеченным полномочиями", но и весьма "небезопасным", поскольку обладает по отношению к культурному пространству акцентированным потенциалом доминации, персонифицированно репрезентированной в социально значимой для античного полиса фигуре софиста. В рамках античной традиции осуществляется то, что Фуко называет "великим платоновским разделением" в культуре: "наивысшая правда более уже не заключалась ни в том, чем был дискурс, ни в том, что он делал, - она заключалась теперь в том, что он говорил: ...истина переместилась из акта высказывания... к тому, что собственно высказывается: его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту". Важнейшим социокультурным следствием этого ментального разделения является разрыв между дискурсом и властью: "софист изгнан", поскольку дискурс "уже... не связан с отправлениями власти", а потому и "не является больше чем-то драгоценным и желаемым". Более того, дискурс как феномен, обладающий имманентным потенциалом самоорганизации может проявлять себя как хаос и демонстрирует очевидную способность к случайным флуктуациям, - однако эти его качества не только не укладываются в парадигму традиционного детерминизма (см. Неодетерминизм), но и оказываются фактором деструкции как для нее, так и для основанного на ней классического стиля мышления. В этом контексте в рамках классической культуры западного образца оформляется двойственное отношение к феномену дискурса, конституирующееся в аксиологически амбивалентном пространстве между типологически характеризующей европейскую культуру "логофилией" (по Фуко, "какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?.." - см. Логофилия) и столь же имманентной ее "логофобией" (см. Логофобия), вызванной имманентным противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса. Таким образом, дискурс, по оценке Фуко, отнюдь не может рассматриваться в качестве нейтрального элемента культурного пространства. Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности дискурса в культуре

классического западно-европейского образца: "в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых - нейтрализовывать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности". А поскольку любая культура, по оценке Фуко, так или иначе осуществляет своего рода "прореживание говорящих субъектов", постольку далеко "не все области дискурса одинаково открыты и проницаемы; некоторые из них являются в высшей степени запретными". Например, применительно к традиционной культуре, одной из сфер жесткой регуляции дискурса выступала сфера наррации (см. Нарратив): социальная группа эпических рапсодов конституировалась в качестве закрытой группы, - "обучение позволяло войти одновременно и в саму группу, и в тайну, которую сказывание обнаруживало, но не разглашало; роли говорения и слушания не были взаимозаменяемы". Однако, по мнению Фуко, и применительно к современной культуре (а быть может, особенно в применении к ней) позволительно говорить о сохранении механизмов регламентации осуществления дискурсивных актов, контроля над дискурсивными практиками и, в конечном счете, ограничения дискурса как такового: "не будем заблуждаться на сей счет: ...даже внутри порядка дискурса, публикуемого и свободного от всякого ритуала, все еще действуют формы присвоения тайны и имеет место необратимость ролей". Исследуя конкретные формы осуществления социокультурной регуляции дискурсивных практик, Фуко выделяет внешние и внутренние ее механизмы. К внешним таким механизмам относятся: 1) "процедуры исключения", самой широко распространенной среди которых является элементарный запрет, - например, "табу на объект, ритуал обстоятельств, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта - здесь мы имеем дело с действием трех типов запретов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая постоянно изменяется". По оценке Фуко, наиболее "зарешеченными" сферами современной культуры являются сексуальность и политика (см. Власть, Секс), - именно применительно к этим областям "решетка запретов" оказывается "наиболее уплотнена", в ней "растет число черных клеточек". При этом для Фуко принципиально важно, что дискурс в этом контексте оказывается не просто тем механизмом, который "подавляет (или прячет) желание", но и реально сам "является объектом желания" (см. Желание, Машины желания); 2) процедуры "разделения и отбрасывания", которые представляют собой социокультурное средство дифференциации и дистанцирования друг от друга таких феноменов, как разум и безумие ("я думаю о противопоставлении разума и безумия"), а также социальной селекции индивидов по соответствующему критерию. По наблюдению Фуко, западная культура, собственно, и определяла безумца как субъекта, чьи дискурсивные практики по основным своим параметрам не совпадали с дискурсивными практиками большинства и, следовательно, не могли вплетаться в коммуникативные процессы внутри данной традиции, поэтому, "начиная с глубокого средневековья, сумасшедший - это тот, чей дискурс не может циркулировать, как дискурс других". Вместе с тем, Фуко отмечает, что феномен безумия является амбивалентным, и несовпадение дискурса безумца с общераспространенными формами дискурсивной деятельности может означать как отсутствие смысла, так и его своего рода чистоту, т.е. свободу от конкретно данных (заданных данной культурой) ограничений, - иными словами, смысл "более здравый, чем у людей здравомыслящих" (см. Безумие, Абсурд, Нонсенс); 3) и наконец, "оппозиция истинного и ложного", которая также рассматривается Фуко в ряду механизмов социокультурной регуляции дискурса. Наряду с перечисленными внешними

механизмами ограничения дискурса, введения со стороны культуры определенной рамки ("порядка") разворачивания его процессуальности, могут быть выделены и внутренние (имманентные) механизмы ограничения потока дискурсивности. К таковым внутренним механизмам он относит "процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность /фактически нелинейность - М.М./. В контексте этого анализа Фуко подвергает детальному аналитическому рассмотрению такие формы организации, регламентации и контролирования процессуальности дискурса, как "принцип комментария" (см. Комментарий), "принцип автора" (см. Автор, "Смерть Автора") и "принцип дисциплины", которые оцениваются им как "правила дискурсивной полиции". По оценке Фуко, европейская мысль, собственно, "никогда не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между "думать" и "говорить", - в конституируемом посредством такого подхода ментальном пространстве дискурс может существовать в двух (равно неадекватных) формах: "как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видимой благодаря словам", или же - наоборот - "как если бы дискурс был самими структурами языка, которые, будучи переведены в действие, произвели бы эффект смысла" (ср. с парадигмальной фигурой "эффекта реальности" в контексте постмодернистской текстологии - см. Эффект реальности). Такая ситуация чревата фактическим "стиранием реальности дискурса". К способам "стереть реальность дискурса" Фуко относит такие фундаментальные для классической философии "темы" (=презумпции), как 1) "тема основополагающего субъекта", которому философией "вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пустые формы языка", обретая в интуиции смысл, изначально заложенный в сущности вещей (см. Автор, "Смерть Автора", "Смерть субъекта"); 2) "тема изначального опыта", вводящая в систему оснований философствования идею о том, что "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть на законном основании, как не скромным чтением? Вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его..." (см. Метафизика); и наконец, 3) "тема универсальной медиации", задающая такую картину мира, в рамках которой "повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира" (см. Логоцентризм); и несмотря на то, что, на первый взгляд, кажется, будто "в центр этого умозрительного построения ставится именно сам дискурс", на самом деле ("если говорить всю правду") "сам этот логос является... не чем иным, как уже сказанным /кем-то, трансцендентальным субъектом - М.М./ дискурсом, или, скорее, быть может, это сами вещи и события незаметно становятся дискурсом, раскрывая секрет своей собственной сущности...". В этой ситуации дискурс - фактически "не более чем отсвет истины, которая в этот-то момент и рождается на собственных глазах". С точки зрения Фуко, подобный спекулятивизм классики не позволяет раскрыть ноуменальной сущности бытия, ибо "если все... можно принять за дискурс, если все может быть сказанным и дискурс может говорить обо всем, - то это потому, что все вещи, обнаружив свой смысл и обменявшись им, могут вернуться в свое безмолвное внутреннее". Формулируя интегральную характеристику классического истолкования дискурса, Фуко отмечает: "итак... дискурс - это всегда не более чем игра", - игра письма (тема 1), чтения (тема 2) или обмена (тема 3), - но в любом случае "этот обмен, это чтение, это письмо /см. Письмо, Чтение - М.М./ всегда имеют дело только со знаками", а это реально означает, что "попадая, таким образом, в разряд означающего (см. Означающее,

Означаемое), дискурс аннулируется в своей реальности". В отличие от перечисленных презумпций классической и неклассической философии, философия постклассическая (см. Постмодернизм) отказывается от традиционного логоцентризма метафизического мышления (см. Логотомия, Логомахия, Постметафизическое мышление), что освобождает процессуальность дискурса от всех выше названных форм его метафизической регуляции ("полицейского ограничения" со стороны оснований классической культуры) и всех перечисленных способов "старания реальности" дискурса, открывая новые горизонты разворачивания дискурсивной сферы (см. Трансдискурсивность). В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей реабилитации дискурсивности как способности дискурса к спонтанной смыслопорождающей самоорганизации. Для этого необходимо, согласно предлагаемой Фуко программе, осуществить следующие шаги. Во-первых, необходимо "подвергнуть сомнению нашу /подчеркнуто мною - М.М./ волю к истине" как исторически заданную и детерминированную (ограниченную) конкретными культурными парадигмами, актуальными в настоящее время. Во-вторых, следует "вернуть дискурсу его характер события", т.е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. И наконец, в-третьих, необходимо "лишить, наконец, означающее его суверенитета", подвергнув его процедурность рефлексивному анализу. Фуко формулирует конкретные принципы метода, призванные претворить в дело обозначенную программную стратегию по освобождению дискурса от социокультурных канонов его "порядка". К таковым принципам он относит: 1) "принцип переворачивания", согласно которому то, что прежде считалось источником дискурса (т.е. фигуры автора, дисциплины, комментария и т.п.), необходимо рассматривать в качестве негативных инструментов его ограничения; 2) "принцип прерывности", требующий, чтобы любое исследование дискурса было фундировано презумпцией отрицательного ответа на вопрос, "не нужно ли допустить виртуальную полноту некого особого мира - мира непрерывности дискурса"; 3) "принцип специфичности", запрещающий "полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир - не сообщник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения, которое бы делало бы его благосклонным к нам", - по Фуко, дискурс в этом контексте следует скорее понимать как "насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае - как некую практику, которую мы им навязываем"; 4) "правило внешнего", задающее магистральный вектор постмодернистской аналитики дискурса как феномена культуры и заключающееся в том, чтобы идти не "от дискурса" к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а "от проявлений дискурса" - к условиям его возможности. В качестве базисных концептов аналитики, которая должна осуществляться по указанным правилам, Фуко называет (в соответствии с перечисленными правилами) понятия "события" (1), "серии" (2), "регулярности" (3) и "условия возможности" (4). Таким образом, речь фактически идет о том, чтобы рассматривать дискурс не в аспекте его "порядка", но в аспекте его спонтанной способности к смыслопорождающей самоорганизации (см. Дискурсивность). Согласно Фуко, "так понимаемый анализ дискурса - это не разоблачение универсальности какого-то смысла; он выводит на свет игру навязанной разреженности /т.е. ограниченности дискурса со стороны культуры, собственно, П.Д. - М.М./ при основополагающей способности утверждения /т.е. дискурсивности - М.М./, что приводит постмодернизм к констатации того, что в каждой конкретной культурной ситуации анализа дискурса мы неизбежно будем вынуждены описывать его следующим образом: "разреженность и утверждение,

разреженность, в конечном счете, утверждения", а вовсе не "нескончаемые щедроты смысла", которые могли бы быть реализованы при нестесненной свободе дискурсивности. (См. также Дискурс, Дискурсивность, Трансдискурсивность.)

М.А. Можейко

ПОСТИСТОРИЯ - понятие философии постмодернизма, сменившее собою традиционный концепт "истории" и задающее новое видение социальных процессов, фундированное: 1) отказом от линейного видения социальной динамики; 2) отказом от презумпции наличия имманентной логики истории - в общем контексте отказа от логоцентризма (см. Логоцентризм); 3) отказом от презумпции трансцендентального означаемого (см. Трансцендентальное означаемое), предполагающего в данном случае наличие автохтонной социальной реальности; 4) общей постмодернистской презумпцией артикуляции настоящего как лишенного возможности новизны (давление со стороны феноменов past-perfect на любое событие, свершающееся в неэлиминируемом контексте "все уже было" - см. Deja-vu, Событие). Термин "П." как таковой был введен уже в рамках неклассической философии (А.Гелен); одну из первых его концептуальных разработок осуществил Беньямин; в собственно постмодернистском смысле использован Дж.Ваттимо в работе "Конец современности" (1991), где "преодоление истории" понимается как "преодоление историцизма" в целом. Если при переходе от традиционной культуры к классической - осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается в качестве метанаррации (см. Закат метанарраций) и в этом качестве подвергается десакрализации: так, в оценке Бодрийяра, "история - это наш утраченный референт, то есть наш миф"; согласно видению Джеймисона, современное общество характеризуется "последовательным ослаблением историчности... в нашем отношении к общественной Истории". Подобная установка во многом была зафиксирована уже Аренд, предвосхитившей в своем творчестве многие - ныне базисные - идеи постмодернизма (см. Аренд): "нить традиции оборвана, и... мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, - все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное". Понимание истории как линейного разворачивания событийности из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной истории (см. Нарратив): как пишет Бодрийяр, "история была могучим мифом... который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса", - не случайно "век истории - это также и век романа". Постмодернистское же видение социальной процессуальности принципиально нелинейно: по оценке Деррида, "чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории", который "привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т.д.). Важнейшим основанием ведения концепта П. выступает для постмодернистской философии презумпция "конца истории",

получающая в постмодерне - наряду с традиционными оптимистической ("Конец истории?" Ф.Фукуямы) и пессимистической (С.Хантингтон) своей аранжировками - и сугубо нетрадиционную свою артикуляцию. Речь идет именно об отказе от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее. Как пишет Лиотар, "сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. ...Не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу /именно линейную перспективу, а не панораму жизни в ее стереофонии - М.М./". - Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность, которая разворачивается "после времени": по оценке Кожева, "как бы то ни было - История закончена". Разворачивая процессуальность своего бытия в ситуации "пост-истории", современность тем самым "переписывает время", разворачивая линейный вектор истории и ломая его. Таким - парадоксальным - образом постмодернистская презумпция "конца истории" фактически имеет смысл переоткрытия времени. Как пишет Бланшо, "мы в большей или меньшей степени живем под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки", иными словами - "обитаем", по выражению Джеймисона, "скорее в синхронном, чем в диахронном мире". В этом плане, перманентное настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе". В контексте сказанного концепция П. резко оппозиционна метафизике (см. Метафизика) как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала". - Базовой презумпцией постмодернистской П. выступает, таким образом, отказ от фундировавшего западную философскую традицию логоцентризма: в качестве предмета своего когнитивного интереса генеалогия постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций" (Фуко). И если линейной версией истории создана особая "Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия", своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то, согласно постмодернизму, "грандиозная игра истории - вот кому подчиняются правила". - Моделируемый философией постмодернизма событийный процесс подчинен детерминизму (см. Неодетерминизм) принципиально нелинейного типа: "мир - такой, каким мы его знаем, - в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, - это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий" (Фуко). Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает "невозможность единого зеркала мира", не допускающую, по

мнению К.Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус модели истории как новой большой наррации: в отличие от эпохи "больших нарраций", постмодерн - это, по определению Фуко, "эпоха" комментариев, которой мы принадлежим". В этом контексте событие определяется Фуко, Делезом, Гваттари как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, - статусом "эффекта" (см. Событийность). Ориентация на "повествовательные стратегии" - в их плюральности - оценивается современными постмодернистскими авторами (Д.В.Фоккема, Д.Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры, в чем проявляется усиление в современной философии истории позиции историцизма, строящего свою методологию на презумпции неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть - без разрушающих искажений - передана посредством всеобщей дедуктивной схемы истории. В общем контексте отказа от метафизической презумпции наличия универсально единого и рационально постигаемого смысла бытия (см. Метафизика, Постметафизическое мышление) постмодернистское видение истории фундировано презумпцией отсутствия так называемой "логики истории", т.е. программным отказом от веры "в абсолютную автономию истории как истории философии в смысле конвенционального гегельянства" (Деррида). История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарративной: рефлексия над прошлым, по оценке Х.Райта, - это всегда рассказ, нарратив, организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. "История" как таковая может мыслиться в пространстве постмодернистской философии не иначе, нежели в качестве "формы словесного дискурса", жанрово варьирующейся в диапазоне от "романса" и "трагедии" до "комедии" и "сатиры" (Х.Уайт). - История, таким образом, не более чем "дескриптивный анализ дискурсивных трансформаций" (Фуко), а историография в этом контексте может быть конституирована лишь в качестве нарратологии. В рамках постмодернистской концепции истории (Дж.Каллер, А.Карр, Ф.Кермоуд и др.) фундаментальной становится идея основополагающего значения финала для конституирования "истории" как нарратива о том или ином событии. Аналогичные рассуждения могут быть обнаружены и у Ш.Пеги, чья модель истории фундирована представлениями о том, что "у событий есть... состояния перенасыщения, которые осаждаются, кристаллизуются и устанавливаются только посредством введения фрагмента будущего события". Подобная установка проявляет себя в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене "обратной апокалиптичности" (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма "предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т.д. и т.п.); взятые все вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом". В русле этой традиции смысл исторического события трактуется постмодернизмом следующим образом: "точка совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, а именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее" (Фуко). В контексте общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии (см. Онтология) социальная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс и др.) постулирует программный отказ от попыток создания единой и исчерпывающей картины социальной реальности, практически постулируя несостоятельность концептов "история" и "общество" как претендующих на

фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии "трансцендентального означаемого" социологических текстов. Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (З.Бауман, С.Бест, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс, Д.Келлер, Д.Лион, Б.Смарт и др.), обнаруживается полное исключение соответствующих понятий ("история", "общество", "прогресс", "социальный прогресс" и т.п.) из концептуальных контекстов. Моделирование социальной динамики в парадигме П. находит свое выражение в "генеалогии" Фуко, в концепции исторической темпоральности Делеза и др. (См. также Генеалогия, История, Событие, Событийность.)

М.А. Можейко

ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, постколониальные штудии - совокупность методологически и дисциплинарно гетерогенных, но тематически взаимосвязанных концептуальных дискурсов, осознающих себя в единой рамке (сети) критических проектов и программ, направленных на преодоление последствий экономической, политической, но прежде всего культурной и интеллектуальной зависимости "незападного мира" от "западных" образцов и прототипов. В странах Западной Европы и Северной Америки П.И. локализированы по-преимуществу в академических и университетских границах и принимают форму научной теории - "постколониальные штудии". В "незападном мире" они реализуются прежде всего через литературное творчество и эссеистскую критику. Исследовательские группы, ориентирующиеся на постколониальные типы дискурсов, существуют и в "постсоветском пространстве" - в Беларуси и Украине. Принято считать, что "взрыв постколониальности" произошел в 1979, после выхода в свет книги Э.Саида "Ориентализм". Дискурс ориентализма, согласно Саиду, представляет собой сложный комплекс знания-власти, выработанный на протяжении нескольких веков в европейской традиции ("Западом") относительно "Востока" и тесно связанный с (нео)колониальными практиками, синхронизированными, в конечном итоге, с ним. Контролируя процессы производства знания, страны "Запада" смогли выработать и навязать "Востоку" такой образ его идентичности, в которой ему изначально отводилось зависимое и подчиненное положение. Несмотря на чуть ли не всеобщее возмущение и развернутую критику книги Саида учеными-ориенталистами, она сразу же заняла место "культового текста" в П.И. Тем самым был задан основной вектор концептуального развития последних - объединение "высокой западной теории" (в случае Саида - идеи знания-власти Фуко) и незападной реальности, причем такое объединение, которое давало бы возможность оборачивать теории "Запада" против его же властно-знаниевых стратегий. "Запад" превращается в П.И. в объект рассмотрения, анализа и деконструкции. Другим основателем П.И. считается Г.Спивак, которая в 1985 адресовала западным интеллектуалам радикальный вопрос "Can the subaltern speak?" - "Может ли угнетенный (подчиненный) говорить?" - в одноименном тексте, который также стал постколониальной классикой. Этот вопрос вызревал с начала 1980-х в небольшой исследовательской группе, которая обозначила себя как Subaltern Studies group - группа исследований угнетения (подчинения). Ответ Спивак был абсолютно прозрачен: угнетенный (подчиненный) говорить не в состоянии, он не имеет возможности "пробиться", "возвысить" свой

голос до уровня репрезентации. В силу этого, за него и от его имени всегда говорят-репрезентируют Другие. Третьим основателем П.И. стал Г.Бгабха. В своих работах, собранных в книге "Локализации культуры", он сформулировал несколько идей, которые оказались стержневыми для понимания "постколониальности". Это идеи гибридности и различия (различности) - разнообразия. Являясь методологически и дисциплинарно гетерогенным, дискурс постколониальности объединен тематизацией и актуализацией разнообразных различаемых Инаковых (Иных), которым в западной традиции отказано в праве голоса, анализом опыта подчинения (угнетения), а тем самым и колонизации (которая и есть по сути подчинение-угнетение), а также признанием современного интеллектуального состояния "постколониальным". Формально слово "постколониальный" означает временной период - период "после колониализма", что обычно интерпретируется как "период после получения независимости той или иной страной или территорией". Это достижение независимости, как отмечала Л.Гандги, часто сопровождается "волей к забыванию" колониального прошлого, попыткой вместо истории подчинения (угнетения) выдвинуть на авансцену историю героического сопротивления или даже самодостаточный, замкнутый нарратив национального, в котором колонизатор или занимает маргинальное место, или вообще не существует. В этом контексте П.И. можно рассматривать как теоретическое сопротивление такого рода амнезии, как проект "вспоминания" ("припоминания") и переосмысливания колониального прошлого, как реконструкцию всей амбивалентности взаимоотношений колонизатора и колонизированного, которые включают не только опыт подчинения (угнетения) и сопротивления, но и опыт взаимозависимости и симбиоза. Термин "постколониальность" представляется временным маркером, который обозначает период и (или) процесс деколонизации, дискурс, который сопровождает этот процесс. Таким образом "пост-" в П.И. ориентирует вовсе не во времени: "пост-" означает определенную позицию, определенный ракурс видения, из которого опознаются и анализируются разноаспектные проблемы: протоколониальные, колониальные и после-колониальные. Приставка "пост-" играет роль жеста, с помощью которого очищается ("опустошается" в смысле де-конструктивистски очищается) пространство для методологической рефлексии и теоретической критики, - пространство, до сих пор донельзя заполненное колониальными доминациями и номинациями, как и антиколониальной борьбой. Рядом с двумя привычными фигурантами - колонизатором и колонизированным - появляется еще один персонаж - постколониальный критик. И именно ему мы обязаны появлением постколониального дискурса. В связи с этим под постколониальностью обычно понимается определенное пространство субъектных позиций, в которых и из которых развертываются разноаспектные рефлексивно-критические проекты и программы, принципиально отличные как от направленных на колонизацию, так и продуцируемых с позиций уже колонизированных. Таким образом, в П.И. органически включены: 1) проект деконструкции "Запада" как субъекта имперского дискурса, программа демаскирования его претензий на универсальность, фундированная критика исторической и культурной ограниченности "западных" моделей; "Запад" рассматривается при этом как Великий Колонизатор; 2) проект легитимации противо-дискурсов, программа выработки и рефлексии различных антиколониальных стратегий; здесь тематически выделяется проблематика антиколониального национализма, который вписывается в общую картину асинхронной модернизации; 3) проект метаязыка для постколониальной ситуации. Практики постколониального письма породили то, что может быть названо постколониальной литературой. Задача "нового" интеллектуала в этом контексте выглядит достаточно утопичной - выработка "неподеленного" языка или дискурса, который не базировался бы на трагическом разломе между колонизатором и

колонизированным, но и не игнорировал бы этот разлом. Чтобы реализовать эту задачу, постколониальный критик вынужден перемещаться (скользить) по краям как колониальных, так и антиколониальных текстов, читать их не "против", а навстречу. Он обнаруживает себя в "пограничье", "между". Его субъектность зачастую не совпадает с институциональной позицией, а географическая локализация противоречит и первому и второму. Этот интеллектуальный протеизм, везде-себя-нахождение, полифоничность, полидискурсивность постколониального критика имеет на другом полюсе - уже не интеллектуальном, а социокультурном - ситуацию укорененности в конкретный культурный контекст, ситуацию конкретного выбора: страны, идентичности, культурной традиции. В сферу адаптированных и использованых в П.И. методологий входили в разное время экзистенциализм, (нео)марксизм, психоанализ, структурализм и постструктурализм. В свою очередь, идеи и проблемы П.И. "проникли" в пограничные дисциплины и дискурсы и существуют там на правах "собственной проблематики". П.И. считаются одним из базовых критических дискурсов современности (постсовременности), наряду с постмодернизмом и феминизмом. В Украине в центре постколониального анализа находятся практики культурного колониализма. Последний понимается при этом как "комплекс идеологий, практик, риторических стратегий (обеспечиваемых соответствующей институционализацией), направленных на поддержку политической и экономической власти-гегемонии (термин Грамши) через создание и "натурализацию" оппозиций: универсальное - местное (как локальное), общечеловеческое - частное (этнографическое), модерновое (перспективное) - отсталое (внеисторическое), ответственное (взрослое) - несамостоятельное (подростковое), в которых первый термин каждой пары оценивается позитивно и является атрибутом метрополии, а второй - негативно - как принадлежащий колонии. Метрополия стремится при этом присвоить себе то, что высоко ценится по мировой шкале культурных ценностей, в том числе и мифы про "первородство". В то же время культурный колониализм свойственен культуре колонизированного не менее, чем культуре колонизатора (М.Павлышин). В Беларуси соответствующие исследования акцентированы на проблематике маргинальности, репрессированной идентичности, транскультурности и "войны культур".

И.М. Бобков

ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ - понятие философии постмодернизма, выражающее парадигмальную установку современной философии на отказ от презумпции возможности построения единой и системной концептуальной модели мира - как в понятийном пространстве философии, так и в понятийном пространстве любой другой мыслительной системы (наука, теология, этика и др.). В обосновании П.М. постмодернизм опирается на осуществленную философией модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (см. Метафизика): по словам Ницше, в любом случае речь идет о "метафизическом первотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное", - однако, "бытие неведомо метафизике" не столько потому, что она, "мысля" его, удаляет бытие от себя как мыслимое, сколько потому, что "бытие само по себе исключает себя из существующего" (Хайдеггер). П.М. фундировано радикальным отказом постмодернизма от презумпции логоцентризма, типичной для классической культуры западного типа и имплицитно полагающей

пронизанность бытия имманентным логосом (см. Логос, Логоцентризм, Логотомия, Логомахия). По оценке Деррида, "новая практика предполагает... разрыв с тем, что привязало историю... к истории метафизики". В противоположность характерной для классической традиции "непротиворечивой логике философов" (Деррида), фундирующей собою артикуляцию философии как "философии тождества" или "философии идентичности" (см. Тождества философия, Идентичность), постмодернизм, по оценке Дерриды, отрицает правомерность претензий философии на усмотрение в процессуальности бытия того, что могло бы быть обозначено как "прочный и устойчивый логос", ибо то, что в рамках классической терминологии именовалось таковым, носит принципиально игровой характер, - "скрывает игру" (см. Логомахия). Смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (миру, тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик (в чем сказывается влияние ницшеанской семантической фигуры "воли к власти"): по оценке Клоссовски, "тотальность существующего оказывается отныне объектом одной воли к завоеванию... Так заканчивается западная метафизика". Применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов". Аналогично, применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизмом отвергается классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории (Деррида); применительно к семиотическим средам постмодернистская философия отказывается "признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо "тайну", то есть окончательный смысл" (Р.Барт). В целом, "история репрезентации" расценивается постмодернизмом как "история икон - история длительного заблуждения" (Делез). Таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такой парадигмальной презумпции постмодернизма, как "жертвование смыслом" (Деррида). Характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как "постмодернистская чувствительность", т.е. парадигмальная ориентация на усмотрение хаоса в любой предметности (см. Постмодернистская чувствительность, Руины). В мыслительном пространстве, задаваемом парадигмальными презумпциями постмодернизма, исключающими идею целостности, конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно лишь двумя путями: либо посредством симуляции (см. Симуляция, Симулякр), либо посредством произвольного абстрактного моделирования реальности как принципиально нон-финальной (нерезультирующейся) процессуальности (см. Виртуальная реальность, Возможные миры). В соответствии с этим, когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир - не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам" (Фуко). Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом): во-первых, презумпциями номадологии (см. Номадология) снята сама идея глубины (см. Плоскость, Поверхность), а во-вторых, рассмотрение объект в качестве ризоморфного (см. Ризома) предполагает признание того, что плюральная семантика обретаемых ризомой вариантов конфигурирования (случайным образом сменяющих друг друга и непредсказуемых даже на уровне вероятностного прогноза - см. Неодетерминизм) не позволяет сконструировать смыслового единства и даже смысловой определенности ризомы. "Парадоксальный элемент" (Делез) потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (доксы), очерчивающей

проективно рассматриваемое пространство трансформаций. Каждый из конкретных проектов постмодернистской философии вносит свой вклад в деструкцию метафизики и конституирование теоретических основ П.М.: так, в контексте постмодернистской концепции симуляции (см. Симуляция) "исчезает... различие между симуляцией и реальным. И, тем самым, не остается места для метафизики" (Бодрийяр); в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадология) происходит снятие так называемых "метафизических оппозиций" (Деррида) и отказ от самой идеи бинаризма (см. Бинаризм). Реформаторская позиция постмодернистской философии в отношении понимания детерминизма, предполагающая нелинейную интерпретацию последнего, также влечет за собой радикальную критику метафизики как основанной на идеях исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии. Аналогичные процессы, вызывающие существенные трансформации современного мировоззрения, имеют место сегодня и в сфере естественнонаучного познания. Так, оценивая переход современной науки к новому видению мира, синергетика отмечает, что "естественные науки избавились от слепой веры в рациональное как нечто замкнутое" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Таким образом, философия постмодернизма фактически отказывается от традиционного для классической европейской философии восприятия метафизики как парадигмы интерпретации реальности в духе дедуктивного рационализма, позволяющего конституировать универсально-рациональную картину мира (артикулировать онтологию как метафизику). Такая позиция задает в философии постмодернизма презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической картины мира в классическом ее понимании. Б.Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий культуре постмодерна своего рода "запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)". Вместе с тем, "трансгрессия смысла не есть доступ к непосредственной и неопределенной идентичности бессмыслия... Скорее следовало бы говорить об "эпохе" эпохи смысла, то есть о - письменном - вынесении за скобки эпохи смысла" (Деррида). В этом аксиологическом пространстве философия постмодернизма конституирует свою стратегию следующим образом: "вести себя" (т.е. конституировать философское знание) не по отношению к универсально общему (ср. подход Гегеля), а по отношению к "единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного" (Делез). Таким образом, магистральный вектор перехода от метафизического к П.М. может быть проиллюстрирован разницей между тезисом В.Дильтея "Подобно буквам слова, жизнь и история имеют смысл" и тезисом Делеза "Эффекты событий обретают смысл лишь в интерпретации". (См. также Идиографизм, Метафизика, Различия философия.)

М.А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИЗМ - понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как пост-современная, т.е. постнеклассическая философия. Ведущие представители: Р.Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймисон, Гваттари,

Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др. Термин "П." впервые был употреблен в книге Р.Ранвица "Кризис европейской культуры" (1917); в 1934 использован у Ф.де Ониза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия "П." как обозначающего современную (начиная от Первой мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960 - 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего, вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара "Постмодернистское состояние: доклад о знании") утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (К.Батлер, В.Вельш, Т.Д'ан, Д.Дэвис, Ч.Дженкс, А.Ле Во, Д.Лодж, Дж.Мадзаро, А.Б.Олива, У.Спейнос, У.Стейнер, А.Уайлд, Д.Фоккема, Д.Форворд, И.Хассан и др.). В настоящее время история трансформации содержания понятия "П." становится специальным предметом постмодернистской философской рефлексии (Х.Бертенс, М.А.Роуз и др.). Несмотря на программное дистанцирование П. от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее, постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), и в частности - к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям "постнаучного мышления" и "поэтического мышления", а также к традициям семиотики и структурной лингвистики (см. Семиотика, Соссюр, Язык) и, в поздних своих версиях - к философии диалога, теории языковых игр. Несмотря на то, что доминирующей является тенденция датировки возникновения и концептуального оформления П. серединой 1950-х, существует и позиция, согласно которой данный процесс отодвигается к концу 1930-х (К.Батлер, И.Хассан); по оценке Эко, применительно к усмотрению "начала" П. обнаруживает себя тенденция относить его "ко все более далекому прошлому", - и если иронично моделируемые Эко попытки "объявить постмодернистом самого Гомера" и не предпринимались всерьез, то интерпретация в постмодернистском ключе априоризма И.Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В.Моран). В современной философской литературе ведутся достаточно оживленные дискуссии о соотношении таких аспектов содержания данного понятия, как собственно философский, социологический (З.Бауман, Р.Виллиамс, К.Кумар, С.Лаш, Д.Лион, Дж.Урри, Ф.Фехер, А.Хеллер), культурологический (С.Бест, Д.Келлнер, Е.Джелл-нер, М.Постер, Б.С.Тэрнер, Б.Смарт), литературно- и архитектурно-художественный (Ч.Дженкс, И.Хассан) и др. (при этом следует иметь в виду условность подобного разнесения названных мыслителей по департаментам, жесткость границ между которыми они сами решительно отвергают). Указанные дискуссии, в свою очередь, выводят на проблему экспликации - наряду с содержанием понятия "философии П." - и содержания таких понятий, как "постмодернистская социология", "постмодернистская культурология", "постмодернистская лингвистика" и т.д. В последнее время, однако, начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина "П." и признанию того, что его "следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как всемирно-историческое понятие" (Г.Кюнг). Вместе с тем, к настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой "постмодернизм - эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания" (З.Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как "постмодерн", т.е. пост-современность, как процессуальность,

которая разворачивается "после времени" - в ситуации "свершенности" и "завершенности" истории (см. Постистория, Deja-vu, Ирония). Аналогично этому, современная философия конституирует себя не только как пост-современная (собственно, postmodernism), но и как пост-философия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов. Так, философия П. отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию и т.д. (см. Логоцентризм, Дискурс, Логотомия, Логомахия), фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой (см. Метафизика, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм) и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как "постметафизический" (см. Постметафизическое мышление). Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступавших в культуре классического и неклассического типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую (см. Бинаризм, Хора), П. мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта (см. "Смерть субъекта", Антипсихологизм, "Украденный объект"), мужского и женского (см. Соблазн), внутреннего и внешнего (см. Складка, Складывание), центра и периферии (см. Ацентризм, Плоскость). В целом, если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия "постмодерн", то состояние осознающей его ментальности - посредством понятия "П.". В этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер П. как феномена культуры: "постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя" (З.Бауман). Таким образом, "постмодерн... понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм - как его концепция" (В.Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей своим содержанием все проблемное поле современной постмодернистской философии: П. как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризуясь не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующейся в широком веере разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными являются текстологический (см. Деконструкция, Пустой знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание, "Смерть Автора", Скриптор, Интертекстуальность, Конструкция, Диспозитив семиотический, След, Differance, Игра структуры, Пастиш, "Слова-бумажники", Текстовой анализ), номадологический (см. Номадология, Ризома, Хаосмос, Лабиринт, Эон, Поверхность, Плоскость, Складка, Складывание, Тело без органов, Экспериментация), шизоаналитический (см. Шизоанализ, Анти-Эдип, Машины желания, Тело без органов), нарратологический (см. Нарратив, Закат метанарраций, Метанаррация), генеалогический (см. Генеалогия, Событие, Событийность), симуляционный (см. Симуляция, Симулякр), коммуникационный (см. After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой, Языковые игры) и др. Более того, П. и не стремится ни конституировать себя в качестве актуально единой философской стратегии, унифицированной по своим основаниям, методам и целям (см. Нон-селекции принцип, Логотомия) и претендовавшей бы на оригинальность (см. Коллаж, "Смерть Автора", Конструкция), ни утвердиться в качестве философской традиции (см. "Мертвой руки" принцип), программно постулируя невозможность в современных условиях реализации подобного философско-метафизического проекта (см. Логоцентризм, Тождества философия, Различия философия, Идиографизм, Метафизика отсутствия, Нонсенс). Семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлены

радикальным отказом П. от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программной установкой на идиографизм (см. Идиографизм) и изначальной плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению (философия письма и текста, вариативные динамические модели социальности и субъективности, концептуальные модели исторической событийности, власти, дискурса и языка, аналитические модели сознания и бессознательного, телесности сексуальности и мн.др. - см. Постистория, Событие, Событийность, Власть, Дискурс, Язык, Языковые игры, Тело, Телесность, Секс, Хюбрис и др.). - Не следует также сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что П. является актуальным феноменом, еще не принадлежащим философской традиции в режиме past perfect, - как его содержание, так и терминологический инструментарий находятся в процессе своего становления и не могут, в силу этого, характеризоваться устоявшейся унифицированностью. Отсюда - характерная для постмодернистской философии интенция к рефлексивному определению феномена П. в целом посредством указания на частные (как в смысле неуниверсальности распространения, так и в смысле локальности предметности) его характеристики. Так, например, по Лиотару, П. может быть определен как "недоверие к метаповествованиям", Джеймисон усматривает атрибутивную характеристику П. в ориентации на специфическую пародийность (см. Пастиш) и т.п. Вместе с тем, несмотря на сказанное, применительно к П. как феномену философской традиции можно утверждать, что, возникая исходно как своего рода особая ситуация в развитии философского мышления, заключающаяся в сугубо негативном дистанцировании от сложившихся стратегий построения философского знания, к настоящему времени П. может быть оценен как конституированный в пространстве философской рефлексии в качестве феномена, имеющего бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме, а именно: 1) вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотической (прежде всего - языковой) артикулированности ("постмодернистская чувствительность" как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково артикулированного способа существования как единственно возможного - см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Ирония, Симуляция, Deja-vu, Хаос); 2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме (см. Нарратив, Нонселекции принцип), и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии alterity к стратегии mutuality), основанном на концепции "заката больших нарраций". В парадигмальной эволюции П. могут быть выделены два этапа: 1) описанная выше постмодернистская классика деконструктивизма (см. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймисон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко), характеризующаяся крайним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и от неклассической философии, и 2) оформляющаяся в настоящая время парадигмальная модификация П., представляющая собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти связанным с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и могущая быть интерпретирована как своего рода after-postmodernism (см. After-postmodernism,

"Воскрешение субъекта", Другой). Философский П. не только обладает парадигмальным статусом, но и выполняет в современной культуре исконно присущие философии функции. Прежде всего, в философии П. шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания втягивающихся в сферу познания современной культуры неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом - развивающихся). Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. - По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики". Конституирующийся в современной культуре новый, нелинейный, способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент "новому опыту", по оценке Фуко, "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия" (см. Невозможность, Трансгрессия). Подобно тому, как, моделируя - в прогностическом режиме - динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющимся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (например, монада в монадологии Лейбница), - точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т.п. - наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", поскольку применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса пост-соссюрианской лингвистики, что делает ситуацию более прозрачной). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический, шизоаналитический и др. Кроме того, в силу не окончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа "тантрического яйца" в концепции "тела без органов" - см. Тело без органов, Мифология) и тяготение к метафорике (см. Эротика текста). Однако отсутствие единой терминологии не выступает для постмодернистской рефлексии аргументом в пользу невозможности констатировать парадигмальное единство П. в философской его проекции (С.Сулеймен). В проблемном поле П. особое место занимает проблема его соотношения с такими культурными феноменами, как классика и модернизм. Программно дистанцируясь от классических презумпций философствования, П., вместе с тем, конституирует особый (и, быть может, единственно возможный) способ презентированности содержания культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как "постмодерн"). В общем контексте постмодернистского переоткрытия времени (см. Переоткрытие времени), констатировавшего тотальное попадание любого наличного состояния культуры под "власть прошлого" (см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Ирония, Deja-vu, Коллаж, Пастиш), равно как и в частно-текстологическом контексте постмодернистской концепции интертекстуальности (см. Интертекстуальность), согласно которой продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения (см. Произведение), но

как конструкция цитат (см. Конструкция), можно говорить о том, что П. задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текстов классической традиции. - В этом отношении П. есть, собственно, способ бытия классики в современную эпоху. Подобная интерпретация проблемы Классика - Постмодерн, отнюдь не являясь ни общепринятой, ни доминирующей, тем не менее, обнаруживает себя в постмодернистской рефлексии: от рассмотрения Ч.Дженксом архитектурного П. в качестве "нового классицизма" до стратегии "возврата утраченных значений", предложенной М.Готтдинером в контексте современной постмодернистской программы "воскрешения субъекта". В отношении проблемы Модерн - Постмодерн среди предлагаемых современной постмодернистской рефлексией моделей ее решения отчетливо конституируются крайние варианты: от видения П. как продукта

эволюции и углубления презумпций модернизма (А.Гидденс, Х.Летен, С.Сулеймен) - до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Хабермас); от доминирующей тенденции противопоставления П. модернизму (Р.Кунофф, Г.Кюнг, А.Хорнунг, Г.Хоффман и др. (собственно, по Г.Кюнгу, "постмодерн - это структурирующее проблему "поисковое понятие", предназначенное для анализа того, что отличает нашу эпоху от эпохи модерна") - до понимания П. в качестве продукта "реинтерпретации" модернизма (А.Б.Зелигмен). В постмодернистской рефлексии оформляется также интерпретация П. как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных парадигм (Д.Лодж, Эко); в этом отношении П. рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: "у каждой эпохи есть свой постмодернизм" (Эко). Отличительной особенностью классических постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (т.е. тех, кого можно было бы отнести к "классикам" П., если бы не решительное отторжение П. самой идеи исследовательской традиции как таковой) отличаются такой особенностью, как интенция к рефлексии, а именно - к экспликации и метатеоретическому анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р.Барт, Бланшо, Бодрийяр, Дж.Ваттимо, П.Вирилио, В.Вельш, Делез, Джеймисон, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др., выступают одновременно как классиками, так и теоретиками П., выявляя социокультурные основания и следствия постмодернистского видения мира. Необходимо отметить и наличие в современной мета-традиции осмысления феномена П. отчетливо очерченной критической ветви (Хабермас, А.Каллиникос и др.). В целом же, однако, статус П. в современной культуре может расцениваться не только как определившийся и значимый, но и как во многом определяющий тенденции развития современной философии как таковой. Феномен П. находится в настоящее время в фокусе философского интереса, о чем свидетельствует не только большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, и неуклонный рост их публикации с 1995 по 2000 (авторские исследования таких теоретиков, как Дж.Вард, К.Лемерт, В.Смарт, З.Сардар, Д.Харвей, М.Готтдинер, Б.Мак-Хал, Дж.О'Нийл, М.Саруп, К.Ланкшир, П.Мак-Ларен, А.А.Джироукс, М.Петерс и др.; обобщающие труды под редакцией К.Гелдера, С.Форутона, С.Сима; интегральные сборники "Postmodernism. ICA Documents" и т.п.), но также и оформляющаяся традиция популяризации П. (например, выход в 1997 "A Primer to Postmodernity" Дж.Натоли; в 1998 - "Postmodernism for Beginning" К.Аппинганези и Ч.Джерратта). Проблемно-концептуальный поиск философии П. реализует себя в русле магистральных направлений развития современной культуры, ориентируясь на исследование наиболее актуальных проблем, центрирующих на себе внимание не только гуманитарного, но и естественнонаучного познания: среди них могут быть названы такие проблемы, как проблема нелинейности (см. Нелинейных динамик теория),

переосмысление в современной культуре феномена детерминизма (см. Неодетерминизм, "Смерть Бога", Анти-Эдип), принципиально новая интерпретация феномена темпоральности (см. Переоткрытие времени) и т.п. (См. также After-postmodernism, Deja-vu, Differance, Анти-психологизм, Анти-Эдип, Ацентризм, Барт, Батай, Бинаризм, Бланшо, Бодрийяр, "Воскрешение субъекта", Гваттари, Генеалогия, Деконструкция, Делез, Деррида, Джеймисон, Дискурс, Другой, Закат метанарраций, Интертекстуалыюсть, Клоссовски, Коллаж, Конструкция, Кристева, Лабиринт, Лего, Лиотар, Логомахия, Логотомия, Логоцентризм, Машины желания, Мерло-Понти, "Мертвой руки" принцип, Метафизика, Метафизика отсутствия, Нарратив, Невозможность, Неодетерминизм, Номадология, Нонселекции принцип, Означивание, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Пастиш, Переоткрытие времени, Плоскость, Поверхность, Постистория, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность, Пустой знак, Различия философия, Ризома, Руины, Симулякр, Симуляция, Складка, Складывание, Скриптор, След, "Слова-бумажники", "Смерть Автора", "Смерть Бога", "Смерть субъекта", Соблазн, Событие, Событийность, Текстовой анализ, Телесность, Тело, Тело без органов, Трансцендентальное означаемое, Тождества философия, "Украденный объект", Фуко, Хаосмос, Хора, Чтение, Шизоанализ, Экспериментация, Эон, Эротика текста.)

М.А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ - общее название версий социально-философского и социологического теоретизирования (Бодрийяр, З.Бауман, М.Маффесоли и др.), акцентирующих исчерпанность эпистемологии и онтологии модерна (см. Modern) и осуществляющих тем самым радикальную переинтерпретацию идеи социологии. В качестве оснований для манифестации возможности П.С. выступают: 1) применение концептуального аппарата постструктурализма к маргинальной для него проблематике социального, что приводит к существенной модификации и развитию самого постструктурализма за счет социологической эмпирико-операционалистской направленности; 2) проблематизации в рамках метасоциологической перспективы (в отличие от специально- или частносоциологической) таких категорий как "знание", "повседневность", "культура", что, с одной стороны, выражается в их экстраполяции на социальное вообще, а с другой - в постановке под вопрос самой социологии как особой повседневной, знаниевой и культур-политической практики; 3) трансформация "современных" индустриальных обществ в "постсовременные" постиндустриальные. Тем самым задается различие между П.С. и так называемой "социологией постмодерна", соотносимой с именами Э.Гидденса и Хабермаса, которые, сохраняя позиции рационализма, постулируют преемственность и незавершенность модернистского проекта, констатируют "распад организованного модерна" и переход к "рефлексивной современности" и "посттрадиционному порядку". Первоначальной задачей П.С. выступила фиксация симптоматики кризиса модерна с последующим различением кризиса социального и кризиса социологического и необходимостью деконструкции социологического дискурса и тотальной ревизии концептуального аппарата. Итогом явились отказ от понятия "общество", которое в рамках установок на текстуализацию и хаотизацию мира было определено как пространство социального текста. Одновременно была предложена локальная трактовка социальности; преодоление бинарных оппозиций как общесоциологического порядка (противопоставление объекта и субъекта познания,

центра и периферии в социальной структуре), так и оппозиций мужского женскому - в ген-дерных метрополии и колонии - в постколониальных исследованиях; постулирование интертекстуальности сознания и трактовка личности как самоповествования "открытой идентичности"; провокационная и эпатажная критика социологического mainstream'a /"генеральной линии" - Н.К./ - в первую очередь теории структурного функционализма и практик опросов "общественного мнения". В результате социология была определена как проект модерна, конституированного бинарной оппозицией "социальный порядок - аномия", из которой следовали ее "родовые черты", а именно: 1) Проективность. Идея социального порядка была представлена как идеал, которого необходимо достичь; аномия в таком случае есть исходная характеристика социальной реальности, хаос, который требует порядка. В радикальных версиях социологического теоретизирования проективность принимала форму социального утопизма (например, технократизм, коммунизм). Кроме того, проективистская установка покоилась на фундаменте идеи линеарного развертывания времени, первоначально представленной в виде социального прогресса, а впоследствии переосмысленной как модернизация; 2) Проблематичные отношения с философией. Подрыв спекулятивной философии осуществлялся сразу в трех направлениях: во-первых, во вскрытии социальных оснований философии, что выразилось в появлении смежной проблематики социологии знания; во-вторых, в предложении радикально иного или существенно модифицированного метода; и в-третьих, в формировании представлений об операциональном - а значит "реальном" - объекте, с последующим различением натуралистического и деятельностного подходов к этому объекту. Таким образом, социология артикулировалась как проект "приведения в порядок" философии, который ставил своей целью формирование позитивного (Конт), калькулируемого (В.Кетле) и/или "действенного" (Маркс) знания; 3) Проблематичные отношения со сферой гуманитарных наук. Социология, принадлежа к сфере наук о человеке, в то же время в значительной степени дистанцировалась от изучения собственно индивидуального, детерминируя его общим, или социальным. В этом плане можно говорить о незамеченной "смерти" как на теоретическом уровне (например, концепт структуры в структурном функционализме), так и на эмпирическом (респондент вместо субъекта). Кроме того, такие науки о человеке, как психология и медицина, оказались способными к радикальной операционализации своего знания, т.е. к формированию особого "больничного" пространства, в котором (в идеале) только и могли осуществляться те или иные практики и в котором субъект познания мог становиться его объектом. Социология же собственного, "социологического" пространства не имела и во многом выступила "зеркалом социальной природы". Заложенные в социологический проект установки оказались полностью эквивалентны обществу эпохи модерна. Согласно З.Бауману, модерновая социальная реальность выступала в качестве объекта администрирования: "это был мир, обозреваемый с высоты стола генерального директора. Это был мир, в котором ставились и реализовывались цели, а общую цель расщепляли на подпроблемы для исполнения, мир, в котором сегодняшнее состояние оценивалось по тому, приближается оно или отдаляется от запланированного на завтра, и в котором главным условием достижения целей (и уже поставленных и еще не придуманных) была сплоченность рядов исполнителей. Она достигалась благодаря всеобщей лояльности по отношению к задачам, выдвигаемым начальством, и в вере в право начальства ставить их, а также благодаря желанию избежать наказания за непослушание, либо личной заинтересованности каждого в общих целях и в образе жизни, зависящем от достижения этих целей". Принципами, на которых покоилась перспектива указанного администрирования, явились: 1) Целостность моделируемого мира. В социологии предельной рамкой удержания ее целостности было понятие "общество", зачастую

отождествляемое с национальным государством, а также понятие "культура", редуцированное к интегративной функции. Эпистемологически эта целостность фундировалась идеей присутствия истины, ее укорененности в бытии и, как следствие - значимости модусов аутентичности, идентичности и оригинальности; 2) Когерентность. Социум и культура мыслились не только целостными, но и пронизанными многочисленными и взаимными связями, отношениями и функциями, действующими как слаженный механизм (общество как "сфера принципиальной координации" - в структурном функционализме). Отсюда - вся проблематика общественного согласия (вариант - конфликта), социализации (девиации) и социальной нормы (аномии); 3) Кумулятивность и направленность времени. Мир - это проект-в-процессе-реализации, в котором совмещаются линеарность развертывания времени, берущая свое начало в христианской эсхатологии и позднее оформленная в концепте детерминизма, и установки на трансформативность и эффективность, делающие возможной интенсификацию Истории на основе "накопленных" оснований (ср. "Время, вперед!"). Таким образом, социология изначально проектировалась как "теория" или дисциплина знания и "практика" дисциплинирования социальности, т.е. как способ отправления власти-знания. Кризис модерна, определяемый как недоверие к метанаррациям (см. Метанаррация, Закат метанарраций) (Лиотар), результат эволюции дисциплин (Фуко), переоценка модерна как универсалистского Проекта (З.Бауман), подорвал казавшееся незыблемым соответствие между теорией и практикой. Общим основанием, задающим социетальную конфигурацию постмодерна, может выступить принцип "двойного кодирования". В общем виде код представляет собой определенную структуру правил означивания, имеющую свою историю (т.е. отсылающую к пра-текстам) и конституирующую определенную неравновероятностную конфигурацию содержания. (Ср. интерпретацию кода Р.Бартом как "пути смыслообразования", а также Эко, понимающего под кодами занявшие место объективных структур познания фикции, "рассматриваемые в качестве социальных установлений; как попытки обрисовать механизм событий, а также объяснить порождение сообщений, исходя при этом из лежащей в их основе системы правил".) Двойное кодирование в этом смысле есть попытка здесь-и-сейчас приуменьшить или элиминировать вовсе зависимость от истории (истории как прошлого и истории как рассказа). В рамках разработанной Бодрийяром концепции гиперреальности переход к состоянию постмодерна характеризуется как прецессия симулякров. Тем самым, проблематика "двойного кодирования" получает дальнейшее развитие, а также отмечается "радикальное изменение взаимоотношения между историей и повседневностью, между публичной и частной сферами". Социальное, ставшее предметом индивидуального потребления, в таких условиях может мыслиться исключительно как симуляционная модель социального, означающая в конечном итоге смерть и социального, и социологии. "Социология в состоянии лишь описывать экспансию социального и ее перипетии. Она существует лишь благодаря позитивному и допущению социального. Устранение, имплозия социального от нее ускользают" - см. Социальное). Развитие коммуникации и особенно коммуникации массовой формирует явление массы, которая "не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией"; массу "составляют лишь те, кто свободен от своих символических обязанностей", т.е. являются "многоликими терминалами" бесконечных сетей коммуникации. "Массы не являются референтом, поскольку не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя - их зондируют. Они не рефлектируют - их подвергают тестированию... Однако зондирование, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации". В такой ситуации репрезентация масс - молчаливого большинства -

оказывается не более чем очередной симуляцией, исходящей из "полагания надежности" - наивной веры во всесилие рекламы, техники, политики, науки - смысла вообще. Масса не приемлет смысла и "интересуется лишь знаковостью", коммуникация для нее - беспрерывное поглощение знаков, обусловленное жаждой зрелища. Масса, не являясь ни объектом (поскольку сопротивляется всякому воздействию), ни субъектом (поскольку не может быть носителем автономного сознания), является в то же время еще большим медиумом, чем сами mass media; используя стратегии "нейтрализующего присвоения", масса перекодирует все сообщения из плана рационального в план воображаемого и заставляет их циркулировать по своим внутренним правилам. Техника, наука и знание в этом случае "обречены на существование в качестве магических практик и предназначены для потребления зрелищ". Во многом разделяя установки Бодрийяра, М.Маффесоли тем не менее занимает более взвешенную и оптимистичную позицию. "Молчание масс" трактуется им как естественная защитная реакция на тотализирующие дискурсы и способствует освобождению. Опираясь на тексты социологической и философской классики, М.Маффесоли характеризует переход к постмодерну как трансформацию "социального" в "социальность". Если первому соответствуют "общество" (Geselschaft у Ф.Тенниса), "прометеевская" культура и основой социальных связей выступает "механическая солидарность" Э.Дюркгейма, характеризуемая инструментализмом, проективностью, рациональностью и телеологизмом, то постмодерный социальный порядок описывается в терминах "общины" (Gemeinschaft у Тенниса), ценностями "дионисийской" культуры и "органической" (или "оргиастической") солидарностью с ее завороженностью настоящим, нон-логическим, имморализмом и коммуникацией. Симптомом наступления "неотрайбализма" выступает "возрождающийся интерес ко всему натуральному и чувство околдованности мира". Следуя инверсионной интерпретации повседневности, снимающей бинарную оппозицию между сакральным и профанным, и используя метод "общинной эмпатии", М.Маффесоли отмечает трансформацию "индивида" в "персону", обладающую полифункциональными характеристиками - "масками", а "группы" или "организации" - в "племя" и массу. Племя же понимается как микрообщность со свободным членством, интерсубъективность, основанная на аффекте, чаще всего спонтанная, рассеянная, неустойчивая консолидация социальности. Отличительной особенностью племен является их "имманентная трансцендентность", когда социальность трансцендирует своих членов, но сама ничем не трансцендирована. При этом границы массы и племени крайне неустойчивы и размыты в силу "постоянного встречного движения" и смены "масок". Таким образом, сенсуализация, мифологизация и возрождение ценности территории, тела, оргии, зрелища и наслаждения обозначают регрессию к архаике и конституируют социальность как повседневность. З.Бауман, с методологических позиций, манифестирует П.С. как комментарий к повседневности. Его вывод основан на противопоставлении "законодательного разума", наследника модернистской метафизики, и разума "интерпретативного", ведущего диалог и "относящегося к каждому акту овладения [Другим] как к предложению продолжить обмен". Для Фуко, комментарий, наряду с принципами автора и дисциплины, выступал принципом контроля над производством дискурса: "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичности, формой которой, похоже, были повторение и тождественность" (см. Комментарий). Но комментарий, даже как вторичный текст, не сводится к репродуцированию оригинального смысла и имеет конструктивистскую составляющую: "роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать наконец то, что безмолвно уже было высказано там" (Фуко). Однако при этом происходит удвоение, утроение и т.д. этого,

уже "безмолвно высказанного", так как "...комментировать - значит признавать, по определению, избыток означаемых над означающими, неизбежно не сформулированный остаток мысли, который язык оставляет во тьме, остаток, составляющий саму суть, выталкивающую наружу свой секрет. Но комментировать - также предполагает, что это невысказанное спит в речи, и что, благодаря избыточности, присущей означающему, можно, вопрошая, заставить говорить содержание, которое отчетливо не было означено". Двойная избыточность комментария - со стороны означающих и со стороны означаемых - в случае социологии и в контексте понимания социального пространства как социального текста в значительной степени усложняет задачу, поскольку, во-первых, социальные практики и практики социологические могут описываться в терминах означаемого и означающего, во-вторых, помимо этого, практики и социологов, и социальных агентов уже представлены как взаимодействие означаемого и означающего, в-третьих, при том, что каждая теория должна описывать условия своей возможности, сохраняется опасность бесконечности социологии знания. В то же время становилось очевидным, что означающее и означаемое получают также существенную автономию, которая обеспечивает каждому по отдельности сокровище возможного означения. В пределе одно могло бы существовать без другого и начать говорить о себе самом: комментарий располагается в этом мнимом пространстве. Тем самым в это "между" попадает и то, что в социологии модерна обозначалось как "социальная реальность". Последняя оказывается не более чем фикцией - трикстером, обеспечивающим травести, перевод одного в другое в через изменение облика в бесконечном процессе "переодевания". "Комментарий покоится на постулате, что речь - это акт "перевода", что она имеет опасную привилегию показывать изображения, скрывая их, и что она может бесконечно подменяться ею же самой в открытой серии дискурсивных повторов" (Фуко). Таким образом, принцип комментария по способу своего функционирования изоморфен концепту Differance Деррида (см. Differance). Комментарий отталкивается от первичного текста, который выступает его основанием, и отталкивает этот текст; тем самым комментарий одновременно означает (различает) инкорпорацию первоначального смысла и свою инаковость ("вне-находимость") по отношению к нему. Понимание П.С. как комментария к повседневности в конечном итоге переопределяет социологию как особую практику означивания социальности. Тем не менее, парадоксы, изначально заложенные в основание П.С. - сохранение в ней проективности в виде "проекта уничтожения проекта", дисциплинарная неопределенность, ориентация на плюральность и антиуниверсализм, - позволяют предположить, что предлагаемая переинтерпретация "идеи социологии" должна оказаться далеко не последней.

Н.Л. Кацук

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЧУВСТВИТЕЛЬНОСТЬ - характерная для философии постмодернизма (как и для культуры постмодерна в целом) парадигмальная установка на восприятие мира в качестве хаоса (см.). Рефлексивно зафиксирована постмодернистской философией 1980-1990-х (Лиотар, А.Меджилл, В.Вельш, В.Лейч и др.). В своих модельных представлениях о реальности постмодернизм, по оценке В.Лейча, "создает формы порядка как беспорядка". - В зеркале постмодерна мир, как было отмечено Джеймисоном, "становится одновременно фактичным, хаотичным и разнородным". Данная установка представляет собой концептуальное оформление (результат) рефлексивного осмысления глубинных ориентаций

культуры постмодерна, программно релятивизировавшего практически все свои компоненты: технологию, политику, науку, философию, архитектуру, все виды искусства, склад повседневности, стиль мышления, коммуникационные стратегии, сексуальные практики и даже тип феминизма, - т.е. "самый стиль жизни" (Х.Фостер). Постмодернистское состояние становится характерным также для молодежной музыкальной культуры и подростковых поведенческих субкультур (Б.Смарт, Ш.Уайтаг). Согласно исследованиям последних лет, постмодернистское состояние характеризует сегодня социологию, историю, этику, лингвистику, этнографию и другие гуманитарные дисциплины, практически без исключений (Р.Гелдер, С.Форатон). Таким образом, в оценке В.Вельша, "конгруэнция постмодернистских феноменов как... в разных видах искусства, так и в общественных феноменах - от экономики вплоть до политики и, сверх того, в научных теориях и философских рефлексиях совершенно очевидна". Важно, однако, что "постмодерн" - эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько, как констатируют З.Бауман, А.Хеллер, Ф.Фехер и др., в эволюции осмысления последней. Видение мира сквозь призму "П.Ч." обнаруживает себя прежде всего в таких сферах концептуализации, как искусствоведение, культурология, социология - во всем комплексе гуманитарного знания, а также в философии. Фундированность философской парадигмы постмодернизма идеей хаоса (в тех или иных модификациях последней) универсально отмечается в посвященных постмодернизму исследованиях - как сугубо методологического, так и культурологического плана: Х.Бертенс, С.Бест, А.Хеллер, Ф.Фехер, С.Лаш и др. Фундаментальной предпосылкой интерпретации мира выступает для постмодернизма отказ от идеи целостности, иерархичной структурности, центрированности (см. Ацентризм) и гармоничной упорядоченности мира (см. Логоцентризм): "мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий" (Фуко). Общество постмодерна, как отмечает В.Вельш, "необратимо плюралистично". Установка на восприятие мира сквозь призму "П.Ч." проявляет себя также в рефлексивно осознанном постмодернистской культурой феномене "обратной апокалиптичности" (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма "предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца... В этой системе координат (равно как в этой системе ценностей) понятие хаоса оценивается в качестве фундаментального для категориальной системы постмодернистской философии. В ракурсе видения "П.Ч." мир предстает вне какой бы то ни было возможности задать его целостную метафизику: как пишут Делез и Гваттари, "мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос". Более того, для постмодернизма характерна программная презумпция достижения хаоса, создания его в качестве результата целенаправленной процедуры по отношению к семантически значимым средам: от предложенного в свое время А.Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" - до сформулированного Д.В.Фоккема принципа "нон-селекции" как преднамеренного создания текстового хаоса. Как пишет Б.Смарт, на смену идеологии "порядка вещей" приходит то, что может быть названо идеологией "беспорядка и разлада (disorder)". Собственно, сама наличная социальная реальность предстает в оценке постмодернистской социологии (прежде всего, С.Лаш и последователи) как "дезорганизованный капитализм". В рамках постмодернистской парадигмы мировосприятия хаотичность пронизывает все уровни бытия, - сознание оказывается в этой ситуации ни чем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В.Варду, - результатом "осмысления разбитого мира"). В вербальной сфере это порождает то, что К.Лемерт обозначил как "невозможный глоссарий", в сфере дискурсивной - формирование неканонических стратегий дискурсивных практик (по Б.Смарту, "еретический дискурс"). В своем сочетании это

приводит к оформлению особого типа отношения к тексту, культивируемого культурой постмодерна: как пишет И.Хассан, "процессу распада мира вещей", порождающему "космический хаос", соответствует нестабильность текстовой семантики (хаос значений, хаос означающих кодов, хаос цитат и т.п.) как выражение и отголосок "космического хаоса". И коль скоро культурная традиция сопрягает смысл как таковой с упорядоченной целостностью, организованным гештальтом, - постмодернизм осуществляет последовательный отказ от всех элементов данного комплекса, - так, по словам Т.Д'ана, "смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической проблемой изолированного индивида в произвольном "фрагментированном мире". - В отличие от классической традиции, фундированной презумпцией онтологической гарантированности смысла, постмодернизм констатирует, что, по формулировке Делеза, "мир смысла имеет проблематический статус". Сколь радикальным, столь же и естественным следствием этой установки является оказавшаяся фундаментальной для постмодернизма идея тотального семантического хаоса, обозначенная в свое время Кристевой как уверенность в "бессмысленности Бытия". По оценке Бодрийяра, "мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла". Иными словами, в культуре постмодерна происходит то, что Бодрийяр называет "катастрофой смысла" или "имплозией смысла". По оценке Фуко, современный менталитет характеризуется тотальным отсутствием "веры в смысл", ибо все то, что наивно полагалось источником семантической определенности, демонстрирует "разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла". Интегральная постмодернистская схема видения реальности, представленная "П.Ч.", находит свою спецификацию применительно к различным проблемным полям философии постмодернизма, версифицируясь в различных терминологических традициях. Так, например, применительно к концепции исторического времени Делеза идея хаоса реализует себя посредством понятийных средств, организованных вокруг понятия "Хронос" (см. Событийность, Эон), а применительно к аналитике сексуальности Фуко на передний план выдвигается понятие "хюбрис" (см. Хюбрис) и т.д. - Категориальный аппарат философии постмодернизма находится в процессе своей эволюции да и не стремится к унификации в силу принятых аксиологических презумпций, непосредственно вытекающих из основоположений "П.Ч.". Однако несмотря на отсутствие единой терминологии, постмодернизм в философской своей проекции характеризуется парадигмальным единством: как заметила С.Сулеймен, "Барт, Деррида и Кристева являются теоретиками постмодернистской чувствительности независимо от терминов, которые они употребляют, точно так же, как и Филипп Соллерс, Жиль Делез, Феликс Гваттари и другие представители современной французской мысли". (См. также Руины, "Мертвой руки" принцип, Нонселекции принцип, Пустой знак.)

М.А. Можейко

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ИМПЕРИАЛИЗМ - постмодернистская метафора, фиксирующая в своем содержании феномен отсутствия для постмодернистской культуры препятствий к распространению (экспансии) - как внешних, так и внутренних; как топографических, так и семантических. Понятие "П.И." наиболее активно используется в этнографических и социологических аналитиках постмодернизма (особенно в традиции, ориентированной на исследование

процессов духовного развития третьего мира в контексте культуры постмодерна). Согласно постмодернистскому видению современной культурной ситуации, "империализм Логоса" (Деррида) как характерная для классической культуры тотальная экспансия европейского рационализма (см. Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Фонологизм) сменяется в современной культуре П.И., который, однако, в отличие от "империализма Логоса", по сути своей, не может быть рассмотрен в качестве экспансии. Напротив, П.И. являет собой продукт распространения такой парадигмальной матрицы мышления, которая в принципе делает невозможной экспансию какой бы то ни было традиции: П.И. есть фактически распространение постмодернистской установки на отказ от феномена традиции как таковой (см. "Мертвой руки" принцип). В контексте парадигмы "заката метанарраций" (см. Метапарра-ция, Закат метанарраций) универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается, по оценке экспертов (З.Бауман, С.Лаш, Дж.Урри), принцип плюрализма, фундированный презумпцией не только отсутствия, но и невозможности канона (см. Ацентризм). Поскольку в обрисованном контексте традиционное содержание понятия "империализм", имплицитно предполагающее аспект экспансионизма, подвергается радикальному переосмыслению, постольку наряду с понятием "П.И." в современной литературе используется и эквивалентное ему понятие "новый империализм". Таким образом, П.И. фактически оказывается феноменом, не только альтернативным экспансии, но и делающим процедуру экспансии в принципе невозможной, ибо является экспансией отказа от метанарраций как таковых - как от этнонациональных (местных), так и от западных (якобы могущих быть привнесенными). В этом отношении, если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. Культура эпохи постмодерна выступает как культура, по своему содержанию принципиально микшированная: такие авторы как Б.Смарт, Ф.Фехер, А.Хеллер и др. фиксируют феномен перемешивания в конкретных культурных контекстах как национальных традиций (как пишет Лиотар, "по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед - в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге"), так и традиций идеологических, когда в едином социокультурном контексте оказываются совмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми (например, российский фашизм или компьютерные неокульты), что приводит к невозможности конституирования общей (как общеприемлемой, так и общеобязательной) идеологической системы (см. Этика). З.Сардар отмечает в этом контексте практически безграничный культурно-адаптационный потенциал постмодерна, распространение которого не имеет никаких аксиологических (политико-идеологических, этнических, религиозных либо любых иных) ограничений: примечательна в этом отношении фотография на обложке его монографии (Z.Sardar. Postmodernism & Others. The New Imperialism of Western Culture, 1998), изображающая женщину в паранджe, курящую Marlboro. Процесс доминирования постмодернистской парадигмы в современной культуре (феномен П.И.) аксиологически соответствует парадигме этнокультурного полицентризма и диалога традиций в свете современного цивилизационного поворота, фундированного отказом от идеала локальной цивилизации и ориентацией на идеал цивилизации глобальной.

М.А. Можейко

ПОСТПОЗИТИВИЗМ - см. ПОЗИТИВИЗМ.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ - совокупное обозначение ряда подходов в социо-гуманитарном познании 1970-1980-х, ориентированных на семиотическое истолкование реальности ("текстуализованный мир" П.), опирающихся, подобно структурализму, на концепцию знака как единства означающего и означаемого, но осуществляющих пересмотр структуралистской парадигмы в плане центрации внимания на "вне-структурных" параметрах ("изнанке") структуры и связанных с их постижением когнитивных процессах. Получил развитие сначала во Франции, а затем в США. П. обычно связывают с именами Деррида, Делеза, Гваттари, Бодрийяра, Кристевой, Лиотара, К.Касториадиса, "позднего" Р.Барта, Фуко, а также ряда других исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией ("траекторией перемещения, а не отказа", согласно Р.Барту), мутацией или радикальным переворотом?; 2) "географическая" проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским деконструктивизмом, для которого деконструкция не более чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации. Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терминологическую необычность, затрудняющие интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.: 1) критика западно-европейской метафизики с ее логоцентризмом, проблема кризиса репрезентации; 2) демистификация, изобличение, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под оболочкой бессознательного; 3) поиск зон свободы - маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее нерасчленяемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, "хаосмос", аффекты, тело, жест и т.д.). Нужно иметь в виду, что "вне текста" для П. нет ничего, реальность для него - это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие Истины (в П. - "Трансцендентальное Означаемое") - это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти порядок и смысл, отыскать первопричину, а точнее - навязать их всему, на что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность

мира, налагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск Истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило "присвоить" его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется "говорящим Субъектом", картезианским "cogito", предающимся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот "классический центр", который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Согласно П., текст всегда задается собственным комментарием: интерпретация литературного текста, наравне с его "объектом" и "предметом" относятся к одному проблемному полю. Интерпретация выступает, таким образом, атрибутом литературного корпуса: каждый литературный объект определенным образом дистанцирован относительно своего "имманентного" значения, а следовательно, необходимо содержит интерпретационную составляющую. Оппозиция между текстом как объектом и внешними ему интерпретациями (классическая парадигма) замещается в П. представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда выступает своей собственной интерпретацией и тем самым дистанцирован сам от себя. В итоге для П. в высшей степени характерно истолкование любого теоретического текста как литературного. А следовательно, П. выносит за скобки претензии всякого текста на истинность, реконструируя текстуальные механизмы, продуцирующие "эффект истинности". (По мысли Хабермаса, П. присуща своеобычная универсальная эстетизация, посредством которой "истина" в своем пределе редуцируется к одному из стилевых эффектов дискурсивного выражения.) Согласно П., классицистское сведение риторических приемов к внешним средствам выражения, не связанным каким бы то ни было образом с планом содержания, иллюзорно. Стилистические приемы построения текста необходимо задают его внутреннее понятийное содержание. При этом, согласно постструктуралистским моделям, нулевая степень любого метаязыка - естественный, обычный язык - содержит в себе все мыслимые интерпретации всех метаязыков: обычный язык, таким образом, выступает фундаментальным метаязыком. Естественный язык являет собой собственный метаязык, он самореференциален, конституируясь в пространство бесконечного саморефлексивного движения. Предполагается, что объективный мир всегда оказывается структурирован при помощи тех или иных языковых средств. Согласно П., не может существовать чистого языка-объекта, который был бы способен функционировать как абсолютно прозрачное средство означивания предзаданной ему действительности. Всевозможные "объективные заключения" о природе вещей всегда неизбежно самодистанцированы, имманентно включая в себя отклонение означающего от собственного "буквального смысла". Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствии. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно - всего лишь иллюзия. По Бодрийяру, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее представлением, остаются одни лишь "симулякры", не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие "отсрочки", откладывания в будущее представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее "отсутствие" предмета, а в конечном счете, и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения к смыслу вообще, выдвигает принцип "диссеминации" (Деррида), т.е. рассеивания, дисперсии любого смысла среди множества дифференцированных его оттенков, идея "различия" должна уступить место идее "различения", что означает

конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии "гено-текст" Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это происходит еще и потому, что "науке предопределено насилие", она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М.Серр). Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей "пересекать", "координировать", "прерывать" любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делезу говорить о "древоподобности" власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной власти, функционирует как такого рода древоподобная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоять принудительной силе тотальной бинаризации всей культуры? Такую вожделенную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., Текст - авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это "интертекст", предполагающий соответствующую "революционную" процедуру чтения (Ф.Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р.Барт, Фуко). Главное предназначение текста - увернуться от власти. Поиск "глубинного, подрывного значения", "истинного уровня языка" (Деррида), не подвластных общепринятым кодам и структурам, обнаруживает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, нередуцированной реальности ("уровень бытия желания"). Прорисовывается "изнанка" структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографию культурного пространства. В отношении постмодернизма П. может быть рассмотрен как наиболее фундаментальная его теоретическая предпосылка (см. Постмодернизм, Постмодернистская чувствительность) - в сугубо концептуальном отношении, ибо в отношении персональном невозможность исчерпывающе четкого дистанцирования "постструктуралистского" и "постмодернистского" этапов развития творчества того или иного автора является скорее правилом, нежели исключением. (См. также Автор, Ацентризм, Власть, Генотекст, Фенотекст, Differans, Интертекстуальность, Логоцентризм, Метафизика, Метафизика отсутствия, Означаемое, Означающее, Пустой знак, Рассеивание, Симулякр, "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое, Чтение.)

А.Р. Усманова

ПОСТУЛАТ (лат. postulatum - требование) - принцип, положение, который служит основанием для осуществления содержательных рассуждений и выводов. По отношению к самим рассуждениям, П. выступает регулятивом их реализации, неявно содержа их в себе и оставаясь при этом, однако, семантически неакцентированным. П. часто отождествляется с аксиомой, однако такое отождествление не учитывает его специфики: П. предполагает меньшую строгость и линейность выводов, отсутствие жесткой необходимости следования правилам логической дедукции. В силу этого имеет смысл различать преимущественные

области применения П. и аксиом: соответственно - социогуманитарное и естественно-научное познание. Наличие в той или иной системе знания П. характеризует ее как достаточно развитую с точки зрения рефлексии над своей логической структурой и эволюцией.

В.Н. Ретунский

ПОЭТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ЯЗЫКА - см. ЯКОБСОН.

ПОЭТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ - понятие, содержание которого фиксирует способ (стиль, тип) мышления, основанный на презумпции принципиальной недосказанности (неполноты) и метафоричности. В содержательном плане П.М. предполагает радикальный отказ от жесткого рационализма, не только допускающий, но и предполагающий внерациональные (интуитивные, образные и т.п.) мыслительные процедуры; в плане формальном - опору на такое построение вербальной объективации мысли, которая предполагала бы наличие своего рода свободного пространства движения мышления (семантической пустоты текста), что выступает условием возможности внерационального схватывания того, что в рациональном усилии уловлено быть не может. В конститутивной своей проекции П.М. генетически восходит к идее "трагического познания" Ницше; в модернизме (см. Модернизм) обретает статус регулятивного принципа познания и творчества. Так, традиция дадаизма жестко фиксирует свою негативную позицию по отношению к тотальному рационализму европейской культуры: как писал Т.Тцара, "полагают, будто можно рационально объяснить с помощью мысли то, что пишешь. Однако все это весьма относительно. Мысль - это прекрасная вещь для философии, но она относительна. [...] Не существует некой последней Истины... Неужели вы полагаете, что благодаря тщательной утонченности логики можно доказать истину и установить верность своих мнений? Логика, зажатая органами чувств, - это просто органическая болезнь". В противоположность этому, дадаизм предлагает ориентацию на непосредственность восприятия, очищенную от иллюзий рационализма и освобожденную от тисков логики: по оценке Р.Хюльзенбека, "жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни". Эту симфонию, согласно дадаизму, невозможно адекватно зафиксировать в рациональном когнитивном усилии и выразить затем в подчиненной формальной логике вербальной структуре, предполагающей как точность и однозначность содержания понятий, так и исчерпанность смысла фиксируемого события (см. Событие) в содержании конституируемой вербальной системы (тем более, что и сама формальная логика - посредством презумпции Чёрча - подвергает сомнению свои возможности в сфере достижения полноты). Как писал Т.Тцара, "наука отталкивает меня, как только она становится спекулятивной системой... Я ненавижу жирную объективность и гармонию, эту науку, которая обнаруживает везде порядок". Стремление экстраполировать полноту и упорядоченность формальных систем на многообразие "живого" бытия, характерное не только для науки западного образца, но и для европейской культуры в целом, радикально отторгается модернизмом: "я разрушаю выдвижные ящички мозга", "я против всех систем, -

наиболее приемлемой из систем является та, согласно которой принципиально не следует разделять ни одной" (Т.Тцара). Логика как таковая мыслится дадаизмом как лишенная какой бы то ни было креативности, - она способна лишь приводить в неподвижное и однозначное соответствие наличные феномены (соответствующие им смыслы) и понятия (соответствующие им вербальные структуры), - отсюда дадаистская программа "упразднения логики, этого танца бессильных в творении" (Т.Тцара). Именно отказ от этой общепринятой логики, претендующей на онтологическую фундированность и (в силу этого) общеобязательность, может обеспечить не только индивидуальную свободу познания, но и единственно адекватное видение мира, не претендующее ни на статус полноты, ни на статус универсальности (в этом контексте модернизм нередко апеллирует к идее безумия как отказа от традиционной логики: "чистота индивида утверждается после состояния безумия" у Т.Тцары - см. Безумие, Нонсенс, Абсурд). Соответственно, модернизм подвергает резкой критике и жестко-рациональную парадигму в философии, стремящуюся к естественнонаучной однозначности в определениях и не допускающей ни многозначности феноменов, ни их перманентной внутренней изменчивости: "начавшись с навешивания этикетом, развернулась битва философов..." (Т.Тцара). Между тем, согласно Арто, "всякое истинное чувство в действительности непередаваемо. Выразить его - значит его предать. Однако перевести его на иной язык - это значит его скрыть. Истинное выражение прячет то, что проявляет. Оно противостоит духу в реальной пустоте природы, создавая в противоположность этому некую полноту в мышлении. Или же, если угодно, перед иллюзорной манифестацией природы оно создает пустоту в мышлении. Всякое мощное чувство пробуждает в нас идею пустоты. Ясный же язык, который препятствует этой пустоте, препятствует также и появлению поэзии в мышлении /выделено мною - М.М./". П.М. выступает в данном контексте единственной альтернативой естественнонаучному рационализму, обретающему в западной традиции статус не просто доминирующего, но и тотально довлеющего, - согласно позиции Т.Тцары, будучи соединенным с логикой, искусство пришло бы к такому состоянию, когда "его характер превратился бы в просмоленный кошмар протестантизма, в монумент". Т.Тцара противопоставляет в этом контексте фигуры "художника-поэта" и "художника, нанятого газетами": согласно позиции Т.Тцары, до дна "понятное произведение создается только журналистом", который всенепременно "удостоверяет понятность своего произведения" ("жалкого и дряблого... размножающегося с помощью типографических микробов"). Напротив, "художник-поэт", носитель П.М., претендует, согласно позиции Х.Балля, на возможность своего, индивидуального и не подчиненного универсальной системе метафизического порядка (см. Метафизика), видения мира: "я не хочу слов, которые были изобретены другими. Все слова изобретены другими. Я хочу совершать свои собственные безумные поступки, хочу иметь для этого собственные гласные и согласные". Применительно к процедуре восприятия художественного произведения, также неизмеримо возрастает "роль смутного поэтического чувства" (Арто). Смысловой рубеж между модернистским и постмодернистским истолкованиями П.М. фиксирует собой концепция П.М. Хайдеггера. Согласно Хайдеггеру, в рамках европейского рационализма идеал поиска истины оказывается замещенным сциентистским идеалом аналитической вивисекции и формально-логической строгости: там, где техника становится инструментом "снятия завес с тайн бытия", там человек оказывается не субъектом, "вслушивающимся" в имманентное и "потаенное" звучание Бытия, но субъектом, претендующим на предписывание нормы, фиксацию меры, формулировку претендующих на исчерпывающий статус дефиниций. Полагая возможным постижение истины посредством языка, Хайдеггер противопоставляет деформированный грамматикой

(в пределе - логикой) язык как язык "неподлинный" - и язык поэзии. В этом контексте Хайдеггер конституирует статус П.М. как единственной процедуры, в рамках которой возможно внерациональное схватывание сущности, никогда не открывающейся в процедурах логико-рационального, сциентистски ориентированного препарирования. Концепция П.М. Хайдеггера оказала основополагающее влияние на формирование постмодернистской трактовки П.М. Последняя опирается на следующие содержательные презумпции: 1) в контексте "постметафизического мышления" (см. Постметафизическое мышление) оказывается в принципе невозможным конституирование познавательного процесса как реконструкции имманентного бытию логоса (см. Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм), в силу чего логически артикулированные средства познания оказываются методологически неоперациональными. Соответственно этому, стиль мышления должен быть, согласно постмодернистской программе, подвергнут радикальной логотомии (см. Логотомия, Логомахия): ни на мыслительные, ни на вербальные структуры не следует возлагать надежды с точки зрения какой бы то ни было возможности выражения в них так называемого "общего" или "имманентного" смысла: "не следует рассматривать... слова как универсальные понятия" (Делез). Не в последнюю очередь именно в силу того, что "логоцентризм европейского предложения" налагает запрет на свободную ассоциативность мышления (Кристева), постмодернизм и формулирует программу "демонтажа логоцентризма" (Деррида); 2) в контексте культивируемой постмодернистской философией "метафизики отсутствия" (см. Метафизика отсутствия) теряет смысл задачи построения исчерпывающе полной концепции, формулировки исчерпывающе полного определения и т.п., бывшие столь актуальными в классическом (сциентистки артикулированном) естествознании и европейском рационализме в целом: так, например, Дж.Д.Аткинс полагает основополагающим в процессе конституирования текстовой семантики тот самопроизвольно наступающий "момент, когда текст начнет отличаться от самого себя... становясь неопределимым с точки зрения своей явной системы смысла /выделено мною - М.М./". Финальная полнота смысла оказывается не только принципиально не достижимой, но и не искомой целью: не претендующее ни на полноту смысла, ни на семантическую завершенность "письмо суверенности" (см. Письмо) конституируется "не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить" (Деррида); 3) в контексте программной постмодернистской ориентации на идиографизм (см. Идиографизм) понятийное мышление (с его интенцией на универсализм и неизменными попытками конституировать метаязык) интерпретируется как неспособное зафиксировать в жестко универсальных средствах то, что Батай называет "суверенными моментами" человеческого бытия и опыта. Уже ранняя версия постмодернизма выдвигает программное требование отказа от попыток выразить последние в понятийном языке: поскольку содержание опыта в принципе не может "устоять... под натиском понятийного языка?", постольку "язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности" (Клоссовски). Фактически в проблемном поле постмодернизма "больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы" (М.Саруп). По мысли Клоссовски, осуществленный постмодернизмом отказ от понятийного универсализма, исход из задаваемого понятийным мышлением "рабства идентичностей" может быть оценен как аналогичный по своей значимости библейскому; 4) в рамках парадигмы "постмодернистской чувствительности" (см. Постмодернистская чувствительность) принципиально не может быть конституировано сугубо концептуальное мышление, тотально фундированное принципом рационализма. Основополагающим программным требованием постмодернизма становится радикальный отказ от любых попыток

построения сциентистски артикулированных когнитивных и мыслительных стратегий: с постмодернистской точки зрения, "наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки" (Лиотар). П.М. обретает актуальность именно как мышление "поэтическое", т.е. фундированное презумпцией отказа от логико-рационально артикулированного сциентизма, претендующего на тотально исчерпывающую полноту познания и обязательную логическую артикуляцию результатов когнитивных процедур. Развивая модернистскую установку на то, что "образ, аллегория, фигура, которая маскирует то, что стремится проявить, имеет для духа большее значение, чем ясные положения, создаваемые анализом речи" (Арто), постмодернизм выдвигает на передний план такую характеристику мышления (и, соответственно, выражающего его результаты текста), как метафоричность (см. Метафора). Согласно позиции Деррида, "категории являются фигурами (skhemata), посредством которых бытие, собственно говоря, выражается настолько, насколько оно вообще может быть выражено через многочисленные искажения, во множестве тропов. Система категорий... соотносит проблематику аналогии бытия - во всей своей неоднозначности и однозначности - с проблематикой метафоры в целом. Аристотель открыто связывает их вместе, утверждая, что лучшая метафора устанавливается по аналогии с пропорциональностью. Одного этого уже было бы достаточного для доказательства того, что вопрос о метафоре является для метафизики не более маргинальным, чем проблемы метафорического стиля и фигуративного словоупотребления являются аксессуарными украшениями или второстепенным вспомогательным средством для философского дискурса". При таком подходе уместным оказывается вопрос, сформулированный Ф.Лаку-Лабартом и заложивший фундамент постмодернистской текстологии: "хотелось бы задать философии вопрос о ее "форме", или, точнее, бросить на нее тень подозрения: не является ли она в конце концов просто литературой...". В данном контексте неизбежно оказывается актуализированной позиция П.Валери, столь охотно цитируемого - по этому и по другим поводам - постмодернистскими авторами: "философия, определяемая всем своим корпусом, который представляет собой корпус письма, объективно является особым литературным жанром... который мы должны поместить неподалеку от поэзии /подчеркнуто мною - М.М./". В итоге постмодернизм приходит к необходимости трактовки философии как видовой спецификации письма как такового, - в этом контексте любая философская аналитика сводится к текстовому анализу, и ее задача может быть определена, согласно позиции Деррида, следующим образом: "исследовать философский текст в его формальной структуре, его риторическую организацию. Специфику и разнообразие его текстуальных типов, его модели экспозиции и порождения - за пределами того, что некогда называлось жанрами, - и, далее, пространство его мизансцен и его синтаксис, которые не просто представляют собой артикуляцию его означаемых и их соотнесенность с бытием или истиной, но также диспозицию его процедур и всего с ними связанного". Таким образом, это означает, что, согласно позиции постмодернизма, философию необходимо "рассматривать... как "особый литературный жанр", который черпает свои резервы в лингвистической системе, организуя, напрягая или изменяя ряд тропологических возможностей, более древних, чем философия" (Деррида). В рамках такого подхода методология понимания текста утрачивает строгость предметной специфицикации, - и философский анализ текста, в предельной своей реализации, оказывается анализом лингвистическим (не случайно философские текстовые аналитики Деррида в методологическом отношении близки литературоведческим текстовым аналитикам американской "новой критики"). Вместе с тем, единство философского и лингвистического анализа текста артикулируется постмодернизмом не столько как

снимающее какое бы то ни было содержательное различие между философским и лингвистическим подходами к языковым средам, сколько как реализующееся посредством функционального расщепления аналитики текста в контексте философии языка: объективирующий П.М. "поэтический язык", постулирующий "свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей", "может быть изучен через его значение и означивание/см. Означивание - М.М./- открывая, в зависимости от метода, структуры или процесс" (Кристева). В целом, по оценке Д. Халлибуртона, идея П.М. обретает в современном ментальном пространстве фундаментальный статус.

М.А. Можейко

ПРАВДА - в русской народной и философской культуре - узловое синтетическое понятие, обозначающее абсолютную истину, дополнительно фундируемую предельной персональной убежденностью ее автора. Конституируя дополнительные "измерения" к истине, "П." в русскоязычной традиции выступает синонимом слов: "закон", "справедливость", "правосудие", "обет", "обещание", "присяга", "правило", "заповедь" и т.п. (например, "Русская П." как правовой кодекс древней Руси; "П." у П.И.Пестеля). Понимаемая и принимаемая как итог и результат общения человека и Бога, "П." артикулирует собственное божественное начало, в отличие от истины как действительности, как начала человеческого, - см. Псалтырь: истина "от земли восходит", П. же "с небес принимается". (Ср.: В.Даль, Флоренский выводили "истину" от "естины" - "есть", т.е. принадлежит самому сущему.) Выступать ("стоять") за П. в России, как правило, означало защищать, отстаивать истину, которой необходимо добиваться. Постижение истины (при условии осмысления существования еще и "П.") выступает процедурой жизнедеятельности, компонентом цельного человеческого бытия (а не функцией "познающего субъекта"): гносеология становится "гносеургией", предполагая одновременную трансформацию самого постигающего. Истина оказывается в этом контексте в известном смысле "подчиненной" П. (П. нормативна: задает модель-стратегию действия-долженствования - ипостась должного; истина дескриптивна: задает модель сущего.) Сложность и неоднозначность статуса истины в культуре порождали в историко-философской и культурной традициях ряд проблем, не находивших адекватного разрешения. Еще Юм отмечал нетрадиционность взаимосвязи дескриптивного и нормативного: как оказалось, посредством логики невозможно перейти от утверждения со связкой "есть" к утверждению со связкой "должен"; дополнительно необходимы внелогические процедуры. Согласно Канту, человеку неизбывно свойственны симуляция и притворство, приобщающие его к массиву культуры. Различая "ложь" и "не-П.", Кант полагал, что процедура "умалчивания" может результироваться либо ложью, либо не-П. По мысли Канта, когда мы обещаем открыть некую истину и формулируем ложное утверждение - мы творим ложь; в том же случае, когда нас принуждают открыться, побуждают к откровению, не имея на это соответствующего права, - наше умолчание или уклончивый ответ явятся всего лишь не-П. (По поводу мыслей Канта о том, что голос категорического императива - глас Божий, а голос "вещи-в-себе" может быть верно понят человеком лишь тогда, когда он будет трансформирован в язык принципов всеобщего законодательства, Флоренский писал: "Платон в "Законах" все думает об организации жизни ради духа, а Кант в "метафизических началах естествознания" говорит о внешнем знании, в сущности, ради внешней жизни, ибо техника и есть

продукт науки... Платон - богач и аристократ. Кант - бедняк и плебей; но Платон вращался во всех кругах, ища достойных, а Кант искал состоятельных и аристократических знакомств... Платон - поэт, весь пронизан эротическим волнением и борется со своей чувственностью, одухотворяя ее; Кант - сух, чужд эросу, скопец, но весьма заботится о комфорте, столе и состоянии. В пределе - Платон ищет Богочеловечества, а Кант - человекобожник. Платон всегда и во всем благороден... Кант же... всегда филистер. Платон ищет святости, Кант же - корректности".) С точки зрения Ницше, ложь - атрибут жизни как таховой; истина, по Ницше, - всего лишь "стадная ложь", живущая и вне условий, ее породивших. Задавая ряд ключевых философских вопросов 20 в., Ницше утверждал "ложь" и в статусе этической, и в качестве риторической фигуры: используя язык, человек у Ницше "необходимо" лжет (см. Аналитическая философия, Рассел, Язык, Языковые игры). В рамках русской философии и в пределах российской ментальности поиск П. выступает несущей конструкцией всего философского творчества и социально-политической деятельности. Совмещающая в себе идеал теоретической (научной) истины, требование социальной (а не только персональной) справедливости, а также горизонт высокой актуально-активистской нравственности ("жить по совести", "жить не по лжи" у Солженицына), П. может быть правомерно истолкована как центральный регулятивный мировоззренческий, гносеологический и нормативный принцип русской духовности. Ориентация на П. (в контексте ее неизбывного противостояния то ли государственной власти, то ли различным воплощениям Великого Инквизитора) в существенно значимой мере присуща русским христианским мыслителям и философам (протопоп Аввакум, Бердяев и др.); русским социологам-рационалистам (например, Михайловский); русским социалистам (Герцен, Плеханов и др.); русско-российским анархокоммунистам (Бакунин, Кропоткин, Н.И.Махно, в значимой степени - вайнахское освободительное движение 19- 20 вв.). Безусловно, особняком в этом ряду стоит понимание П. как продукта идеологического препарирования и мировоззренческой возгонки истины в интересах тоталитарного режима: феномен ленинской "Правды" как официально-культовой газеты 1920-1980-х в СССР, неукоснительно отражавшей с середины 1920-х немыслимо широкий диапазон реальных колебаний "генеральной линии" партии большевиков (см. Марксизм-ленинизм). (Ср. у О.Ю.Мандельштама: "жесткая партийная девственница - Правда - Партия".) Историческую неоднозначность замещения установкой на П. процедур коммуникации в режимах диалога и полилога, только и способных гармонизировать социальные отношения и минимизировать общественные конфликты (см. Открытое общество) отмечал еще Розанов. Он писал: "Во всем славянофильстве и бесчисленных его полемиках нельзя найти ни одной злобной страницы, - и бедные славянофилы только именно "вскрикивали", когда палачи - поистине палачи! - западнического и радикального направления жгли их крапивой, розгой, палкой, колом, бревном... Да, это мученики русской мысли: в полемике со Страховым "торжествующий" Соловьев со своим тоном "всегдашнего победителя" был мучителем. Страхов - спорил, строил аргументы; Соловьев хорошо знал, что дело "в настроении", и, не опровергая или слегка опровергая аргументы, обжигал противника смехом, остроумием и намеками на "ретроградность" и "прислужничество правительству" как покойного Данилевского, так и "недалеко уже до могилы" Страхова. Во всей этой полемике, сплетшей наиболее лучший, т.е. наиболее либеральный венок Соловьеву, он был отвратителен нравственно... Жажда потушить чужое лицо (воистину "человекоубийца без искони") была пожирающа в Соловьеве... В нем глубочайше отсутствовало чувство... радости о другом и о достоинстве другого". [Ср. с выводом Флоровского, согласно которому "основной недуг русского "Ренессанса" состоял в "деперсонализации человека" и фетишизме "свободных понятий" ("Пути русского богословия")]. Историческая и

контекстная подвижность границы между истиной и ложью сделала очевидным эвристическое преимущество триад типа "П. - истина - ложь" перед бинарной оппозицией "истина - ложь" как для представителей европейской гуманитарной традиции, так и для космополитически ориентированных интеллектуалов всего мира. Так, по версии В.П.Руднева, оппозиции "П. - не-П.", "истина - ложь" и т.д. предпочтительнее (что особо заметно на примере современной России) рассматривать в интервале вербальных оборотов "на самом деле" и "как бы". Согласно Рудневу, "на самом деле" - это понятие, присущее поколению 1960-х, преуспевшему в 1970-е, - генерации позитивно мысливших физиков, кибернетиков, семиотиков-структуралистов. Они веровали в истину "в последней инстанции", которую было осуществимо описать адекватно. Их идеалом выступали логический позитивизм и верификационизм; внешняя реальность наделялась самодовлеющей ценностью; эта реальность и описывающие ее тексты полагались разведенными в бинарную оппозицию и изоморфными. (См., например, Верификация, Фальсификация, Венский кружок, Шлик.) "Как бы", по Рудневу, - атрибут словесной палитры поколения 1980-х, не реализовавшегося в 1990-е, - современников (с учетом задержек в процедурах меж-культурной трансляции соответствующих произведений) постструктурализма и постмодернизма, явивших собой продукт и (в известном смысле) жертву концептуального манипуляционизма. (Ср. с зафиксированной В.Е.Кемеровым "сослагательной метафизикой" середины 1990-х, конституирующей менталитет на постсоветском культурном пространстве в парадигме "как бы".) Культовыми фигурами этой возрастной генерации выступали Р.Барт, Деррида и Фуко; ее привлекали и манили семантика возможных миров, стратегии неуверенности и неопределенности, сулившие большую интерпретационную глубину. С точки зрения представителей данного поколения, текст и реальность тесно переплетены; реальность менее фундаментальна, нежели тексты; к универсуму приложимы лишь многозначные логики, сопряженные с многозначностью смыслов; ими отрицается процедура отрицания как таковая, ибо сомнение само по себе - избыточно фундаментально. Вероятно, справедливо предположить, что П. в "подлинном" смысле не может и не должна рассматриваться и - более того, - в принципе, не может отыскиваться вне структур общения и коммуникации. Так, сам Бог, с одной стороны, есть "истина" (Иерем. 10:10), с другой - Иисус Христос как Сын Божий, как Слово Бога, ставшее плотью, несет людям слово П.: "Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела. Верьте Мне..." (Ин. 14: 10-11). Абсолют в своих "посюсторонних" явлениях вряд ли вправе каждый раз требовать Божественной санкции, он "ныне, присно и во веки веков" будет "вспыхивать" в глазах Другого, когда контакт с ним будет обретать заповеданный в Евангелиях культурно-интимный градус. В ракурсе постмодернистских представлений соотношение "истина - П." в контексте текстуально-коммуникативной природы подобных феноменов оценивается, в частности, так: "Как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? ...Восполнить незнание - значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным" (Делез).

А.А. Грицанов

ПРАВО - многоаспектное понятие гуманитарных дисциплин. Кант определял П. как совокупность условий, при которых произвол одного может быть согласован с произволом другого по общему для них правилу свободы. Таким образом, П. можно

определять как норму свободы. Существует множество научных направлений, формирующих представления о П.: теория естественного П.; историческая школа П.; психологическая теория П.; материалистическая теория П.; нормативистское направление его исследования. В литературе, исходя из множественности взглядов на П., называют следующие основные его признаки: 1) П. - это система правил поведения людей, которая устанавливается или санкционируется государством; 2) в силу того, что П. имеет общеобязательный характер, его применение и реализация при необходимости обеспечивается государственным принуждением; для этих целей может быть использован специальный аппарат (полиция, суд, армия и др.). В силу своей общеобязательности П. отличается от других социальных норм (морали, обычаев, религии и др.); 3) П. выражается в официальной форме (имеет свои источники, например законы). П. имеет определенные принципы - основные идеи его существования и развития. Есть принципы, которые распространяются на всю систему П. (общие принципы) - справедливости, равноправия, гуманизма, демократизма и другие; межотраслевые, охватывающие две или более отраслей П.; отраслевые (например, в трудовом П. принцип свободы трудового договора и др.). П. тесно связано с экономикой. Экономическое развитие того или иного государства предопределяет соответствующее содержание П. П. может быть как тормозом общественного развития, так и важнейшим регулятором прогрессивных экономических и социальных преобразований. В П. выражается политика государства, так как правовые нормы издаются государством. П. имеет как общее, так и различия с моралью. Единство П. и морали обусловливается их нормативностью. Различие состоит в форме выражения (нормы морали обычно не фиксируются в специальных актах), в способе защиты от нарушений и т.д. Среди важнейших источников П. могут быть названы следующие: 1) правовые обычаи; 2) нормативно-правовые акты государственных органов; 3) судебные прецеденты. Формы П. зависят от правовой системы того или иного государства. Правовым обычаем является санкционированное государством, сложившееся в результате многократного повторения правило поведения. Нормативными правовыми актами являются решения уполномоченных на то государственных органов, в которых содержатся нормы П. Система нормативно-правовых актов в государстве, как правило, определяется Конституцией и изданными в соответствии с ней подконституционными актами. В них определены органы, имеющие П. принимать нормативные акты, и порядок издания таких актов. Нормативный правовой акт - это письменный официальный документ установленной формы, принятый правотворческим органом в пределах его компетенции и направленный на установление, изменение или отмену правовых норм, то есть общеобязательных предписаний постоянного или временного характера, рассчитанных на многократное применение. В систему нормативных актов государства, согласно названному закону, входят, в частности, Конституция, законы, а также имеющие нормативный характер указы Президента. Нормативными актами являются акты, принятые уполномоченными на то государственными органами, общественными объединениями, должностными лицами, иными субъектами нормотворчества, состоящие в целом или частично из общеобязательных норм, то есть правил поведения, распространяющихся на индивидуально неопределенный круг лиц и рассчитанных на неоднократное применение. Одни и те же органы могут издавать как нормативные, так и индивидуальные акты. К нормативно правовым актам тесно примыкают акты толкования правовых норм. Нормативно правовые акты различаются по своей юридической силе. В зависимости от этого может быть определена иерархия, то есть со-подчиненность нормативных актов. Иерархия нормативных актов (на примере Республики Беларусь) может быть определена следующим образом: 1) Конституция (в том числе и акты толкования Конституции);

2) международные договоры, действующие на территории Республики Беларусь; 3) законы, декреты и указы Президента (особое место здесь должны занимать программные законы); 4) указы Президента, изданные на основе закона; 5) постановления Правительства; 6) нормативные акты министерств и ведомств. Замыкают эту иерархию нормативные акты, принимаемые местными органами государственной власти, в том числе и в порядке делегирования им некоторых полномочий вышестоящими органами. Определяя иерархию нормативных актов, нельзя забывать о норме, закрепленной в статье 8 Конституции, согласно которой Республика Беларусь признает приоритет общепризнанных принципов международного П. и обеспечивает соответствие им законодательства. По существу, эта норма является вектором развития правовой системы Беларуси. Высшее место в иерархии законодательных актов обычно занимает Конституция. Конституция отличается от иного закона как по юридической силе, так и по форме и содержанию. Конституция является таким Основным Законом государства, который регулирует главные стороны государственной, общественной жизни, допуская и прямо предполагая процесс правового, в том числе законодательного, регулирования, стимулируя и направляя его. Все остальные законы в той или иной форме, тем или иным способом развивают и конкретизируют конституционные положения. Никакой другой акт не может стать высшей юридической нормой по отношению к Конституции. Приоритет Конституции - неотъемлемый и непременный признак правового государства. Интерпретация как Конституции, так и основоположений закона в юриспруденции понимается как деятельность по установлению точного содержания правового акта для его практической реализации. Необходимость в толковании возникает, прежде всего, потому, что любой акт не может применяться автоматически, вначале его суть должна быть уяснена правоприменителями, а также лицами, на которых он распространяет свое действие. Однако вслед за уяснением, как первым и обязательным элементом интерпретации, следует разъяснение содержания закона с целью разрешения возникшей двусмысленности. Орган, наделенный П. давать официальные толкования, должен раскрыть материальное содержание, то есть достоверно и обоснованно выразить цель и истинную мысль законодателя, изложенную в той или иной норме, вызвавшей различное понимание и разнобой при практическом применении. В этих случаях требуется, как правило, уточнение формулировки соответствующей нормы П. Акт толкования, независимо от того, когда он принят, по времени действия совпадает с толкуемым нормативным актом. При отмене нормативных актов полностью или частично утрачивают силу соответствующие нормы акта толкования. Толкуемый акт и акт толкования должны совпадать по своему объему, однако последний может приниматься и для того, чтобы внести элементы новизны в понимание первого с учетом сложившихся новых политических и социально-экономических отношений. Использование норм закона (иного акта) вопреки толкованию означает нарушение закона (иного акта). Создание акта толкования осуществляется с учетом действия всех процедур правотворческого процесса. Ослаблению стремления протолковать ту или иную норму в угоду политической конъюнктуре способствует не только введение квалифицированного большинства голосов для принятия акта толкования Конституции, но и привлечение к этому процессу другой ветви власти - исполнительной. Решить это удается, если акты толкования Конституции и законов принимаются в форме законов, а не постановлений. В отличие от нормативного толкования, которое неотделимо от толкуемой нормы, казуальное толкование осуществляется при применении нормы П., разрешении конкретного дела. Следует иметь в виду, что казуальное толкование не сводится только к прямым разъяснениям и может быть сделано в скрытом виде, например в решении суда. Наряду с аутентичным толкованием Конституции

Парламентом у Конституционного Суда есть П. на правоприменительное толкование. При возникновении коллизий между актами о толковании Конституции, принимаемыми Парламентом и Конституционным Судом, приоритет должно иметь решение Конституционного Суда. Конституционный Суд проверяет конституционность всех актов, в том числе это относится и к актам о толковании Конституции и даже законов о внесении в нее изменений. Конституция не допускает заключения противоречащих ей международных договоров. Наиболее значительной по объему группой законодательных актов являются обыкновенные законы. Они чаще всего регулируют отдельные виды общественных отношений, реже носят комплексный характер, вбирая в себя нормы, относящиеся к различным сферам общественной жизни. Обычные законы принимаются парламентом простым большинством голосов избранных депутатов. Закон определяется как нормативный акт, регулирующий важнейшие общественные отношения, принимаемый в установленном порядке высшим органом государственной власти или путем референдума и обладающий высшей юридической силой. Закон рассматривается также как акт государственной власти, содержащий правовые нормы общего характера, а закон в формальном смысле охватывает любые акты, изданные законодательным органом безотносительно к характеру содержащихся в них норм. Иногда закон определяют более упрощенно - как то, что проголосовано парламентом. Однако нередко к законам могут относить и акты исполнительной власти. Часто декреты Президента, Правительства обладают той же силой, что и законы Парламента. Необходимо проводить различие между законами и постановлениями Парламента. Возможна классификация законов по различным основаниям. По мнению некоторых авторов, законы можно подразделять на органические, планово-бюджетные и обыкновенные законы. Безусловно, на классификацию оказывает влияние существующая в государстве правовая система. Так, во Франции особую группу составляют программные законы. Наряду с правовыми обычаями и нормативно-правовыми актами к источникам П. относят судебный и административный прецеденты. Сущность прецедента (судебного, административного) состоит в том, что ранее принятое решение суда (иного уполномоченного на то органа) в связи с рассмотрением конкретного вопроса является правовой основой для последующего разрешения аналогичных дел. Родиной прецедентного П. является Англия. Судебный прецедент является более распространенной формой П., нежели административный прецедент. В странах, где он признается в качестве источника П., по существу, суды занимаются правотворческой деятельностью. В этом отношении весьма показательно и выражение: закон - это то, что о нем говорят суды. П. по своему внутреннему строению является сложной системой, имеющей относительно самостоятельные элементы (отрасли, правовые институты). Основным элементом является отрасль П., как совокупность правовых норм, регулирующих самостоятельный вид общественных отношений. Отрасли П. различаются друг от друга как по предмету, так и методу регулирования общественных отношений. Исходя из этого, можно назвать конституционное, административное, финансовое, гражданское, жилищное, природно-ресурсное, трудовое, семейное, гражданско-процессуальное, уголовное, уголовно-процессуальное, исправительно-трудовое П. и др.

Г.А. Василевич

ПРАВОСЛАВИЕ - славянский эквивалент ортодоксии (греч. ortodoxia - правильное знание). Термин впервые употребляется во 2 в. в противоположности с гетеродоксией (греч. geterodoxia - заблуждение еретиков). 1) Первоначально П. было одним из многих названий единой Церкви (Единая, Святая, Соборная, Апостольская, Христова и пр.), которые сохраняются за ней и поныне. Но начиная с 1054, после разделения Церквей (см. Филиокве), возникает необходимость наименования частей с целью их различения. За Восточной Церковью (Константинопольский, Иерусалимский, Антиохийский патриархаты, Кипрская и Грузинская архиепископии) закрепляется название Православной Церкви, за Западной (Римский патриархат и подчиненные ему диоцезы) - утверждается название Католической Церкви (т.е. Соборной, включающей в себя всех истинно верующих независимо от места и времени их жизни). Условность такого разграничения очевидна: любой православный считает себя католиком, любой католик уверен в своем православии. Православная и Католическая Церкви имеют много общего в богословии, т.к. основные его идеи были определены в эпоху деятельности Вселенских соборов с 325 по 787, но разность культур и ряд исторических обстоятельств обусловили те противоречия, которые возникли между Востоком и Западом и в будущем послужили формальной причиной их разобщения. Существенные расхождения по ряду вопросов обусловливают возникновение различных типов мистического опыта, обрядов и нравственности (см. Католицизм). Возникшее разделение не могло остаться просто религиозным, в различные времена оно приобретало политическую окраску. С целью достижения религиозного единства на территории со смешанным по вероисповеданию населением монархи нередко издавали указы, которые ограничивали в правах (имущественных или гражданских в целом) и(или) лишали сословных привилегий одну из сторон, делали невозможным совершение ее культа или просто откровенным насилием заставляли принять ее веру большинства. В поисках компромисса монархи неоднократно созывали соборы и субсидировали их содержание. В 1274 состоялся собор в Лионе, в 1439 - заключение Ферраро-Флорентийской унии, 1596 - Брестская уния, 1697 - уния с румынами Трансильвании и др. Унии представляли собой договоры, согласно которым православная сторона должна была безоговорочно принять главенство папы, сохранив за собой право придерживаться собственных традиций (как богословских, так и обрядовых), а католическая - в свою очередь - обещала оказывать посильную помощь в борьбе как с внешними врагами государства-соседа, вступившего в унию, так и с внутренним гражданским неблагополучием религиозного меньшинства в своем государстве. Но большинство православного духовенства и мирян не принимало решений этих соборов, и, вследствие этого, противостояние двух конфессий только возрастало, временами достигая степени вооруженных конфликтов. Согласно богословию православному, в отличие от единства государственного, единство Церкви есть единство веры и благодати, свободно усваиваемой каждым ее членом в Иисусе Христе, но не в единстве власти, которая, как и всякое правовое отношение, рождается там, где уже ничто не может сделать отсутствующая любовь. Единство Церкви - в ее самоотождествлении Христу; оно есть событие метафизическое, но тайно проявляющееся в истории. О единстве нельзя договориться - его можно только утратить. Его, уже приобретенное на Голгофе, нельзя создать - его можно только обнаружить. Православная философия представлена такими именами, как Бердяев, Соловьев, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, Флоренский и мн. др. 2) Сегодня П. - наряду с Католичеством и Протестантизмом - одна из основных христианских конфессий, объединяющая более 150 млн. верующих из девяти патриархатов (Константинопольский, Александрийский, Антиохский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский, Болгарский), трех автокефальных архиепископий (Кипрская, Албанская

и Элладская) и трех митрополий (Польская, Чехо-Словацкая, Американская). Также существует множество православных расколов, не входящих в каноническое единство Восточных Церквей. 3) В нарицательном смысле термин "ортодоксия" имеет более широкий смысл и нередко усваивается фундаменталистским или наиболее традиционным течениями даже в нехристианских религиях: например, ортодоксальный иудаизм. (См. также Христианство, Иисус Христос, Бог, Католицизм, Теизм, Теология.)

о. Сергий Лепин

ПРАГМАТИЗМ (греч. pragma - дело, действие) - философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями П. являлись Пирс (автор термина), Джемс, Дьюи (версия П. - инструментализм) и др. Рождение П. традиционно связывается с усилиями группы сотрудников Кембриджа в 1870-х ("метафизического клуба" - по Пирсу). Ценность мышления, согласно П., обусловливается его действенностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление - средство приспособления организма к окружающей среде с целью успешного действия. Содержание знания определяется его практическими последствиями. Пирс трансформировал дискуссии о знании в проблематику веры - готовности к действованию тем или иным образом. Акцент процесса миропостижения, т.обр., перемещался от модели "незнание - знание" к схеме "сомнение - коллективная либо социальная вера". Если исследователь знает, какие практические следствия в состоянии продуцировать объект понятия, то понятие о них всех и явится полным понятием объекта. Философские споры разрешимы через сопоставление практических следствий той или иной теории. Функция философии, по Джемсу, - в уяснении того, какая разница для меня и для вас, если та, а не иная модель мира является истинной. "Реконструкция философии" в духе П. предполагала отказ от изучения основ бытия и познания в пользу отработки методов разрешения разнообразных проблемных ситуаций жизни. Согласно Джемсу, "в качестве истины, которая может быть принята, прагматизм признает лишь одно то, что наилучшим образом руководит нами, что лучше всего приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше всего слиться со всей совокупностью опыта". Соответственно: "...гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно..." (Джемс). Таким образом, истина оказывается не отдельной категорией, а одной из разновидностей добра. Этика П. предполагала постепенное улучшение общественного устройства (принцип "мелиоризма"). В контексте эволюции историко-философских мод П. сталкивался с самыми разнообразными оценками. Так, Рассел высказался о П. следующим образом: "Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать "космической непочтительностью". Понятие "истины" как чего-то зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия - к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди - философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает

опасность громадных социальных катастроф". Справедливости ради необходимо акцентировать то обстоятельство, что П., в конечном счете ставший весьма распространенным в культуре и в сфере образования именно США, распространился в этой стране как наиболее соответствующий опыту акцентированного и пафосного плюрализма гражданина подлинно демократического общества. Внешне авторитарная ориентация П. на поиск наиболее эффективных репертуаров социализации индивидов и институализации общества оказалась с избытком уравновешиваемой идеей П. (у Джемса, например) о "плюралистической вселенной", включающей в себя, в конечном счете, столько же центров "организации", сколько и самосознающих воль действительно свободных людей. Поэтому в человекоцентрированной, лирической своей ипостаси П. постулировал идею о том, что миром правят "любовь и случайность". (См. также Пирс, Джемс, Дьюи, Мид Дж.Г., Неопрагматизм.)

А.А. Грицанов

ПРАКСЕОЛОГИЯ (греч. praxis - действие) - философская концепция деятельности, имеющая в настоящее время статус программно-концептуального проекта; проект П. как специальной научной дисциплины, презентирующей общую теорию организации деятельности, предложен Котарбиньским. Программа П. была призвана синтезировать идущие от нужд практической деятельности разработки в области (научной) организации труда, интерпретируя в своем содержании их общие схемы и принципы, разработанные в методологии и логике науки. Проект изначально мыслился как носящий метатеоретический и методологический характер, как общая "грамматика действия", упорядочивающая праксеологические отношения (по аналогии с общей грамматикой языка). Он предполагал три соотносимых уровня анализа: 1) типологии действий и построения системы категорий (понятий); 2) разработки эффективных нормативных систем действия, позволяющих погружать рассматриваемую проблематику в конкретно-исторические социокультурные контексты; 3) критику истории развития человеческих действий с точки зрения их технических достоинств и критику методов, применяющихся в этих действиях в настоящее время. Центральное понятие П. - понятие метода, что способствует превращению ее самой в общую методологию. Котарбиньский неоднократно предпринимал попытки придать П. дисциплинарный статус - прежде всего в работе "Трактат о хорошей работе" (первое издание - 1955, второе (с которого сделано большинство переводов) - 1958; первая версия работы погибла во время Варшавского восстания 1944), однако основное влияние на современное социально-философское знание П. оказала, скорее, своими теоретико-методологическими посылками, восприятием ее как особой области внефилософских междисциплинарных анализов. Показательно, что попытки дисциплинарной разработки П. привели к оригинальной концепции теории организации и управления Я. Зеленевского, но сняли ряд методологических проблем, заложенных в ее первоначальный проект основателем П. (аналогичные последствия имели попытки ее переистолкования с позиций кибернетики). К вопросам П. Котарбиньский обращался и в ряде других своих работ: "Очерки о практике" (1913), "Понятие внешней возможности действия" (1923), "Об отношении возможности действия" (1923), "Об отношении виновности" (1925), "Действие" (1934), "Из проблем общей теории борьбы" (1938), "О сущности и задачах общей методологии" (1938), "Принципы рациональной организации деятельности" (1946),

"Праксеология" (1947) и др. С пропагандой и развитием идей П. во многом связан весь последний (послевоенный) период творчества Котарбиньского. Свою теорию он мыслил как синтез накопленных в истории знания праксеологических идей (будучи известным историком философии и логики, он сам же дал и развернутый анализ некоторых из них). Среди работ по организации труда, легших в основание П., Котарбиньский называл, прежде всего, идеи и работы Ф.У. Тейлора, Г. Форда, А. Файоля, С. Томпсона, Ж. Гостеле и др. Ссылался он и на польскую традицию "философии действия", прослеживаемую с середины 19 в. Основными же философскими основаниями П. являются, по Котарбиньскому, прагматизм (в том числе и в версии инструментализма), "второй" позитивизм (прежде всего концепция всеобщей организационной науки - тектологии - Богданова), марксизм; праксеологом Котарбиньский считал и Дж. Г. Мида, но отмечал, что мало знаком с его концепцией. Что касается марксизма, то его влияние на П., как и на все творчество Котарбиньского, - двойственно. Несомненно, марксизм импонировал ему акцентированием действенной, преобразующей позиции по отношению к действительности, из марксизма в П. была заимствована сама идея практического отношения к миру, но протрактована она была, скорее, в неомарксистском ключе. В этом отношении важно заметить, что среди праксеологических теорий Котарбиньский называет концепцию структуры событий Г. Петровича - одного из основных авторов югославского журнала "Праксис", разрабатывавшего свою версию неомарксизма. Кроме того, в условиях послевоенной Польши такая переинтерпретация идей Маркса в целом оппонировала его упрощенным практикуемым формам. Однако, при всем многообразии возможных источников и параллелей праксеологических идей, основополагающими для становления П. стали интенции философской и логической доктрины самого Котарбиньского (в частности, стремление смягчить номиналистическую ориентацию его концепции реизма). П. как общая методология рассматривает способы деятельности (в том числе и мыслительной) с точки зрения их практических свойств, т.е. в смысле их эффективности. Для того, чтобы быть эффективной, деятельность должна являться результативной, продуктивной или плодотворной (т.е. достигать поставленной цели), "правильной" (точной, адекватной, т.е. максимально приближаться к задаваемому образцу - норме), "чистой" (т.е. максимально избегать непредусмотренных последствий и ненужных добавочных включений), "надежной" (приемы деятельности тем более надежны, чем больше объективная возможность достижения этими приемами намеченного результата) и последовательной. Фактически основной критерий практической "успешности" действия - его целесообразность. Трактовка Котарбиньского оказывается, таким образом, близкой стратегии целерационального действия М. Вебера, однако, по Котарбиньскому, действие может быть оценено и как безразличное с точки зрения определенной цели, т.е. как нецелесообразное, но не как противоцелесообразное. Отсюда - акцентирование среди аспектов эффективности действия его "правильности" ("неправильности"), подлежащей закреплению в вырабатываемых и закрепляемых в П. нормах, позволяющих согласовать плюральность реальных образцов деятелей с идеальным образцом (накапливаемого обыденного опыта и сознательно избираемых стратегий). В целом, согласно Котарбиньскому, действие тем более рационально, чем лучше оно приспособлено ко всей сумме наличных обстоятельств. Однако это рациональность в вещественном смысле. Рациональность же должна быть понята и в методологическом смысле, который "мы имеем в виду тогда, когда признаем благоразумным или рациональным поведение данного индивидуума, если он поступает соответственно имеющимся у него знаниям, а под имеющимися знаниями мы здесь понимаем сумму всех тех информаций, которым, учитывая способ их обоснования, этот индивидуум должен

приписать достаточную правдоподобность, чтобы поступить так, будто они были истинными (во всяком случае, до тех пор, пока не будет обосновано обратное)". Иррационализм поступка в вещественном смысле прямо связан с характером привлекаемого для его осуществления знания (часто недостаточного для реализации какой-либо цели). Однако имеют место и парадоксальные случаи рациональной практической ошибки (которая суть производство импульса, не соответствующего цели, или, в крайнем случае, - противоцелесообразного), равно как и случаи успешности действия вопреки его иррациональности (связанной с теоретической ошибкой, или ошибкой мышления, - принятием ошибочного суждения). Отсюда требования "надежности" и последовательности, тесно связанные с оценками осторожности, смелости и рискованности поступка. В этой связи Котарбиньский вводит еще два важнейших для П. концепта: "виновник действия" и "техника борьбы". "Виновник" - тот, кто вызвал воздействие, существенное и достаточное среди условий для данного изменения (иначе - тот и только тот, чье произвольное действие является причиной данного события). В этом смысле человек суть "виновник" не только преднамеренных следствий, но также и тех, которые он вызвал, не желая этого (но никогда не бывает "виновника" без произвольности - а не необходимости - самого действия). Однако в социальной жизни часто "виновником" одного и того же события является более чем одно лицо. В этих случаях "умышленное действие каждого из них является существенной составной частью достаточного условия этого события". При этом возможно два типа взаимодействия (кооперации) людей: положительная (сотрудничество) и отрицательная (борьба); более универсален второй тип взаимодействия. Борьба - это "любое действие с участием по крайней мере двух субъектов (исходя из предпосылки, что и коллектив может быть субъектом), где по крайней мере один из субъектов препятствует другому". Ее большая "универсальность" связана с тем, что вынуждает учитывать действия "другой" стороны, т.е. включать в свою стратегию элементы сотрудничества, с одной стороны, и активизировать собственный творческий потенциал - с другой. Котарбиньский предлагал даже проект разработки особой теории отрицательной кооперации - агонологию (греч. - "взаимная борьба"). Особенно важна в общем контексте проблематики П. актуализация творческого (инновационного) потенциала деятелей, т.к. в результате снимаются существовавшие ранее ограничения на конкретные (слишком рискованные до этого) действия и расширяется поле возможности субъектов, а в случае "борьбы" к инновационному преодолению "трудностей" принуждает сама ситуация взаимодействия. Однако движение в этом направлении приводит к "парадоксам прогресса". Нарастают требования к инструментальному и интеллектуальному оснащению действия, оно качественно усложняется и требует все более глубокого анализа отношений "виновности" для своей эффективной реализации. Теперь уже культура, вобравшая в себя предшествующие достижения, начинает продуцировать принудительные ситуации (и соответственно социальная активность все больше превращается в культурную активность). "Вес культуры возрастает вместе с накоплением ее элементов. Все больше приходится учиться, все больше нужно запоминать, чтобы быть на ее уровне, а тем более, если возникает желание продвинуться в этой области". Этот феномен Котарбиньский называет "инициативной препарацией". Деятельность по систематическому усвоению уже накопленного дает преимущество перед творческим усилием, если последнее пренебрегает инициативной препарацией. "Груз" культурного наследия одновременно затрудняет "овладение целым", - отсюда главное требование прогресса в современном обществе: "освобождаться от потерявших значение элементов культуры". Еще одна возникающая по мере "инновационного накопления" проблема - рост опосредующих инструментальных действий, не позволяющих

непосредственно достигать формулируемых целей и требующих сложного кооперирования систем действий внутри все более расширяющегося социального целого. Тотальность начинает довлеть над индивидуальностью, возвращая ее к выполнению специализированной частичной (пусть и на качественно ином уровне, чем это было, например, при конвейерной форме организации труда) функции. Соответственно возникает "проблема границ специализации, оптимум которой не обязательно равен максимализму", и поиска новых технологий работы со знанием новых механизмов его структурирования для рационализации действий в методологическом смысле слова (в этом контексте Котарбиньский дает развернутые анализы целого ряда таких технологий: активизации, автономизации, инструментализации, антиципации, интеграции, имманентизации, программатизации и т.д.). Таким образом, круг проблем, поднимаемых Котарбиньским в связи с обсуждением проекта П., далеко выходит за рамки ее как возможной дисциплины, затрагивая основополагающие темы постнеклассической науки и методологии как особого типа знания.

В.Л. Абушенко

"ПРАКСИС" ("Praxis") - философский журнал, издававшийся в Загребе (СФРЮ) с 1964 по 1975. Объединял вокруг себя сторонников "гуманистической" интерпретации марксизма не только из числа югославских философов (М.Маркович, Г.Петрович, С.Стоянович и др.), но и из других социалистических и капиталистических стран (К.Косик, Блох, Гароди, Ф.Марек, Э.Фишер и др.). Предыстория "П." началась за несколько лет до его создания с широких философских и социологических дискуссий, в которых выявилась конфронтация между теми, кто оставался на прежних позициях, и теми, кто более или менее радикально отбрасывал не только традиционалистскую, сталинскую концепцию диалектического материализма, но и сталинский дух и способ понимания философии как таковой. Наиболее острый спор разгорелся вокруг теории отражения на симпозиуме в Бледе (ноябрь 1960). Защитники теории отражения и традиционного понимания диалектического материализма остались в меньшинстве, тогда как большая часть философов взяла ориентацию на новые проблемы и новое понимание традиционных философских вопросов. Группа, которая делала главный акцент на историческом, гуманистическом и критическом характере марксизма, основала позже "Корчуланскую летнюю школу" (1963) и журнал "П.", которые собрали вокруг себя большинство философов и социологов СФРЮ. "Корчуланская летняя школа", ежегодные летние заседания которой проходили на острове Корчула, расположенном в Адриатическом море, вскоре привлекла многих видных, оппозиционно настроенных по отношению к традиционному марксизму мыслителей мира и стала местом свободного обмена мнений по крупнейшим проблемам современности. Хотя у сторонников "П." существовали значительные разногласия в понимании отдельных частных вопросов, а также в трактовке крупных философских проблем, их общие ориентации можно было бы сформулировать следующим образом: человек является "существом практики", т.е. существом, способным к свободной творческой деятельности, при помощи которой он изменяет мир, реализует свои специфические потенциальные способности и удовлетворяет других индивидов. Исторические условия могут тормозить этот процесс самореализации человека и противодействовать ему. Основной целью критического изучения,

следовательно, является открытие внутренних существенных ограничений таких исторических институтов, как государство, рынок, партия, и определение практических этапов, которые приведут к уничтожению этих ограничений. Революция не должна сводиться к захвату политической власти, но должна быть понята как радикальные изменения человеческих отношений. Исходя из этих позиций, представители "П." особое внимание уделяли критике бюрократически-этатистских структур, которые проявились в тогдашнем развитии социализма и которые, по их мнению, лишь порождали новые формы отчуждения. Радикально критикуя деформации социализма, группа "П." с течением времени превратилась в интеллектуальную оппозицию существующей власти. В начале 1975 восемь профессоров философского факультета Белградского университета, активно сотрудничавших с "П.", были исключены из его стен "за подрывную деятельность", весной же 1975 был закрыт и сам "П.".

Ю.С. Шинкарь

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ (лат. predeterminatio - предопределять) - понятие теологической традиции, фиксирующее феномен детерминированности поведения человека божеством. Основой для различного смыслового наполнения этого термина в разных религиозных системах служат отличия в характере божества этих систем. Так, П. может граничить с фатализмом, согласно которому события происходят в результате действия слепой, неразумной силы, которую невозможно познать вследствие ее нерациональности и которой невозможно противостоять вследствие ее бесцельности. Абстрактная, неличностная сила такого типа предполагает отсутствие морали как таковой. Рок не оставляет места для выбора, реализации свободы. Концепция П. может основываться и на том, что у божества есть свой план, цель сделать миропорядок совершенным. Все его действия рациональны, они обусловлены трансцендентной для человека причиной. Более того, предопределяющий Бог обладает нравственными, личностными качествами - такими, как любовь, милосердие, святость и др. При определенном понимании П. у индивида остается свобода действий, за которые он сам несет ответственность. Последняя точка зрения в большей мере характерна для христианской религиозной философии. Согласно христианской теологической системе, от поведения индивида на земле зависит его судьба в вечности, и если Бог предопределяет поступки человека на земле, значит, он определяет, получит ли человек в вечности спасение или осуждение. Очевидно, что здесь проблема соотношения фактора свободной воли индивида и действия благодати Бога приобретает первостепенную значимость. В первые столетия существования христианской церкви теория П. была разработана слабо. Отцы ранней церкви вскользь упоминали о П., но какой бы то ни было строгой концепции по данному вопросу ими создано не было. В целом, они воспринимали П. как предвидение Богом дел человека, на основании чего Бог определяет их будущую судьбу. Никаких логических выводов из этого предположения не существовало вплоть до 5 в. (когда между Августином и Пелагием разгорелся спор по данному вопросу). Первое из положений теологической системы Пелагия заключается в том, что человек приходит в этот мир, обладая волей, в которой нет предрасположенности к злу. Грехопадение Адама не оказывает никакого прямого действия на способность каждого человека поступать добродетельно, поскольку каждый индивидуум непосредственно создан Богом и поэтому не наследует от Адама ни зла, ни склонности к злу. По Пелагию,

Бог не считает нас ответственными за грехи праотца, Бог ни на кого не оказывает никакого прямого воздействия, побуждающего выбирать добро. Нет никакой внутренней работы Бога, воздействующей на душу. Он не выбирает никаких определенных людей для придания им святости. Благодать доступна всем и каждому. Продвижение человека в святости определяется только его заслугами, а П. Бога в отношении людей основывается только на предвидении Богом того, какова будет их жизнь. В ответ на эту точку зрения Августин разработал специальную теорию о П. Он подчеркивал серьезность греха Адама и всю вину за него возлагал исключительно на волевое решение самого Адама. Поскольку в Адаме было представлено все человечество, то все оно согрешило вместе с ним. Это означает, что все люди начинают жизнь в испорченном состоянии, главная составляющая которого - невозможность не грешить. Согласно Августину, без благодати невозможно ни сделать добро, ни избежать греха. Это не значит, что человек не свободен, но все стоящие перед ним возможности греховны по своей природе. Он способен выбирать, какой грех совершить, но не более. Благодать же возвращает человеку полную свободу, возможность не грешить и делать добро. Бог работает с волей людей таким образом, что они свободно выбирают добро. Будучи всеведущим, Бог знает, при каких именно условиях человек выберет то, чего Бог желает, и действует таким образом, чтобы создать эти условия. Такая аргументация и подводит Августина к его концепции П. Если человек делает добро лишь в том случае, когда Бог направляет к этому его волю, если он неизбежно делает добро, если Бог того желает, то выбор человека в пользу добра полностью обусловлен желанием Бога. В этом случае все сводится к решению Бога предоставить благодать одним и не предоставить другим. Этот выбор Бога предвечен, он не основывается на предвидении Им того, что сделает человек. Нельзя ответить, на каком основании Бог предопределяет одних к спасению, а других к осуждению, но это не дает права обвинять Бога в несправедливости, поскольку справедливым решением было бы осуждение Богом всех. Аргументация Августина привела к осуждению пелагианства на Эфесском соборе в 431. Однако в возобладавших после этого взглядах можно проследить тенденцию к синтезу концепций Пелагия и Августина, что позволяет говорить о возникновении нового полупелагианского представления о П., суть которой в том, что спасение человека реализуется Богом и человеком совместно. На Втором Оранжском соборе 529 была подтверждена неспособность человека самостоятельно достичь спасения, но этот собор не настаивал на абсолютном П., то есть на представлении, согласно которому Бог предопределил, кому именно предназначено быть спасенным, а следовательно, спасение полностью определяется благодатью и никак не зависит от действий человека. Такая умеренная форма августинианства преобладала в течение нескольких веков. В частности, существовала доктрина двойного П., согласно которой П. в равной мере относится к избранным и к обреченным на вечную гибель. Одной из самых интересных точек зрения в контексте этих полемик была та, которой придерживался Эриугена. Он отверг мысль о том, будто П. Божье основано на предвидении действий человека. Идея эта была довольно распространенным способом решения видимого противоречия между божественным П. и свободой человека. Но Эуригена утверждал, что Бог, будучи вечным, ничего не воспринимает как прошлое или как будущее. Он видит всех нас, и притом всех сразу вместе. Поскольку Бог находится вне времени, понятие "предвидение" к нему не относится. В период с 11 по 13 вв. позицию Августина отстаивали некоторые выдающиеся богословы. Ансельм Кентерберийский приспосабливал эту позицию к теории о свободной воле, утверждая, что человек, который может поступать хорошо и правильно, свободнее того, кто совершает грех. Последний, по сути, есть раб греха. Петр Ломбардский придерживался сходных взглядов. Фома Аквинский в этих

вопросах был сторонником августиновской точки зрения, считая, что Бог желает, чтобы одни люди были спасены, а другие нет. Он проводил различия между общей волей Божьей ко всеобщему спасению и его особой волей, выражающейся в том, что одни становятся избранными, а другие отвергнутыми. С этого времени вплоть до Реформации католическое богословие в целом склонялось к пелагианству. Первым среди реформаторов к учению о П. вернулся Лютер. Спор с Эразмом Роттердамским относительно свободы воли человека заставил его написать трактат "Рабство воли", где он недвусмысленно подчеркивает неспособность человека выбрать между добром и злом. Окончательная разработка вопросов, связанных с П., принадлежит Кальвину, который показал, что исследование вопроса о П. не является чисто академическим занятием, а имеет практическое значение. Хотя Кальвин не соглашается с утверждением У.Цвингли, что грех стал необходимым, чтобы должным образом проявилась слава Божья, он тем не менее настаивал на том, что Бог одних избрал для спасения, а других отверг, но во всем этом остался абсолютно праведным и непорочным. Преемник Кальвина Т.Беза не только придерживался учения Кальвина о двойном П., но и без колебаний утверждал, что Бог решил некоторых людей послать в ад, что он побуждает их грешить. Он был убежден, что, несмотря на отсутствие каких-либо специальных указаний на этот счет в Библии, можно определить логический приоритет и последовательность Божьих решений. Он считал, что решение спасти одних и осудить других логически предшествует решению сотворить людей. Из этого следует, что Бог творит некоторых для того, чтобы впоследствии осудить. Это учение со временем стало рассматриваться многими как официальная позиция кальвинизма. Такой подход Т.Безы вызвал очередную волну споров, особенно в Нидерландах в конце 16 - начале 17 вв., в результате чего Я.Арминию, популярному в Амстердаме богослову, было поручено разобраться в этом вопросе. Вскоре он выработал свою точку зрения, которая заключается в следующем: первое абсолютное решение Бога в отношении спасения человека заключалось не в том, чтобы предназначить одних людей к спасению, а других к осуждению, а в том, чтобы сделать Сына, Иисуса Христа, спасителем человеческого рода. Вторым решением Бог постановил, что всякий, кто покается и уверует, будет спасен. Кроме того. Бог даровал всем людям достаточную благодать, чтобы дать им возможность уверовать. Они свободны и по своей воле веруют или не веруют. Бог не верует за нас и не заставляет нас верить. Наконец, Бог предопределил к спасению тех, кто, как он предвидел, уверует. В 18 в. популяризатором арминианства стал Дж.Весли. Он пошел еще дальше Я.Арминия, выдвинув на первый план идею предваряющей или всеобщей благодати, которую Бог дарует всем и которая составляет основу всего человеческого добра. Эта предваряющая благодать дает также любому человеку возможность откликнуться на предложение спасения в Христе. Из множества теорий, предлагавшихся в качестве альтернативы двум классическим точкам зрения, наиболее интересной выглядит разработанная в 20 в. концепция К.Барта. Изложение своего учения о П. он начинает с критики традиционной кальвинистской точки зрения, согласно которой Бог предвечно определил окончательным и абсолютным образом, кому суждено быть спасенным, а кому погибнуть. Эту точку зрения К.Барт считает неправильным истолкованием Библии, основанным на метафизическом убеждении, что отношение Бога к миру статично: одни предвечно избраны, другие предвечно отвергнуты, и изменить этого нельзя. С точки зрения К.Барта, формулировать учение о П. надо в свете Божьего откровения и искупления. К.Барт указывает на неразрывную связь между положением Христа в центре Божьей деятельности во времени и вечным П. этой деятельности в божественном избрании. Если это так, то воля Божья заключалась в том, чтобы избрать, а не отвергнуть людей. В вопросе о том, кто был избран Богом, К.Барт отстаивает те же христологические взгляды. На место

статического решения К.Барт ставит личность Христа. Основное положение его концепции П. заключается в том, что предвечная воля Божья - избрание Иисуса Христа. Не надо искать проявления воли Божьей вне той работы, которую он выполнил в истории через Христа. В рамках традиционной точки зрения, воля Божья понимается как неизменное решение, принятое предвечно; Бог вынужден осуществлять эту волю во времени. К.Барт выдвигает более динамичное представление: подобно царю, Бог волен вносить коррективы в Свое решение; неизменный элемент заключается не в вечном выборе одних и осуждении других, а в том, что Бог в своем триединстве постоянен и верен в любви. (См. также Провиденциализм, Бог.)

А.В. Вязовская

ПРЕДСОЗНАТЕЛЬНОЕ - по Фрейду - одна из трех систем (бессознательное - П. - сознательное) психики человека, отличительным признаком которой является наличие в ней процессов, не являющихся сознательными душевными актами, но еще не ставших вытесненными. Тем самым элементы сознательного временами способны становиться фрагментами бессознательного - в этом случае психическая деятельность выступает одновременно дескриптивно бессознательной и динамически сознательной. (Обратная ситуация присутствует в сновидениях, когда проявления бессознательного воспринимаются сознательным.) П. способно стать сознательным при совпадении определенных условий. Согласно Фрейду, П. предполагается "стоящим гораздо ближе к сознательному", чем бессознательное. "Топографически" П. расположено "между" сознательным и бессознательным.

В.И. Овчаренко

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ - 1) форма индивидуального чувственного познания, имеющая своим результатом целостный (см. Ощущение) образ объекта, возникающий вне непосредственного воздействия последнего на органы чувств (см. Восприятие). Конституируется как на основе памяти предшествующего сенсорного опыта, чувственно связывая настоящее с прошлым, так и в контексте продуктивного воображения, связывая настоящее с будущим. Допуская возможность обобщения, П. выступает исходным инструментарием мыслительных операций. В отличие от других форм чувственного познания, П. связано с языком, что позволяет квалифицировать устанавливаемые в индивидуальном мышлении вербально выраженные связи между П. в качестве суждений, посредством которых может быть реализовано массовое и индивидуальное обыденное сознание (мышление повседневности). Реальное функционирование обыденного сознания, таким образом, может протекать вне обязательного для понятийного мышления требования наличия эксплицитных дефиниций членов суждения, четко очерчивающих их содержание и объем (суждение ребенка "елка - зеленая" устанавливает отношение между наглядным образом чувственно артикулированного феномена и актуализирующимся в зрительной памяти хроматико-сенсорным опытом, а не между понятием, фиксирующим в своем содержании хвойное многолетнее, и т.д., включая специфические видовые

признаки, растение, с одной стороны, и понятием о способности поверхности объекта отражать световые волны определенной длины и частоты (из хорошо представляющих себе зеленый цвет взрослых также далеко не каждый может назвать эту частоту) - с другой). В силу этих своих особенностей П. позволяют конструировать поднимающееся над непосредственной данностью единичных объектов обобщенное знание, сохраняющее при этом исходный наглядно-образный характер и полноту сенсорного опыта, что обеспечивает П. важную гносеологическую роль в осуществлении творческих и прогностических когнитивных процедур, связанных с необходимостью формирования принципиально нового ракурса видения ситуации; 2) форма фиксации коллективного опыта в содержании культуры: в максимально обобщенном своем виде П. выступает структурно-содержательной формой конституирования мировоззрения как системы наиболее общих П. о мире, человеке и месте человека в мире, выступая в качестве глубинных семантико-аксиологических оснований той или иной культурной традиции (универсалии или категории культуры - соответственно - объектного, субъектного и субъект-объектного рядов). С точки зрения своего гносеологического статуса, универсалии культуры могут быть оценены именно как П. максимальной степени общности, задающие основы не только миропонимания и мироистолкования, но и мироощущения, мировосприятия, миропереживания. В каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых П., веер возможных (семантически адаптивных и допустимых в аксиологической системе отсчета данной культуры) интерпретаций которых задает характеризующий данную культуру тип мировоззрения (А. Лавджой). Овладение соответствующим набором общих П. представляет собою содержательный аспект процесса социализации, очерчивая фундаментальные для данной культуры границы нормы и легитимности, с одной стороны, и девиантного поведения - с другой, а также - в семантических пределах своего варьирования - определяет типичные для данной традиции версии отстройки индивидуального сознания и личностные поведенческие стратегии (см. также: Универсалии, Социализация). В философии неклассического типа концепт "П." подвергается серьезной критике как основанный на презумпции бинаризма (см. Бинаризм), в частности на презумпции бинарной оппозиции субъекта и объекта (в данном контексте актуализируется этимологическое значение латинского термина repraesentare - пред-ставлять, т.е. "являть перед глазами"). По формулировке Хайдеггера, "пред-ставить означает... поместить перед собой наличное как нечто противостоящее, соотнести с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область... Человек становится репрезентантом сущего в смысле предметного". В контексте постмодернистской философии, фундированной радикальным отказом от самой идеи бинаризма, формулируется программа деконструкции (см. Деконструкция) традиционной организации культурного пространства как упорядоченной системы П. (см. Постмодернистская чувствительность, Руины, Закат метанарраций) - не столько с целью "выхода за пределы П.", сколько с целью "разоблачения той системы власти, которая, оправдывая определенные представления, в то же время блокирует, запрещает или искажает другие" (К.Оуэнс). В этом отношении постмодернизм рефлексивно оценивает себя как философию "кризиса представлений", видящую свою программу в отказе от "зеркальной теории познания" (см. Отражение), согласно которой "представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта" (Джеймисон).

М.А. Можейко

ПРИГОЖИН (Prigogine) Илья Романович (р. в 1917) - бельгийский физик и философ русского происхождения. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). Основатель Брюссельской школы статистической механики и физической химии. Профессор Брюссельского свободного университета. Директор Центра термодинамики и статистической физики при Техасском университете. Член Бельгийской Королевской Академии наук, литературы и изящных искусств. Иностранный член Академии наук СССР (1982). Основные сочинения: "От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках" (рус. изд. - 1985), "Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой" (соавтор - И. Стенгерс, рус. изд. - 1986), "Переоткрытие времени" (рус. изд. - 1989), "Философия нестабильности" (1989), "Познание сложного. Введение" (соавтор - Г. Николис, рус. изд. - 1990) и др. П. - автор ряда оригинальных концепций философии науки, а также один из основателей нового научного направления - системы миропонимания, обозначаемого как синергетика. Согласно подходу, инициированному исследованиями П. и его школы, синергетика может трактоваться как современная теория самоорганизации, новое мировидение, связываемое с исследованием феноменов самоорганизации, нелинейности, неравновесности, глобальной эволюции, изучением процессов становления "порядка через хаос" (П.), бифуркационных изменений, необратимости времени, неустойчивости как основополагающей характеристики процессов эволюции. Проблемное поле синергетики, по П., центрируется вокруг понятия "сложность", ориентируясь на постижение природы, принципов организации и эволюции последнего. Сложность трактуется как "возникновение бифуркационных переходов вдали от равновесия и при наличии подходящих нелинейностей, нарушение симметрии выше точки бифуркации, а также образование и поддержка корреляций макроскопического масштаба". Синергетика как миропонимание преодолевает традиционалистские идеи: о микрофлуктуациях и случайностях как незначимых факторах для конструирования научных теорий; о невозможности существенного воздействия индивидуального усилия на ход осуществления макросоциальных процессов; о необходимости элиминации неравновесности, неустойчивости из миропредставлений, адекватных истинному положению вещей; о развитии как о, по сути, безальтернативном поступательном процессе; о соразмерности и сопоставимости объемов прилагаемых к системе внешних управляющих воздействий объему ожидаемого результата; об экспоненциальном характере развития "лавинообразных" процессов и т.д. Главными посылками синергетического видения мира выступают следующие тезисы: а) практически недостижимо жесткое обусловливание и программирование тенденций эволюции сложноорганизован-ных систем - речь может идти лишь об их самоуправляемом развитии посредством верно топологически конфигурированных резонансных воздействий; б) созидающий потенциал хаоса самодостаточен для конституирования новых организационных форм (любые микрофлуктуации способны порождать макроструктуры); в) любой сложной системе атрибутивно присуща альтернативность сценариев ее развития в контексте наличия известной инерционно-исторической предопределенности ее изменений в точках бифуркации (ветвления); г) целое и сумма его частей - качественно различные структуры: арифметическое сложение исходных структур при их объединении в целое недостижимо ввиду неизбежной интерференции сфер локализации этих структур, результирующейся в явных трансформациях сопряженного энергетического потенциала; д) неустойчивость трактуется как одно из условий и предпосылок стабильного и динамического развития - лишь такого рода системы способны к самоорганизации; е) мир может пониматься как иерархия

сред с различной нелинейностью. Естественно-научными предпосылками синергетики выступают, в частности, реконструкция математических закономерностей процессов горения и теплопроводности (диффузии), формируемые представления о "структурах-аттракторах" эволюции (потенциальные образы и идеи изменяющейся среды), математические реконструкции нелинейных процессов, изучение феноменов автокатализа в химических реакциях. "Нелинейность" как одно из узловых концептуально значимых понятий синергетики предполагает в указанном контексте: значимость принципа "разрастания малого" или "усиления флуктуаций" - количественное варьирование в определенных пределах констант системы не приводит к качественному изменению характера процесса в целом, при преодолении же уровня некоего жесткого "порога воздействия" система входит в сферу влияния иного "аттрактора" - малое изменение результируется в макроскопических (как правило, невоспроизводимых и поэтому непрогнозируемых) следствиях. При этом осуществимы отнюдь не любые сценарии развития системы (как результат малых резонансных воздействий), а лишь сценарии, ограниченные определенным их диапазоном/спектром. По мнению П., подход ньютоновской картины мира, в границах которого постулируется качественная однородность пространственно-временных координат, обратимость времени, отсутствие значимых различий между будущим, прошлым и настоящим, соответствует скорее реалиям механических компонентов "второй природы", созданной людьми, нежели основаниям самого мироздания. По ряду причин данная модель мироустройства обрела статус универсальной, продолжая полагать мир принципиально доступным для традиционных процедур умопостижения в контексте допущения о вечности и неизменности законов Вселенной. Такое положение дел не было откорректировано даже новациями теории относительности и открытиями квантовой механики. Только научные достижения третьей четверти 20 в. сделали возможным новое понимание архитектоники науки - плюралистичной, многоуровневой, междисциплинарной, исходящей из посылки принципиальной вариабельности бытия. (См. также Синергетика.)

А.А. Грицанов, К.Н. Мезяная

ПРИРОДА - понятие философии и естествознания, фиксирующее в своем содержании наличную объектную действительность: в предельно широком смысле - "великое целое" (Гольбах), т.е. все сущее, весь Мир как бесконечное многообразие его конкретных проявлений. В этом смысле понятие П. совпадает с такими научными и философскими категориями, как "Бытие", "Реальность", "Универсум", "Вселенная", "Космос", - все они, как и термин П., обозначают совокупность всего сущего, включая и самого человека, стремящегося дефинировать (т.е. определить) их. Однако следует иметь в виду, что с развитием естественных наук такое отождествление становится не всегда правомерным. Так, например, космос выступает синонимом астрономического понятия "Вселенная". Соответственно, основным объектом естествознания выступает обычно П. в узком смысле слова - как естественная среда обитания человека. В этом качестве и понятие П. приобретает не столько философский, сколько конкретно-научный оттенок. Разумеется, оно может быть использовано и философским знанием: например, как альтернатива "второй П.", т.е. искусственной среды обитания. Между широким и узким смыслами понятия "П." нет непроходимой грани. Рассматривая П. лишь как земную географическую среду, человек не может не учитывать влияние на нее всего

космоса, т.е. П. в широком смысле слова. Поэтому для него "малая П." всегда есть часть "большой П.". Кроме того, во всех случаях любой подход к изучению П. предполагает неизбежное участие в ней человека как ее неотъемлемой части: это в какой-то мере уравнивает "малую" и "большую" П., поскольку и та и другая рассматриваются в качестве реальности, относительно противостоящей человеку и в то же время включающей его. Определения П. не отличаются однозначностью и строгостью. Однако в данном случае какая-либо точная ее дефиниция вряд ли вообще возможна. Дело в том, что П. относится к так называемым "гуманистическим системам", включающим человека, а, согласно современной логике, определения подобных систем не отвечают высоким стандартам точности и строгости. Не случайно поэтому в подобных ситуациях часто употребляют "размытые" определения, сравнения, метафоры и т.п. - они могут оказаться яснее и компактнее строгих формальных дефиниций (например: "П. - это дом Человечества"). Вместе с тем все

эти определения и формулировки являются результатом эволюции человеческих представлений о П. и, в частности, развития философских и естественно-научных знаний о ней. При этом каждый этап такой эволюции привносил новые смыслы и уточнения в один и тот же языковой термин, который обозначал не просто разное понимание одного и того же предмета, но даже иные по своей сущности предметы. Так, понятие "physis" (греч. - П.) воспроизводило в философии античности два основных смысла: сущее как таковое и внутренняя сущность предмета (т.е. уже "П. сущего"). Разумеется, эти два значения были взаимодополняющими при анализе вещей. В Новое время преобладающим смыслом понятия П. становится ее статус как объекта естествознания - из "фюсиса" П. превращается в "натуру", т.е. в естественное бытие природных явлений. Задачей человека является, соответственно, познание законов этой "натуры", как, впрочем, и "натуры" отдельных вещей. Именно в эту эпоху под усиливающимся влиянием естествознания достигает своих вершин "философия П." - натурфилософия, ориентирующаяся на фундаментальную науку как свой эталон. Современное понятие П. содержит в снятом виде все первоначальные многозначные смыслы и оттенки. В зависимости от контекста, под П. понимается то все сущее, то естественная и искусственная среда обитания человека, то внутренняя сущность вещей. Это обстоятельство требует умения конкретизировать понятие П. и правильно употреблять его в различных ситуациях. Отношение и интеллектуальное осмысление человеком П. претерпело значительную эволюцию. Известно, что первобытный человек распространял коммуникативные отношения на всю окружающую его П., трактуя свое взаимоотношение с ней как своеобычное "межсубъектное", где П. выступала ведущей стороной диалога, а человек - ее прилежным учеником. Мифологическое сознание исходило из двух установок: признания господства П. над человеком и персонификации природных явлений. В античном обществе, когда искусство человека играло не менее важную роль, чем природное содержание материала, устанавливаются равноправные отношения человека с П. Человек уже не следует за традиционным порядком П., а живет по своим правилам, лишь частично соответствуя законам П. В результате реализуется эстетическое совершенствование П., когда представления о мире организуются не только логикой рассудка, но и чувством красоты, взаимодействием субъекта и объекта. Поэтому для древних греков характерна идея гармонии человека и П., микро- и макрокосма, где красота выступала выражением разумности бытия. Средневековый человек жил в едином мире и мир для него - творение Божье, причем творение совершенное и прекрасное. Место человека - Земля, которая - центр мира. Сам он выступает одновременно в двух ипостасях: естественной и Божественной. В таком благом мире упорядочивать и менять следует только

человеческую душу, побуждая ее к гармоническому созерцанию мира и единению с Богом. П. средневековый человек рассматривал под влиянием эсхатологических представлений о конечности всякого бытия и ожидания второго пришествия Христа. Поэтому здесь П. обесценивается и теряет значимость будущего: не П. дает эталон человеку, а бесконечный дух. Среди творений Бога именно человек занимает приоритетное место, а не П., и смысл человеческого бытия - в возвышении над П. Здесь уже не гармония, а обособление, когда человек и П. живут по своим законам, реализуя цели божественного замысла. Отсюда и отрицательное отношение к экспериментальному освоению П. Однако и в этот период существовала потребность построить картину П., которая бы соответствовала сути Священного Писания. Решать эту задачу стали с помощью символа как знака договора. Символизм стал универсальным, ибо мыслить означало вечно открывать скрытые значения. Природные вещи трактовались как знаки, смыслом которых являются идеи, вложенные в мир Богом, а задача человека - расшифровать эти скрытые смыслы божественного плана творения. Эпоха Возрождения возвращает человека к естественному мироощущению, но здесь наличествует не статическая гармония человека и П., а динамическая, где человек пытается подчинить П. Человек как бы превращается в земного Бога, который должен сотворить П. в соответствии со своими потребностями. Эта идея становится ведущей в сознании 17-18 вв. Орудием этого господства становится экспериментальная наука и математическое естествознание. Ученому Нового времени необходимо было решить задачу, связанную с поиском средств, способных раскрыть "Книгу П.". Такой подход в перспективе давал возможность построить объективную картину П. и организовать ее систематическое исследование. Новоевропейская наука и философия исходили из уверенности в естественной упорядоченности устройства П., наличия в ней гармонии, доступной рациональному постижению. П. воспринималась как менее активное по сравнению с человеком начало, лишенное внутренней способности к самообновлению, она - всего лишь объект скрупулезного анализа и возможной переделки на человеческую потребу. Таким образом, в Новое время получает распространение утилитарно-прагматическое отношение к П. как безмерной кладовой для удовлетворения человеческих желаний. С этих пор такая парадигма мышления стала доминировать во всех техногенных цивилизациях вплоть до наших дней. Правда, практически во все времена существовала и определенная оппозиция подобной установке: так, на гармоническое взаимодействие с П. были ориентированы культуры древнего Востока, романтическая традиция в западной мысли, философия русского космизма и др. И тем не менее именно принцип преобразующей деятельности задавал основные нормы человеческой цивилизации и привел, в конечном итоге, к появлению глобальных экологических проблем. Таким образом, можно зафиксировать три основных подхода к проблеме исторического взаимодействия человека и П.: 1) мифологический (подчинение человека П.); 2) научно-технологический (господство человека над П.); 3) диалогический (гармония человека и П.), формирующийся в настоящее время и ориентирующий человека на сотрудничество с П., равноправный диалог с ней. (См. также Метафизика, Онтология, Глобальные проблемы современности, Катастрофизм, Экологический кризис.)

А. В. Барковская

ПРИСУТСТВИЕ - см. МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВИЯ.

ПРИЧИНА и СЛЕДСТВИЕ - философские категории, фиксирующие генетическую связь между явлениями, при которой одно явление (П.) своим действием вызывает (порождает) другое явление (С). Основой причинных связей выступает взаимодействие явлений или объектов. Аналитическое "расчленение" взаимодействия на относительно простые ("элементарные") исходные взаимосвязи позволяет обозначить причинно-следственную связь как однонаправленное воздействие, идущее от П. к С. как результату. Взаимодействие П. и С. имеет ряд основных характеристик, совокупность которых выделяет причинно-следственную связь из множества иных связей природного и социального мира. П. и С. связаны генетическим типом отношений. П. не просто предшествует С. во времени, но посредством переноса вещества, энергии, информации обусловливает его возникновение и существование Например, взаимодействие электрона и позитрона является П. возникновения двух фотонов, солнечный свет - явления фотосинтеза и т.д. С. несводимо к исходной П., т.к. каждый конкретный акт причинения является необратимым. П. "угасает" в С., преломляясь через структурные, функциональные, динамические и др. особенности объекта или явления. Генетический характер взаимосвязи П. и С. обусловливает ее субстанциональный характер. Взаимодействие П. и С. не совпадает во времени: П. всегда предшествует С. Асинхронность П. и С. является одним из коррелятов необратимости времени. С., в свою очередь, может выступить в качестве П. для другого явления, но уже в ином взаимодействии; С. также может воздействовать на исходную П. (так называемые обратные связи), но уже в ином временном интервале. Взаимосвязь П. и С. имеет объективный и необходимый характер. При точно обозначенных условиях осуществляется закон причинности: равная П. вызывает равное С. Поиск причинно-следственных закономерностей является необходимым инструментом познания объекта или процесса. При этом исследователю приходится абстрагироваться от множества иных зависимостей и отношений, в реальности находящихся в сложном взаимодействии. Принцип причинности всегда был в центре философского и конкретно-научного интереса в силу своей мировоззренческой значимости, онтологического статуса, роли в организации познания. Исторически принцип причинности был первым универсальным объяснительным принципом в научном познании. Изучение наукой достаточно простых механических объектов в 17-18 вв. давало возможность изучать их как совокупность отдельных причинно-следственных актов или цепочек. Универсальность причинно-следственных связей и успехи в их познании привели к абсолютизации объяснительного и онтологического статуса принципа причинности. Так называемый лапласовский (см. Лаплас) детерминизм в конце 18 в. закрепил доминанту причинного типа объяснения в науке того времени. Однако переход науки к более сложным объектам: статистическим, кибернетического типа, саморазвивающимся, рефлексивным системам - обнаружил множество иных, непричинных зависимостей: функциональных, структурных, целевых, связей состояний, коррелятивных и т.д. Это дало толчок к углублению и развитию понятий П. и С: в исследование включаются такие понятия, как "разветвленная цепь причинения", "обратные связи", "динамическая и статистическая причинность", "системная причинность" и т.д. В настоящее время углубление понятий П. и С. происходит на основе учения о детерминизме. (См. также Синергетика, Пригожин, "Смерть Бога", Неодетерминизм.)

И.А. Медведева

ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ - понятие постмодернистской философии, фиксирующее в своем содержании феномен превращения того или иного социокультурного явления в предмет рефлексивного осмысления и рационального анализа. Введено Фуко и в определенном смысле семантически соотносимо в качестве парного с понятием легитимации у Лиотара: см. Закат метанарраций. Если в процедурах легитимации те или иные формы социокультурного опыта утверждаются в качестве приемлемых, адекватных и санкционированных в рамках определенной культурной традиции, что практически освобождает субъекта, культивирующего эти формы опыта, от сомнений в адекватности избранной поведенческой стратегии и от необходимости ее осмысления, переводя тем самым соответствующие программы деятельности в разряд имплицитных, то П., напротив, подвергает их экспликации и сомнению, вводя их в сферу рационального анализа. По определению Фуко, П. - это "совокупность дискурсивных и недискурсивных практик, вводящих нечто в игру истинного и ложного и конституирующих эту игру в качестве объекта мысли (будь то в форме морального размышления, научного познания, политического анализа и т.п.)". В этом отношении П. "не означает ни "представления" некоторого до того уже существовавшего объекта, ни тем более "создания" с помощью дискурса несуществующего объекта" (Фуко): П. подвергается та сфера социальной предметности, сущность, смысл и культурный статус которой оказываются предметом культурной рефлексии, привычная форма существования (осуществления) которых ставится под сомнение, что заставляет искать пути новой интерпретации данной сферы и новые версии социальных технологий, практикуемых в ее пределах. Иными словами, П. как культурный процесс имеет место тогда, когда привычная сфера культурного обихода, не выступавшая доселе предметом размышлений для носителя соответствующей культурной традиции, вдруг начинает (внутри этой традиции) составлять для субъекта проблему, заставляя его задаваться вопросами и терзаться сомнениями - как с точки зрения правомерности (или неправомерности?) определенных стереотипов поведения, так и с точки зрения практикования тех или иных (тех - или иных?) технологий (как, например, по оценке Фуко, стереотипы сексуального поведения "составили проблему" для "индивидов - или, по крайней мере, для мужчин - в античности"). В перспективе любая П. имеет своим результатом конституирование рефлексивно осмысленных и рационально артикулированных форм организации опыта применительно к соответствующим сферам жизни. Основой этого выступает новая (причем обязательно эксплицитно конституированная) интерпретация соответствующих явлений, влекущая за собой трансформацию глубинных мировоззренческих универсалий культуры - как в плане обогащения их содержания, так и в плане версификации их связей между собой. Тем самым процедура П. фактически выводит культурный процесс к новому пониманию тех или иных явлений. В контексте постмодернистской философии П. как культурный феномен оказывается в зоне пристального исследовательского внимания. Так, применительно к творчеству Фуко, понятие "П.", по его собственной оценке, выступило той категориальной структурой, которая служила "общей формой для всех исследований", предпринятых им, "начиная с "Истории безумия в классическую эпоху" - см. Безумие. Так, центральной проблемой аналитики безумия у Фуко выступает проблема причин и механизмов ("как и почему") того, что в определенном

социокультурном контексте "безумие оказалось проблематизировано через определенную институциональную практику и определенный познавательный инструментарий". Аналогично, в беседе с Ф.Эвальдом Фуко отмечает, что "в работе "Надзирать и наказывать" также речь фактически шла о том, "чтобы проанализировать изменения в проблематизации отношений между преступлением и наказанием в рамках уголовных практик и исправительных учреждений в конце XVIII - начале XIX века". Соответственно, применительно к "Пользованию наслаждением", по оценке Фуко, "вопрос стоит так: как происходит проблематизация сексуальности". С точки зрения Фуко, важнейшим фактором П. того или иного феномена в соответствующем культурном контексте выступает не многочисленность и сила ограничивающих его запретов, но, напротив, "свобода" его спонтанного развития: так, к примеру, по оценке Фуко, "именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и формулировали наиболее строгие положения... Статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой "монополии" почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи". Соответственно, Фуко делает вывод о том, что "вовсе не запрет" выступает тем культурным инструментом, посредством изучения которого возможно эксплицировать и "понять... формы проблематизации" (см. Сексуальность, Хюбрис, Секс). Соответственно, при рефлексивном анализе П. в фокусе внимания должны быть, по Фуко, не формы регламентации мышления, но, напротив, формы и механизмы самоорганизации культурного процесса. Согласно воззрениям Фуко, социальный статус интеллектуала и заключается в том (обеспечивается тем), что именно он выступает субъектом культурных процессов П. и "ре-проблематизации"; собственно, именно культурное пространство П. оказывается тем культурным локосом, где он "отправляет свое специфическое ремесло интеллектуала" (Фуко). Центральная задача "работы интеллектуала" в этом контексте как раз и заключается, по Фуко, "в том, чтобы с помощью анализа, который он производит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия". Постмодернистское понятие П. имеет существенное значение для современной философии - особенно в контексте осмысления ею феномена нелинейности (см. Нелинейных динамик теория): культурная сфера, подвергающаяся П., практически представляет собой неравновесную среду, в контексте которой имеет место плюрализация эволюционных векторов культурного развития, оформляются своего рода точки роста, дающие начало формированию новых представлений о мире, человеке и месте человека в мире (см. Универсалии).

М.А. Можейко

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (лат. providentio - предвижу) - специфическая для теизма концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества (см. Теизм). Может быть рассмотрен как результат апплицирования на социальную сферу парадигмальной интерпретационной матрицы теургии (см. Теургия). Концептуальные основы П. заложены в трактате Августина "О Граде Божием" и

связаны с эсхатологической идеей о втором пришествии. П. фундирован презумпцией непостижимости Божьего промысла: от исходной максимы "неисповедимы пути Господни" - до концепции "иронии истории" в современных версиях протестантизма, что задает концептуальный контекст, в рамках которого проблема свободы воли оказывается принципиально неартикулируемой: трактовка провидения как предопределения связывает индивидуальные проекции феномена благодати и перспектив спасения с изначальным определением Богом того или иного субъекта к спасению в соответствии с высшим и недоступным человеческому пониманию целевым планом (наиболее ярко - в кальвинизме). Однако если исходная парадигма П. ("Бог работает через человека") делала акцент на Божественном провидении и семантически исключала индивидуальное целеполагание из эволюционного разворачивания исторического процесса, то в современных версиях протестантской этики акцент смещен к человеческому полюсу приведенной формулы: "человек реализует волю Божью" (теология "смерти Бога" - см. "Смерть субъекта" - и программа "евангельского христианского атеизма": У. Гамильтон, Д. Бонхеффер, Т. Альтицер и др.). П. выступает концептуальной основой христианской историографии - начиная с предложенной Августином трактовки истории как эсхатологического пути к "Царствию Божиему" и вплоть до историографической концепции Л. Ранке и Шлегеля и ее современных интерпретаций в неотомизме; аналогично - в протестантизме, как в ортодоксальных его версиях (социальные модели У. Фитча, М. Минкса, М. Марти), так и в модернистских (от диалектической теологии до "теологии надежды": Тиллих, Р. Нибур, М. Мольтман, Г. Ваханян и др.).

М.А. Можейко

ПРОКЛ, по прозванию Диадох, т.е. "преемник" (410- 485) - греческий философ-неоплатоник. Родился в Константинополе, в 20 лет переехал в Афины. Учился в Александрии у грамматика Ориона, потомка египетского жреческого рода; математике - у Герона; ученик неоплатоника Плутарха и его дочери Асклепигении, по преданию посвятившей П. в тайные учения. Путешествовал по Азии, где, по словам биографа Марина, "не упустил знакомства с таинствами, древнейшие уставы которых еще блюлись в Азии". В 437 стал преемником учителя Сириана, руководил платоновской Академией. Аскет, пифагореец по образу жизни, не был женат, соблюдал посты по египетской религии и культу Кибелы, очищался священнодействиями в честь Матери Богов. Почитал орфические стихи, пророчества халдейских оракулов. Из нескольких тысяч страниц литературно-философского наследия П. многие остаются малоисследованными. Основные труды: "Элементы теологии" (211 тезисов системы неоплатонизма), "О богословии Платона", комментарии к 12 диалогам Платона, "О промысле, судьбе и о том, что в нас", "Орфическая теология", "Согласие между Орфеем, Пифагором и халдейскими оракулами", "Об ипостасях зла", комментарии к "Элементам" Эвклида (единственный сохранившийся труд по истории математики в Древней Греции до Эвклида) и др. Философия П. основана на неоплатонических воззрениях. Согласно П., над всем существует Единое Первоначало, Божество как превосходящее всякое понятие и определение Сверхсущее и Неизреченное (общая идея для восточной мистики и эзотерических учений). Начало мира составляют "три ипостаси" - Единое или Благо, Ум и Мировая Душа (ср. у Платона, Плотина). Развитие мира происходит по закону триад - все существа, группы и иерархии существ проходят три ступени

жизни: 1) пребывание в Едином и в единстве с Ним, это - жизнь в Неделимом Начале, Отце, Потенции; 2) выступление из себя, эманация и дифференциация, переход во множество, это - жизнь в Матери, Женском Начале, Силе, энергии; 3) возвращение к себе, возведение расторгнутого множества в единство, синтез. (Похожая тройственная схема применялась Гегелем в его диалектической философии Абсолютного духа.) Космогония П. строится на движении (эманации и эволюции) иерархического универсума: трех ипостасей в единстве - Единого, Ума и Мировой Души. В Едином пребывают сверхсущие единицы - божественные существа - в гармонии и абсолютном единстве. Единое порождает Ум, в котором развиваются триады сущих умов. Они составляют умопостигаемый мир (мир идей, мыслей, первообразов). Мифологическая философия Ума у П. основана на мистике божественных чисел, греческой мифологии и теогонии. Ум эманирует в Мировую Душу. Мировая Душа связывает умопостигаемый мир с чувственным и расчленяется на множество иерархически расположенных существ: божественных, демонических, астральных, животных, человеческих. Они соединяются с материальным миром, в котором проходят процессы совершенствования. По П., причина зла не в материи, а в отвращении человека от умопостигаемого мира (мира высоких мыслей) и привязанности к чувственным предметам. П. признает древнее учение индусов, египтян и греков о переселении душ, но не допускает переселения человеческих душ в животные тела. Задача человека - познать высшую силу души, которая находится выше ума и способна к восприятию абсолютно-единого, т.е. того, что выше всемирного Ума (ср. Атман в индуизме, "огненное зерно" в Агни-Йоге). П. называет эту высшую силу "цветом нашей сущности", "тем единым в душе, что лучше и ума в ней". Последняя цель человека - мистическое слияние с Божеством. Оно происходит через действие трансцендентальной силы души, которое П. называет мистическим энтузиазмом или священным безумием. Человек готовит себя к восприятию ее духовной практикой самосовершенствования. П. выделяет три главных принципа нравственной жизни: 1) чистая любовь (ср. Эрос у Платона); 2) умозрительное познание истины (созерцание); 3) дела веры и благочестивые упражнения - молитвы, жертвоприношения и теургия с применением музыки и поэзии (ср. в школах Пифагора, поэзия у Ауробиндо Гхоша). Крупнейшие последователи П. - Николай Кузанский (Запад), Иоанэ Петрици (Восток). Философско-религиозное учение П. - одна из крупнейших попыток в античной истории философии свести всю совокупность религиозных, научных знаний в одну завершенную систему. Оказал существенное влияние на становление монотеизма. (См. Христианство.)

В.В. Лобач

ПРОЛЕГОМЕНЫ (греч. prolegomena - говорить наперед) - в западноевропейской интеллектуальной традиции определенный объем предварительных замечаний о предмете, архитектонике, целях, задачах и методах той или иной научной дисциплины. Кант обозначил введение к "Критике чистого разума" "Пролегоменами ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки". П. традиционно призваны постулировать статус науки, дисциплины в системе рационального знания, обусловливаемый ее функциями в последнем. Элиминация так называемого "основного вопроса философии" из структуры П. философского знания является свидетельством ее позитивной деидеологизации, демифологизации и внутреннего освобождения.

А.А. Грицанов

ПРОПЕДЕВТИКА (греч. propaideio - предваряю) - сокращенное изложение какой-либо науки в систематизированном виде, т.е. подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины. В философской традиции до Канта П. часто называли общий курс аристотелевской логики, предваряющей изучение конкретных наук как специальных отраслей знания. Кант в качестве философской П. предложил рассматривать свою трансцендентальную философию (в строгом смысле - трансцендентальную логику), исследующую источники и границы чистого разума. Гегель, в свою очередь, значение П. приписывал диалектической логике, предметом которой выступает мышление как таковое.

А.Н. Шуман

ПРОСВЕЩЕНИЕ - под П. принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений. Будучи закономерной ступенью в культурном развитии любого государства, вступающего на путь индустриализма, П., независимо от национальных особенностей его проявления в той или иной стране, отличается целым рядом общих черт, среди которых: демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума (согласно Канту, П. - это "выход из состояния несовершеннолетия", которое есть "неспособность пользоваться своим рассудком без руководства с чьей-либо стороны... Имей мужество пользоваться собственным умом"); исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития. В строгом смысле слова П. впервые оформляется во Франции - стране, где его основные черты выразились с наибольшей классической четкостью и радикальностью, приобретая наиболее яркие и последовательные формы. Зародившись в начале 18 в., оно развивалось в обстановке острого кризиса абсолютизма, вплоть до начала французской революции 1789, свержения монархии и якобинской диктатуры. У истоков французского Просвещения стояли Вольтер, Монтескье, Ж. Мелье. С середины 1740-х развернули свою деятельность Ламетри, Дидро, Кондильяк, Руссо, Тюрго, Гельвеций и Гольбах. Начиная с этого времени и вплоть до начала 1780-х ими, вместе с не прекращавшим свою деятельность Вольтером, были разработаны основные идеи просветительского мировоззрения: приоритет разума как высшей инстанции при решении всех проблем человеческого общества, свободомыслие и антидогматизм, антиклерикализм, политический радикализм. Передовые взгляды французских философов-просветителей в значительной мере определили содержание просветительской мысли в целом, оказав заметное влияние на последующее развитие философии. Сравнительно поздно - с середины 18 в. - на путь П. вступила Германия, где в это время сложилась целая плеяда блестящих мыслителей: Виланд, Лессинг, Гердер,

Клопшток, Гёте, Шиллер и др., оказавшие большое влияние и по сути подготовившие почву для великих идеалистических систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В отличие от французского, немецкое П. отличалось крайне осторожным отношением к религии, что в определенной мере было связано с предшествующей П. эпохе Реформации, решившей часть крайне остро стоявших в католической Франции проблем или, по крайней мере, смягчившей их благодаря введению здесь специфически немецкой формы протестантизма - лютеранства. Другой особенностью немецкого П. явилось наличие здесь, в отличие от ряда других стран, объединяющей идеи, сумевшей сплотить различных по духу его представителей - от самых радикальных до, в большинстве своем, очень умеренных. Такой стала идея национального единства немецкого народа, его права на свободное развитие национальной культуры, литературы и языка, что впоследствии во многом содействовало складыванию единого германского государства. Можно отметить такую черту немецкого П. в целом, и немецкой литературы в особенности, как их высокую степень философичности, что во многом способствовало их единству с высочайшими образцами профессиональной немецкой философии. Во второй половине 18 в. и в начале 19 в. просветительские идеи развиваются в Северной Америке (Франклин, Пейн), в России (Радищев, Новиков и др.). В Беларуси идеи гуманизма и П. получили развитие в трудах Нарбута, И.Я.Массальского, К. Бощеславского и др.

Т.Г. Румянцева

ПРОСТРАНСТВО и ВРЕМЯ - философские категории, посредством которых обозначаются формы бытия вещей и явлений, которые отражают, с одной стороны, их со-бытие, сосуществование (в П.), с другой - процессы смены их друг другом (во В.), продолжительность их существования. П. и В. являют собой несущую конструкцию любой известной до сих пор объяснительной картины мира. Определение хотя бы в самом первом приближении масштабов в П. и ритмики смены во В. всех действительных и потенциально мыслимых природных и общественных систем как процедура представления фундаментальных параметров бытия является необходимым условием не только процесса постижения мира человеком, но и осознания последним самого себя. Принципиально различными в трактовке П. и В. в истории философии выступали подходы, постулирующие их как: а) такие формы бытия, которые полностью автономны от тех явлений и вещных систем, которые в них "помещены" и в них существуют и являются; б) такие порядки, такие внутренние "меры" природно-социальных систем, которые задаются их взаимодействием и обусловлены их природой и характером. В модели мироустройства Ньютона П. и В. трактовались как однородные, универсальные и абсолютные формы бытия. Идеи "пустого" П. и абсолютного, автономного от человека В. были переосмыслены как философской традицией Декарта, постулировавшего их "заполненность" и обусловленность осуществляющимися взаимозависимостями и взаимодействием вещей и явлений, так и физикой 20 в., сформировавшей представление о едином "П.-В.", задающем многомерные метрики бытия и тем самым интерпретирующем В. всего лишь как одну из координат многомерного пространственно-временного континуума. В истории философии было принято различать "объективное" В., могущее фиксироваться соразмерно процессам в микромире либо ритмам движения небесных тел (и которому в таком смысле отказывает в праве на существование современная физика), и В.

"субъективное", связанное с его осознанием людьми и распадающееся в зависимости от формы своей артикуляции на перцептуальное и концептуальное. В рамках концептуальных моделей возможно многомерное пространство, не апплицируемое на трехмерный мир, и нелинейные модели течения времени. В философии 20 в. доминирует понимание В. как условия возможности, как предпосылки субъективности и объективности в любом их модусе, а следовательно, постулирование того, что В. отсутствует и в субъекте, и в объекте, и "вовне" и "внутри" (Хайдеггер). (См. также Социальное время, Переоткрытие времени, Событийность, Эон.)

А.А. Грицанов

ПРОТАГОР (480-410 до н.э.) - древнегреческий философ. П. - известнейший из софистов (называл себя "софистом и учителем людей"), один из основателей этой школы. Был близок к окружению Перикла. Сочинения П.: "Наука спора", "О первоначальном порядке вещей", "О государстве", "О добродетелях", "О сущем" и др. В 411 до н.э. был обвинен в атеизме и приговорен к смертной казни, книга "О богах" была сожжена. После помилования изгнан из Афин. П. приписывается авторство фразы: "О богах невозможно знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, каковы они по виду; а причина тому: неясность вопроса и краткость человеческой жизни". Главное положение философии П.: "Человек есть мера всех вещей - сущих в их бытии и несущих в их небытии". Невозможна всеобщезначимая истина. Всякое мнение, по П., истинно и всякая истина есть чье-то мнение. Для одного и того же человека никогда одно и то же не бывает истинным раз и навсегда, в различное время, ибо "тот же" человек становится другим человеком. В этом смысле, по мнению П., все относительно. Невозможно противопоставлять "человеческое" (основанное на чувственном опыте) знание "божественному" (проникающему в скрытую сущность явлений). Не существует, согласно П., никакой "сущности явлений", кроме собственно явлений. "П." - название одного из сочинений Платона, в котором речь идет о поучительности добродетели и ее единстве.

А.А. Грицанов

ПРОТЕСТАНТИЗМ (лат. protestans - протестующий) - 1) антикатолическое движение периода Реформации. Термин "П." входит в употребление после II Шпейерского рейхстага (1529), где пятеро немецких князей-лютеран и ряд имперских городов выразили протест против принятого большинством голосов решения об отмене действовавшего в Германии (с 1526) принципа "чья власть, того и вера": имя "протестантов" было атрибутировано тем, кто опротестовал заключение большинства. Оформление П. связано с деятельностью Лютера и Кальвина. В общем контексте критического пафоса Реформации Лютер выдвигает программу радикальной реформации западно-христианской Церкви. Отлученный от Церкви папой, Лютер оказался перед выбором: идти дальше в своем противлении или признать свою критическую позицию ошибочной и покаяться. Он выбирает первое: публично сжигает папскую буллу 1520 и начинает отрицать богоустановленность церковной иерархии. Таким образом, П. конституируется через окончательное

отречение от Рима и внеположение католичеству. 2) Одна из трех христианских конфессий (наряду с православием и католицизмом). Вероучение П. фундируется двумя базисными основоположениями: sola fide ("только вера") и sola scriptura ("только Писание"). Принцип sola fide предполагает предельную артикуляцию статуса веры как в рамках протестантского вероучения в целом, так и в рамках сотериологии (греч. soterion - спасение, logos - учение) - в особенности. П. подразумевает убежденность в совершенной ясности Библии, только приобщение к которой спасает человека. Для понимания не нужно никаких посредников (т.е. клира, что фундирует основополагающую идею П. о священстве всех верующих), никакой традиции (предания) - для этого нужна только вера во все, о чем сказано в Библии. Речь идет не о молчаливо-пассивном восприятии истин Писания, но об особом состоянии, которое выражается в любви и добрых делах, совершаемых не из-за страха вечных мучений, но по вере. Ответственность человека за свое спасение полагается в акте его личной веры, и никакая организация (речь идет о Церкви как о социальном институте) не вправе взять ее на себя. В принципе sola scriptura выражается намерение протестантов строить свою жизнь исключительно по слову Евангелия: только то, что указано в Св. Писании непосредственно, может быть объектом проповеди и примером для подражания. Однако нельзя считать протестантов теми, кто отрицает земную Церковь, - П. пытается выстроить идеальную церковную организацию, наподобие той, которая существовала в древней Церкви (от идеи "общества свободных во Христе" у Лютера до современных версий ривайвелизма - движению за возрождение идеалов апостольской церкви). Особенно ярко учение П. представлено в символических книгах: "Большой" и "Малый катехизис" Лютера (1529), "Аугсбургское исповедание" (1530) и "Апология Аугсбургского исповедания" (1530) Ф. Меланхтона, "Шмалькалденские члены" (1536) Лютера и "Формула согласия" (1580) - лютеранские; "Первый катехизис" Кальвина (1536), "Женевский катехизис" Кальвина (1545), "Женевское соглашение" его же (1551), "Галликанское исповедание, или Исповедание веры французских церквей", "Гейдельбергский катехизис" и др. - кальвинистские. Наиболее яркой чертой протестантской теологии является отказ от метафизической проблематики понимания истин веры в пользу их практического осмысления (этика, социальное служение, диакония). Особенной чертой протестантской теологии является и ее крайняя рационализация, только изредка опротестовываемая отдельными мыслителями. Питаясь в своем возникновении, во многом теми же источниками, что и мистика (идея непосредственного контакта души верующего с Богом, перенос акцента с внешней стороны культа на индивидуально-психологические, духовно-нравственные аспекты веры, т.е. предельно развивая основоположения теизма), П. практически не порождает мистической практики в классическом ее варианте. Организационно П. представлен множеством независимых церквей и сект, связанных как с традицией раннего П. (лютеранство, цвинглианство, кальвинизм, унитарианство, социнианство, меннонитство, англиканство и др.). Церковные организации П. продолжают дифференцироваться вплоть до настоящего времени и насчитывают на настоящий момент более 400 млн. человек. Наибольшее распространение П. получил в США, ФРГ, Скандинавских странах, Великобритании, Канаде, Швейцарии. Интеграционные интенции современного П. нашли свое выражение в создании всемирного Совета Церквей (Амстердам, 1948). 3) В расширительном смысле - историческая форма развития европейской культуры. Такое понимание П. конституировалось в философской традиции после Шлейермахера, который (в отличие от Лейбница и Г. Калиста, определявших П. как религиозное течение) трактует его в качестве особой "исторической эпохи", что задает интерпретацию П. как специфического направления развития культуры. (См. также Протестантская этика, Лютер.)

А.В. Васин

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА - система норм и ценностей, а также парадигма приоритетного поведения в рамках протестантизма (термин "П.Э." введен в социологии религии; в контексте собственно протестантской литературы, как правило, не употребляется). В эволюции П.Э. могут быть выделены следующие этапы: 1) раннепротестантская этика, соответствующая ортодоксальной теологии, - 16 в. (Лютер, Кальвин); 2) неопротестантская этика, соответствующая либеральной теологии, - 18-19 вв. (Шлейермахер, Трельч, А. фон Гарнак и др.); 3) этика диалогического ригоризма, соответствующая диалектической теологии ("теологии кризиса"), - первая треть 20 в. (К. Барт, Э. Бультман и др.); 4) этика "общей жизни", соответствующая радикальной ("новой") теологии, - вторая треть 20 в. (Д. Бонхеффер и др.); 5) современная этика "безрелигиозного христианства" ("этика освобождения"), соответствующая деконструктивистской теологии постмодерна, дифференцирующейся на теологию "смерти Бога" (Г. Ваханян, Г. Кокс, У Гамильтон, П. ван Бурен и др. - см. "Смерть субъекта") и теологию "смерти теологии" (Т. Альтицер, К. Рашке, М. Тейлор и др.). В ходе своей эволюции П.Э. претерпевает (при сохранении аксиологической определенности нравственных приоритетов) достаточно существенные трансформации: если для раннего протестантизма нетипично ни развитие разветвленной концептуальной теологии как таковой, ни дисциплинарное конституирование нравственной теологии и нравственный кодекс раннего протестантизма выступает в виде неформальной системы этических предписаний (ср. с жестко фиксированным декалогом), то для поздних версий протестантизма (начиная с либеральной теологии) характерно оформление эксплицитно артикулированных моральных систем. Несмотря на указанную специфику своего статуса (в сравнении с каноном евангельских заповедей), П.Э. выступает семантическим ядром протестантизма, и ее содержание является фундаментальным как для ранних доктрин эпохи Реформации, так и для современных модификаций протестантизма (см., например, доминирование моральных доказательств бытия Божьего в протестантизме - в отличие от приоритета онтологического, космологического и телеологического доказательств в католицизме и православии). Это обусловлено тем, что, достигая в протестантизме максимального своего проявления, теизм снимает как организационно-институционные, так и формально-ритуальные опосредования отношений между человеком и Богом: диалог не только фундирует, но и фактически исчерпывает их. Вера переживается как препоручение себя Богу, нахождение себя в Божьих руках, сакральный диалог не квантуется в дискретных актах откровения, но выступает непрерывным условием протекания жизни, требуя не спорадических всплесков отправления культа, но перманентного духовного соответствия ситуации диалога, неизменной чистоты, что делает моральные требования приоритетными по отношению к ритуальным, не сводя их, однако, к жестко фиксированному (и тем самым формальному) канону (ср. с нормативной унификацией этико-поведенческих требований в религиях нетеистического типа). Это делает человека моральным сувереном, ставя его перед необходимостью в уникальных условиях каждой конкретной жизненной ситуации осуществлять выбор исходя не из буквы, а из духа нравственных заповедей. Предельная теистичность протестантизма задает в его контексте и подчеркнуто заостренную, экстремальную форму личностной артикулированности Бога: для протестантизма типичен акцент не на его

трансцендентных характеристиках, а на параметрах человекосоразмерной персонифицированности. В этой ситуации Христос не только выдвигается на передний план в структуре Троицы (характерный для протестантизма христоцентризм), но и артикулируется не столько в качестве олицетворенного Абсолюта, сколько в качестве олицетворяющего абсолютную моральность нравственного авторитета. В контексте развития новоевропейского рационализма для протестантизма типична интенция не столько на мифологическое, сколько на историческое толкование Иисуса: реконструкции "исторической биографии" Христа в либеральной теологии (фон Гарнак, Тюбингенская школа); идея непосредственного присутствия Христа в мире в радикальной теологии Бонхеффера; трактовка теологии как экспликации экзистенциально-нравственного смысла жизни Иисуса и трактовка Христа как высшего морального образца в теологии "смерти Бога" (Христос как "свободный человек, воодушевляющий других быть свободными" у Бурена) и т.д. Содержание П.Э., таким образом, имманентно самим основоположениям протестантизма: она не конституируется в специальную нравственную теологию именно в силу того, что семантически изоморфна протестантизму как таковому. Наряду со сказанным, снятие в протестантизме акцента с внешнего (доктринально-концептуального, культово-ритуального и нормативно-поведенческого) формализма не только придает особую значимость П.Э. в общей системе протестантизма, но и сообщает ей специфическую человекосоразмерность содержания, свободную от экстремальных парадигмальных матриц (ср. с традиционной христианской аскетикой). Важнейшей тенденцией в развитии П.Э. является ее ориентация на раннехристианские идеалы любви и милосердия: от раннего "служить Богу есть не что иное, как служить ближнему, будь то ребенок, жена, слуга... кто телесно или душевно в тебе нуждается; это и есть богослужение" у Лютера - до движения ривайвелизма (англ. revival - возрождение, пробуждение), выступившего с нравственной программой духовного пробуждения как возрождения истинной апостольской церкви (Д. Эдуардс, Ч. Финней, Д. Муди, Р. Торрей, Ч. Инвуд, К. Морган, П. Дьюис, Ф. Майер и др.) и актуализации исходного содержания тезиса "Бог есть любовь" в теологии "смерти Бога" ("евангельский христианский атеизм" Альтицера, призыв Гамильтона к переходу "от проблем веры к реальности любви" и т.п.). В историческом разворачивании традиции протестантизма как содержательные, так и аксиологические основоположения П.Э. претерпевают существенную эволюцию. Для раннепротестантской этики характерна акцентировка идеи первородного греха, фундирующая собою трактовку природы человека как не способной (в обретенном после грехопадения качестве) к добру, что приводит к оформлению в раннем протестантизме парадигмы со-териологии, выражающейся тезисом "sola fide" - спасение "верой единой" (ср. с католической концепцией "добрых дел"). В этом контексте раннепротестантская этика актуализирует высказанную Августином идею "даром данной благодати", восходящую к библейскому сюжету о Дарах Святого Духа (I Кор. 12, 8-10). Гарантом спасения выступает крестная жертва Христа: исконно грешный, человек оправдан лишь этой искупительной жертвой ("и оправданный, и грешный", по Лютеру), и личная вера в Спасителя есть, в первую очередь, доверие, поверение Богу и земной своей судьбы, и судьбы спасения своей души. В отличие от этого, в зрелом протестантизме оформляется идея так называемого безрелигиозного христианства, основанного на презумпции "совершеннолетия мира" (Бонхеффер): в современном своем состоянии "совершеннолетний мир", следуя требованиям "интеллектуальной честности", должен отказаться от "гипотезы Бога", служащей лишь эвфемизмом незнания, а следуя требованиям моральной самодостаточности - принять, наконец, на себя всю полноту моральной ответственности, доселе переадресуемой Богу, мыслимому в качестве "избавителя от нужд и проблем" (Гамильтон), и

переориентироваться с индивидуалистских целей личного спасения на гуманистические цели альтруизма: "быть христианином не означает быть религиозным... а означает быть человеком" (Бонхеффер). Исходная протестантская парадигма "даром данной благодати" заменяется парадигмой "заслуженной благодати", обретаемой посредством мирского служения людям (что, в принципе, не противоречит изначальной нравственной максиме Лютера о "служении ближнему"). В теологии "смерти Бога" христианство интерпретируется как учение не о Боге, но о бытии человека в миру, в условиях которого образ Христа указует человеку его место "рядом с ближним" - "в борьбе за справедливость" (Гамильтон). В этом контексте ригоризм П.Э. эволюционирует от ранней парадигмы sola fide и предопределенности морального статуса (по формулировке Лютера, вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда Бог избрал ко спасению) - к концепции перфекционизма (англ. perfection - совершенство), т.е. совершенствования человеческой природы посредством не акцентированных в раннепротестантской сотериологии "добрых дел". Механизмом морального очищения выступает каждодневное вершение блага, и последовательное, поэтапное совершенствование на пути добра есть путь к святости (см. акцентировку в позднем протестантизме Плодов Святого Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22-23), принципиальное отличие которых от Даров Святого Духа заключается в том, что они возрастают постепенно, путем внутреннего совершенствования личности, - в то время как Дары Святого Духа даются в готовом виде). В рамках перфекционизма протестантизм гораздо более широко прорисовывает перспективы морального совершенствования, нежели другие христианские конфессии: если православие и католицизм признают возможность очищения лишь от так называемой личной греховности, то П.Э. предполагает возможность полного очищения (включая освобождение от первородного греха человечества) и достижение личной святости (перфекционистские "церкви святости", "движение святости" в рамках ривайвелизма и т.п.). Важнейшей сферой перфекционных усилий индивида мыслится в П.Э. сфера трудовая: успешность в той или иной (любой полезной) деятельности мыслится как свидетельство богоизбранности, и под дарованной благодатью понимается в этом контексте призвание, трактуемое как призвание к конкретному виду деятельности и, в конечном счете, как профессия. Бог призывает человека к тому или иному труду, даруя ему задатки и способности, с одной стороны, и спрашивая потом, хорошо ли он ими распорядился, - с другой. Иначе говоря, профессиональное призвание понимается как Божий призыв (ср. лат. vocatus - зов и англ. vocation - профессия, нем. однокоренные ruf и beruf и др.). Мастерство и его экономическая эффективность выступают, таким образом, как свидетельства богоизбранности, а постоянное совершенствование в своей специальности понято как моральный долг перед Богом, ответственность за исполнение услышанного призыва. В силу этого трудолюбие есть, с точки зрения П.Э., максимальная ценность ("пуританская трудовая этика"). Профессионализм нужно реализовать, адаптировать социально. В этой связи профессиональная продуктивность и деловой успех выступают свидетельством достойного выполнения долга, леность же греховна, ибо праздный "не услышал" Божьего призыва. (В этой системе отсчета в протестантизме происходит реинтерпретация милосердия: если в католицизме призрение нищих - "людей Божьих" - богоугодно, то протестантизм видит милосердие в предоставлении возможности обучиться ремеслу и работать. Во многих протестантских странах с 16 в. действовало жесткое законодательство против бродяг.) Концепция призвания как богоугодности центрирует всю систему протестантских моральных добродетелей: бережливость и приумножение капитала (начиная от Лютера: получить меньшую прибыль при возможности получить большую - значит, с точки зрения П.Э.,

согрешить перед Богом), трудовое воспитание детей, прилежание, честность в исполнении трудовых обязательств и соглашений и т.п. В качестве аксиологического максимума в данной системе отсчета в П.Э. выступают ценности социального соответствия - как в культурно-правовом (обязательность и законопослушание), так и в технологическо-производственном (прилежание и трудовая и технологическая дисциплина) - и ценности частной жизни (семья и личное совершенство). В качестве феномена европейской культуры П.Э., с одной стороны, детерминирована в своем возникновении и содержании социокультурными факторами, характерными для процесса перехода от традиционного к индустриальному обществу (парадигма перфекционизма как следствие общей интенции новоевропейской культуры на индивидуализм; идея пребывания в руках Божьих как смягчение состояния индивидуального одиночества, вызванного деструкцией традиционных общностей в индустриальном контексте и др.); с другой - сама выступает фактором становления и развития нетрадиционного общества, являясь мощным стимулом разворачивания индустриализма и оформления нетрадиционного типа менталитета (см. Модернизации концепция), что было эксплицитно зафиксировано в философской традиции (У. Коббет, Дж. Тониоло, М. Вебер и др.).

М.Л. Можейко

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (от греч. член Ареопага, судебной коллегии в античных Афинах) - христианский неоплатоник 5 или начала 6 в., представитель поздней патристики. Наиболее известными мыслителями, ассоциировавшимися с П.-Д.А., выступали: Петр Ивер (412-488), Север Антиохийский и др. Главное сочинение П.-Д.А. - "Софий Areopagiticum" - включает четыре трактата ("О божественных именах", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии", "О мистическом богословии") и десять посланий. Труды П.-Д.А. (в переводе на латинский язык, осуществленным Иоанном Скотом Эриугеной) стали известны на Западе с 9 в. и стали предметом комментариев Фомы Аквинского, М.Фичино и др. Сочинения П.-Д.А. написаны от имени персонажа новозаветных "Деяний апостолов" (17, 34) - образованного гражданина Афин, обращенного в христианство в 1 в. проповедью апостола Павла, первого христианского епископа своего города. (Данная точка зрения просуществовала до 16 в.) Первая полемика по поводу трудов П.-Д.А. датируется 533 (дискуссия между православными богословами, отрицавшими их аутентичность, и адептами монофизитства). В дальнейшем сомнения в подлинности "Corpus Areopagiticum" высказывали Л.Валла, Эразм Роттердамский и др.: ряд особенностей трактатов и посланий П.-Д.А. (стилистика, культовые реалии, текстуальные заимствования из Прокла) требуют датировать их периодом не позже второй половины 5 в. В основании миропредставления П.-Д.А. лежит неоплатоническое представление о принципиальной неописуемости и неопределимости Бога наряду с идеей об условной осуществимости богопознания посредством построения иерархии аналогий. (Так, по мысли П.-Д.А., Бог неизречен, "Божественный мрак" таинственен, "Божественный свет" недосягаем "по причине преизбытка сверхсущностного светолития" и незрим "по причине чрезмерной ясности".) Иерархическая онтология, присущая неоплатонизму, апплицируется П.-Д.А. на сопряженную социальную проблематику: "церковная иерархия" выступает прямым продолжением "иерархии небесной". Так, по версии П.-Д.А., мировая лестница выглядит так: "пресветлый мрак", единый Бог - серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы (это строение

"небесной иерархии"). Далее - епископы, священники, диаконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. Ниже церковной иерархии - остальной мир: разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные тела. Образ церкви у П.-Д.А. акцентированно статичен: иерархия людей - прямое продолжение иерархии ангелов - суть цепь отражений чистого света в ничем незамутненных зеркалах. Эта последовательность, согласно П.-Д.А., и задает стройный распорядок таинств святой церкви. (Эстетическая интерпретация П.-Д.А. картины мира как иерархии света оказала значимое воздействие на средневековую эстетику.) Учение П.-Д.А. как система философской теологии включало в себя три рода теологии: катафатическую (Бог, "будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо"), символическую и мистическую (в ее рамках: апофатическую теологию и теологию сверхумного экстаза как высшей формы познания Бога). Для раскрытия божественной природы П.-Д.А. предлагались два пути богословствования: апофатический (по отношению к божественной единичности) и катафатический (по отношению к божественной троичности). Благодаря этим двум методам выявляется бесконечная степень абсолютно всех мыслимых предикаций "божественного мрака" Единого, так что Он может именоваться, к примеру, различающимся тождеством подвижного покоя. Сверхмыслимый Бог, по П.-Д.А., заключает в себе черты плотиновской благой единицы и бесформенной "умной материи". Христос же выступает наподобие неоплатонического числа, "утверждая согласие между частями и целым". При неоплатонической категории простой математической единичности Бога слова бессмысленны и в ноэтическом космосе вовсе не нужны. Поэтому, по мысли П.-Д.А., умный экстаз Плотина есть бессловесное "упрощение" до числовой единицы. Только в Троице, замечает П.-Д.А., которая при этом по своей божественной фигуре геометрически равна одному, обретает деятельное (энергийное) значение любая словесность, выявляющая сущности. Отсюда катафатическое богословие, созерцающее Троицу, призвано исследовать любые имена, фиксирующие сущность предметов; следовательно, божественные Имена являются основным ее предметом. На основании этого П.-Д.А. утверждал, что благодаря пресвятой Троице "все рождаемое на небесах и на земле получает бытие и наименование". Бог включает в себя все умные потенции и энергии, поэтому зло не участвует в действительном протекании сущего. Оно есть лишь оскудение и недостаток добра: "злу дарует ся бытие по воле случая, и проявляться оно может только в чем-то ином, поскольку не имеет собственного бытия". Абсолютного зла не может быть вовсе, т.к. оно есть полнейшее отсутствие божественного Блага. В традиции, заложенной П.-Д.А., специфическую трактовку получили понятия "трансцендентный" и "имманентный". Трансцендентным человеческому мышлению считается восхождение от дольнего мира к миру горнему, что составляет предмет апофатического метода богословствования, имманентный же - нисхождение от горнего мира к дольнему, что составляет предмет апофатического метода богословствования. Учение П.-Д.А. обрело официальный статус в православии византийского канона благодаря его интерпретации Максимом Исповедником.

А.А. Грицанов, А.Н. Шуман

ПСИХОАНАЛИЗ - в узком значении - разработанный Фрейдом комплекс психодиагностических и психотерапевтических методов и теоретическое направление в психологии, ориентированное на изучение и объяснение

бессознательных психических процессов и явлений. Распространение идей и принципов П. на комплекс гуманитарных дисциплин позволяет расширенно трактовать П. как совокупность теоретических и прикладных аспектов фрейдизма и постфрейдизма, в т.ч. в их обращении к осмыслению культуры, общества, человека, мировоззренческих и нравственных проблем. Так, творческая эволюция Фрейда сопровождалась увеличением удельного веса "метапсихологических" идей, включением положений "глубинной психологии" в контекст человеческого и социального бытия, а также конституированием (в т.ч. неявным) ряда мировоззренческих представлений. Мировоззренческие и "мета-психологические" изыскания Фрейд считал вторичными по отношению к идеям П. как клинической дисциплины. Вместе с тем ими фактически провозглашалась возможность приложения П. к проблематике философии, социологии, истории и т.д. Специфическим в таких концептуальных построениях было акцентирование роли и места неосознаваемых психических процессов и явлений, конфликтности человеческой природы, репрессивного характера культуры. Основой человеческого бытия провозглашались бессознательные детерминанты; эту часть своих построений Фрейд в плане понимания человеком своего места в мире сравнивал с открытиями Коперника и Дарвина. П. изначально не являлся единым течением. Масштабность творчества Фрейда в сочетании с его неоднозначностью и противоречивостью способствовали возникновению критических и реформаторских версий П., в ряде случаев антитетичных своему источнику. (См. также Фрейд, Юнг, Фромм, Бессознательное, Предсознательное, Сознательное, Эдипов комплекс, "Оно", Сверх-Я, Шизоанализ, Машины желания, "Эго".)

М.Н. Мазаник

ПСИХОЛОГИЯ (греч. psyche - душа, logos - учение, наука, слово) - наука о происхождении, развитии, функционировании и закономерностях психической жизни человека и животных. На протяжении более двух тысяч лет комплекс психологических идей и концепций создавался и развивался преимущественно философами (Платон, Аристотель, Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц, Гербарт, Дидро, Гельвеций, Брентано, Уотсон и др.), врачами (Алкмеон, Гиппократ, Ибн Сина и др.) и физиологами (Фехнер, Гельмгольц, Бехтерев, Сеченов, Павлов и др.). Относительное дистанцирование П. от философии, медицины и физиологии и превращение ее в самостоятельную науку произошло во второй половине 19 в. в связи с деятельностью ряда ученых (Дарвин, Спенсер, Вундт, Г. Эббингауз, Фрейд, К. Левин и др.). В этот период были созданы корректные представления о предмете и методе П., ее функциях, целях и задачах, разработаны основы категориально-понятийного аппарата, выявлены основные проблемные поля, созданы оригинальные психологические теории и осуществлены первые собственно психологические эксперименты. В 20 в. П. стала одной из наиболее бурно развивающихся наук. Многомерная структура современной П. фиксируется в различных измерениях. К наиболее существенным из них относятся отрасли, течения, подходы и др. В различных классификационных схемах современной П. обычно выделяются около 40 ее отраслей, часть которых обрела относительно самостоятельный статус (возрастная П., зоопсихология, инженерная П., медицинская П., общая П., патопсихология, педагогическая П., социальная П. и др.). К доминирующим течениям (школам, направлениям) П. принято относить структурализм (Э. Титченер и др.), функционализм (Т. Рибо, Э. Кла-паред, Дьюи, Р.

Вудвортс и др.), бихевиоризм и необихевиоризм (Д. Уотсон, А. Вейс, У. Хантер, К. Лешли, Э. Толмен, К. Халл и др.), гештальтизм (М. Вертхеймер, В. Келер, К. Коффка и др.), фрейдизм и неофрейдизм (Фрейд, Фромм, Хорни, Салливан и др.). В ряду различных подходов, практикуемых психологами в 20 в., наибольшее распространение получили деятельностный, коммуникативный и системный подходы. Современное состояние и развитие П. характеризуется интенсивным ростом теоретических, прикладных и эмпирических исследований, расширением собственно психологических и пограничных разработок, широким использованием количественных методов, различных тестов, шкал, приборов и пр., компьютеризацией и активным взаимодействием с философией, социологией, кибернетикой, лингвистикой и др. науками и дисциплинами.

И.И. Овчаренко

ПУБЛИКА - регулятивный идеал демократической формы правления; социологический феномен; норма и принцип, во имя которого возможна критика демократических институтов; центральная категория либерально-демократической теории. Получила развитие в виде понятий "публичного пространства" (Арендт) и "публичной сферы", или "публичности" и "общественного мнения" (приведены основные варианты перевода на другие языки разработанного Хабермасом понятия die Offentlichkeit). Между этими концепциями есть три ключевых отличия. Во-первых, если Арендт мыслит П. как группу людей, видящих друг друга (как на греческой агоре), то, развивая ее идеи, Хабермас делает акцент не столько на видимости членов П. друг для друга, сколько на их слышимости друг для друга, возможной благодаря росту книгопечатания и складыванию массовой коммуникации. Для Арендт в описании П. важны пространственные метафоры (такие как "пространство появления", "город и его стены"). Хабермас предпочитает описывать ее как виртуальную общность, идентичность которой складывается с ростом печатных изданий и образована общностью тех, кто читает, пишет и интерпретирует. Во-вторых, если Арендт констатирует упадок публичной сферы в условиях модерности, то Хабермас отмечает возникновение в ходе Просвещения новой формы публичности - П. частных индивидов, вместе обсуждающих общественные проблемы, опираясь на текст печатно высказавшего свое мнение автора. В-третьих, для Арендт публичное пространство есть арена действий людей, совершаемых ими перед лицом друг друга. Тем самым публичность для нее связана с прямым взаимодействием индивидов, разделяющих ту или иную систему ценностей, что составляет залог того, что они правильно интерпретируют действия друг друга. Напротив, Хабермас мыслит публичную сферу как принципиально внеличностный феномен, в котором не столько осуществляются действия, сколько происходит коммуникация, обмен информацией, мнениями. В понимании Хабермаса публичная сфера десубстанциализируется. Нарастание сложностей осуществления принципов представительной демократии в Европе и Северной Америке привело в начале 20 в. к критическому пересмотру понятия "П.", ярким выражением чего явилась работа У.Липмана "Публика-фантом". В полемике с этим элитистским и пессимистическим трудом Д.Дьюи в работе "Публика и ее проблемы", также признавая "утрату П.", попытался сформулировать концепцию радикальной демократии, согласно которой индивиды могут быть конституированы в качестве демократических граждан, если будут возрождены ранние американские демократические идеалы. Исследователи отмечают в связи с этим сильные ностальгические настроения, свойственные

многим работам, посвященным П. и организованным вокруг следующего тропа: некогда публичная сфера существовала во всем своем цвете, сегодня, когда вкус к коллективному обсуждению и участию утрачен, она искажена и ослаблена. Для Арендт предметом ностальгии был дух античной агоры, для Дьюи - публичные собрания в городах Новой Англии в 18- 19 вв., для Хабермаса - европейские кофейни. П. (независимые граждане) сама править не может, она может лишь контролировать действие административной власти, правительственных институтов и ориентировать их в необходимом направлении. Хабермас подразделяет "сильную", институциональную, и "слабую", неформальную, П. Первая - организованная, формальная - наделена прерогативами принятия и достижения решений. Вторая - неорганизованная, неформальная - есть "публичная сфера", формирующая общественное мнение, распознавая новые проблемы, которые нуждаются в широком рассмотрении людьми, свободными от бремени принятия решений. Поэтому основные черты "слабой" П. - открытость, спонтанность, плюрализм. Публичная сфера понимается поздним Хабермасом как открытая сеть перекрывающихся "субкультурных П.", имеющих подвижные временные, социальные, субстанциальные границы. В пределах, гарантированных конституционными правами, структуры такой плюралистической сферы развиваются более или менее спонтанно. Течения публичной коммуникации направляются масс-медиа и проходят через различные П., неформально развивающиеся внутри организаций (Хабермас). Поэтому публичная сфера, с одной стороны, не может быть организована, администрирована, заключена в замкнутые общности, а с другой стороны, не может составлять единую и недифференцированную аудиторию. Публичная сфера состоит из множества подсфер, которые функционируют самостоятельно, но связаны друг с другом множеством нитей. Существование некоторых из них обусловлено географическими факторами (национальные, региональные, городские границы). В основе возникновения других может лежать интерес к определенной теме (социальной или образовательной политике, искусству или религии, науке или кинематографу и т.д.). Одни виды П. (дискуссии между собравшимися в кафе) более спонтанны, чем другие (добровольные объединения, читатели периодических изданий, участники общественных движений). П. отличаются также и по масштабу: от постоянных взаимодействий лицом-к-лицу до абстрактной публичной сферы, порожденной масс-медиа. Публичная сфера всегда есть, по выражению А. Феррара, публика публик. Коммуникативные потоки не подлежат регуляции с помощью четко фиксированных процедур, поэтому публичная сфера не-ограничена и гибка, представляя собою существенный ресурс для тематизации новых потребностей. Публичная сфера, согласно Хабермасу, есть неформальная сеть для обмена информацией и точками зрения. Подобно жизненному миру в целом, публичная сфера воспроизводится через коммуникативное действие, для которого достаточно владения родным языком. В основе участия в ней лежит общая постижимость повседневной коммуникативной практики. С жизненным миром - "резервуаром простых взаимодействий", откуда происходит публичная сфера, она связана иначе, нежели составляющие его основные подсистемы, такие как религия, система образования, семья (главные функции которых - воспроизводить жизненный мир). Повседневное использование языка для коммуникации создает социальное пространство. Публичная сфера связана с жизненным миром как отражение социального пространства. Если для традиционных обществ были характерны замкнутые метафоры социального пространства (форум, арена, сцена), то для сложных современных обществ есть смысл говорить о создаваемом электронными масс-медиа виртуальном социальном пространстве, расширяющем для каждого потенциального участника возможность вмешательства в процессы коммуникации.

Публичную сферу можно определить поэтому как виртуальное пространство, в котором выделяются и обсуждаются общественно значимые темы и формируется общественное мнение. Поскольку публичная сфера не существует ни в формальных, системных контекстах, ни в приватных, - к примеру, семейных связях, ей необходима организационная поддержка. Публичная сфера поддерживается гражданским обществом - сетью ассоциаций, организаций и движений, черпающих свои цели и ценности из публичных дебатов. Хабермас выделяет три основных типа участников публичной сферы. Участники первого типа приходят в нее "извне": из организованных и формально структурированных контекстом в поисках главного ресурса, которым располагает публичная сфера, - влияния. В этом случае публичная сфера инструментально используется членами политических партий, разного рода лоббистами, членами парламента или правительства. Участники второго типа пополняют публичную сферу "изнутри", ратуя за те или иные общественные интересы, институциональные реформы, новые права, отстаивая те или иные коллективные идентичности. Наконец, третий тип - журналисты, деятели масс-медиа, которые контролируют отбор тем, текстов и авторов, циркулирующих в публичной сфере. Публичный разум - понятие, введенное Д.Роулсом в работе "Политический либерализм" (1993), близкое понятию дискурсивной сферы, состоящей из так называемого публичного знания, т.е. общих оснований, на которых принимаются общие решения и ограничивающих "территорию", в пределах которой возможно публичное убеждение. Публичный разум не тождествен "перекрывающемуся консенсусу", отличаясь от (единожды) достигнутого совпадения мнений динамичностью, способностью порождать новые консенсусы. Подчинение суждений индивида доводам публичного разума продиктовано уважением к социальным идеалам (в этом смысле публичный разум есть переформулировка темы "общего блага"). Публичный разговор - понятие, с помощью которого ученица Хабермаса С.Бенхабиб пытается оттенить существо постиндустриальной "новой публики" - не обладающей никаким местом в пространстве, потому что локализована сразу во множестве мест и в пределе включающей в себя бесконечное количество голосов. "Членство" в ней означает лишь отправку и получение электронных сообщений. В отличие от тех аналитиков, которые связывают будущее демократии с электронными медиа, Бенхабиб фиксирует следующее противоречие между резко возросшим доступом к публичным средствам коммуникации и ослаблением качества публичных дебатов. Публичная сфера сегодня - сфера нарциссической самопрезентации (см. Нарциссизм). Граница между интимностью и публичностью стерта. Р.Барт называет эту "публичность приватного" "новой общественной ценностью", подчеркивая, что "взрыв приватного на публике", т.е. публичное потребление приватного, есть процесс глубоко амбивалентный. С одной стороны, он отрицает границу между двумя категориями, с другой стороны, он от нее существенно зависит. В итоге граница постоянно переопределяется. Публичность и интимность, общественное и частное, публичное и приватное взаимозависимы, составляют бинарную оппозицию. С возникновением государственных институтов модерности и становлением капиталистической экономики термин "приватное" стал относиться к широкому кругу феноменов: во-первых, к домашнему хозяйству, во-вторых, к экономическому порядку рыночного производства, обмена, распределения и потребления, в-третьих, к сфере гражданских, культурных, научных, художественных ассоциаций, функционирующих в рамках гражданского общества. Бинарная оппозиция "приватное/публичное" в последние три десятилетия подверглась серьезной критике со стороны феминистских авторов, настаивающих на ее пересмотре. Если в начале этого переосмысления речь по преимуществу шла о расширении участия женщин в жизни публичной сферы, то впоследствии внимание исследователей переключилось на

защиту privacy в условиях роста государственной и негосударственной бюрократии в современных обществах. Приватное определяется как те аспекты жизни и деятельности, куда личность имеет право не допускать других, т.е. не то, что исключают публичные институты, но то, что сама личность предпочитает держать подальше от публичного внимания (А.Янг).

Е.Г. Трубина

ПУСТОЙ ЗНАК - понятие постмодернистской философии, фиксирующее парадигмальную презумпцию постмодернизма на восприятие семиотических сред как самодостаточной реальности - вне какой бы то ни было гарантированности со стороны внетекстовых феноменов. Данная презумпция фундирована постмодернистской критикой референциальной концепции знака и, в свою очередь, фундирует постмодернистский отказ от понимания смысла в качестве гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в качестве релятивно-плюрального (см. Означивание). Презумпция семиотической (прежде всего - языковой) артикулированности мира выступает - наряду с презумпцией его хаотичности (см. Постмодернистская чувствительность) - важнейшим основоположением постмодернистской философской парадигмы. Трактовка мира как текста, в сущности, традиционна для европейской культуры (например, поздняя неоплатоническая модель мира или средневековая интерпретация бытия как книги божественных смыслов), однако классическая культура всегда разделяла так называемое объективное содержание текста и объект как таковой. В постмодернизме же на смену классическому требованию определенности значения, жесткой соотнесенности его с конкретным денотатом приходит программная открытость значения, детерминированная неисчерпаемостью множества его культурных интерпретаций. Шекспировскому "Что имя? Роза пахнет розой, хоть розой назови, хоть нет..." противостоит в современной культуре причудливый арабеск порожденных различными традициями, но в контексте микшированной культуры постмодерна наложенных друг на друга значений: роза как радость, жизнь, тайна, тишина, любовь, смерть, Воскресение, красота, слава, гордость, молитва, победа, мученичество, пышность, солнце, мужество, женственность, Венера, дева Мария, число 5, Христос, святой Георгий, творческий порыв, девственность, чувственная страсть, христианская церковь, земная жизнь, гармония мироздания и мн.др. Принятие тех или иных значений (в контексте определенной метанаррации) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным образом значимым, - знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности - вплоть до открывающейся в слове возможности означать все, что угодно (что, например, позволяет Эко назвать свой роман "Имя розы"). Бесконечность и, следовательно, открытость ветвящихся и пересекающихся значений знака, детерминированная бесконечностью его культурных интерпретаций, практически растворяет объект как качественную определенность самости в плюрализме трактовок. Соответственно этому, такие классические требования, как требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотнесения с денотатом и десигнатом, сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых "идентичностей", располагаясь, по формулировке Бодрийяра, "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного". В этом контексте стоящее за словом понятие утрачивает денотат

как онтологический гарант семантической определенности, - десигнат как идеальный конструкт остается его единственным референтом. - Внеязыковое бытие автохтонной реальности не конституируется в рамках постмодернистской картины мира, - семиозис понимается как единственная форма существования любого феномена, включая и самого субъекта. В данном аспекте философия постмодернизма во многом опирается на идеи структурного психоанализа, в первую очередь - концепцию Лакана, в рамках которой зафиксирован факт вербальной артикуляции любой формы бессознательного, понимаемого в классическом психоанализе как последний оплот суверенности. В этом контексте субъект характеризуется Лаканом как "децентрированный", растворенный в формах языкового порядка. - Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского сменяются деперсонифицированным инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка (см. "Смерть субъекта"). Основой постмодернистского видения текста выступает радикальная критика референциальной концепции знака, а следовательно, и отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Если для классической философии языка традиционным было фундаментальное дистанцирование означаемого (signatum) и означающего (signans), оппозиция между которыми мыслилась как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным, то современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально по-иному. В формулировке Соссюра, "означающее немотивировано, т.е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи". Деррида постулирует невозможность "для знаковой цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции". И если согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический "знак равенства между signatum и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, то есть относительно системы означающих", - в то время как на самом деле эта возможность безусловно "открыта самим принципом оппозиции означающее/означаемое". В постмодернистской ретроспективе традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), будучи фундированной указанной оппозицией signans/signatum, порождала - именно в силу такой фундированности - своего рода иллюзию референции. Так, в интерпретации Делеза, "смысл - это, собственно, открытие трансцендентальной философии... он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям". Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа "фоноцентризм": "когда я говорю... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот - обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д.". Именно - и только - в рамках этой традиции внетекстовое "трансцендентальное означаемое" становится "последним референтом, согласно классической логике, имплицируемой этим значением референта, или "объективной реальностью", абсолютно "предшествующей" всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста". - Что же

касается постмодернистского видения ситуации, то, прежде всего, она характеризуется дискредитацией феномена значения как гарантированного внетекстовым означаемым: по формулировке Р.Барта, "уровнем Текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом /лакановском - М.М./ смысле этого понятия". Критический анализ постмодернизмом предшествующей философской традиции (традиции истолкования феномена значения) отчетливо ориентирован на прочерчивание вектора от традиционной онтологизации значения ко все более последовательному программному отказу от самой идеи референции. Д.В.Фоккема выделяет следующие этапы этой эволюции: реализм классики, основанный на "материалистическом детерминизме" и задающий "непоколебимую иерархию значений", - символизм с его идеей "корреспонденций", делающий первый шаг в направлении деонтологизации "значений", но еще сохраняющий при этом "жесткую эстетическую иерархию" самих символов, - модернизм, сменивший метафизическую парадигму абсолютной онтологии на парадигму "гипотетического порядка и временного смысла", завязанных на тезаурус сугубо личного опыта, который, однако, сохраняет еще свою онтологическую укорененность, - и, наконец, постмодернизм с его "эпистемологическим сомнением" в принципиальной возможности конструирования какой бы то ни было "модели мира" (в силу "равновероятности и равноценности всех конститутивных элементов") и программным отказом от любых попыток создания онтологии. Классики постмодернизма демонстрируют универсально сходную позицию по данному вопросу: так, согласно Джеймисону, "значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого... слова или наименования и его референта или понятия", - более того, по формулировке Р.Барта, "трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым". Таким образом, парадигма постмодернистской философии зиждется на программном отказе от репрезентативной теории знака: "знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается". Как пишет Р.Барт, "в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым". - Значение мыслится не как задаваемое рядом означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительную, но все же данную сознанию константность значения, - но как сугубо процессуальный феномен: "значение - это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс". Именно этот процесс и оказывается в фокусе внимания философии постмодернизма, причем трактовка значения как порождаемого, по Джеймисону, "движением от означающего к означаемому" в перспективе своего все более последовательного разворачивания приводит к признанию того обстоятельства, что реально "означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования". Логическим завершением описанного концептуального движения постмодернизма является финально радикальный вывод о том, что фактически "то, что мы в общем виде называем означаемым - значение или понятийное содержание высказывания, - должно рассматриваться, скорее, как видимость значения, объективный мираж... порожденный и сформированный соотношением означающих между собой" (Джеймисон). В русле этой установки постмодернизм избавляется от идеи онтологически заданной связанности означающего с означаемым, в какой бы форме эта идея ни была явлена, - равно, будь она под маской референции, репрезентации, денотации, десигнации, сигнификации, номинации, манифестации и т.п. Денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Р.Барта, "оказывается лишь последней из возможных коннотаций", и смысл не может быть конституирован

иначе, нежели коннотативный. Понятие объективности утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внутритекстового (сугубо контекстного и коннотативного) значения. - По определению Р.Барта, речевую деятельность "более не окутывает благостное облако иллюзий реалистического свойства, представляющих язык в виде простого посредника мысли". Слово, таким образом, перестает выступать референтом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Делеза, слово может выступать лишь в функции произвольного "указателя" или "индикатора", и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом "понятие", определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом. Базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение "самого акта номинации", "утопичность денотации" (Р.Барт), "абсурдность сигнификаций и нонсенс денотаций" (Делез) и т.д. В условиях "кризиса денотации" (Р.Барт) - речь может идти никак не о референции, но лишь о "референциальной иллюзии повествовательного текста" (показательно в этом отношении используемое Р.Бартом обозначение реальности как "эффекта"). - Знамением времени становится для постмодернизма, по оценке К.Брук-Роуз, крах "веры в референциальный язык". Собственно, сама референция как таковая, согласно модели Бодрийяра, возможна в эпоху постмодерна только на уровне "симуляции" (см. Симуляция, Симулякр). В таких условиях именно финальное "уничтожение последних следов веры в референциальность" оценивается Р.Сальдиваром как единственно возможный "путь к истине". Идя по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что "должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об обнаружении латентного смысла... но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому" (Р.Барт). - Как пишет Р.Барт, "ныне семиология призвана выступать... против всей символико-семантической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла". И если исходно постмодернизм определял свою непосредственную и неотложную задачу как необходимость "опустошить знак, бесконечно оттесняя все дальше его предмет" (Т.Мой), то зрелая версия постмодернизма уже пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое "конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма" (Р.Барт). Важнейшим из таковых последствий является основанное на отказе от идеи "трансцендентального означаемого" признание тотальности языка - понимание языковой реальности как единственной и исчерпывающе самодостаточной, т.е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. Таким образом, философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия: 1) обрисованная трактовка языковой реальности в качестве тотальной снимает проблему метаязыка как такового: по словам Р.Барта, "текст уничтожает всякий метаязык"; 2) указанная установка расшатывает стабильность понятия "лингвистической нормы" как детерминированного со стороны внеязыковых социокультурных факторов, - базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма"; 3) в свете данной установки оказывается невозможной постановка вопроса об истинности (или иной

форме адекватности) текста - как на уровне письма, так и на уровне его чтения, что снимает и проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, "я рискую не-желать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания". (См. также Означивание, Симуляция, Трансцендентальное означаемое.)

М.А. Можейко

RESSENTIMENT (фр. "мстительность") - понятие, имеющее особое значение для генеалогического метода (см. Генеалогия) Ницше. Сам Ницше предпочитал употреблять слово "R." без перевода. Впоследствии понятие "R." приобрело большую популярность и стало использоваться в трудах многих европейских мыслителей. Так, в книге Шелера "Ресентимент в структуре морали" автор следующим образом объясняет значение данного феномена: "В естественном французском словоупотреблении я нахожу два элемента слова "ресентимент": во-первых, речь идет об интенсивном переживании и последующем воспроизведении определенной эмоциональной ответной реакции на другого человека, благодаря которой сама эмоция погружается в центр личности, удаляясь тем самым из зоны выражения и действия личности. Причем постоянное возвращение к этой эмоции, ее переживание, резко отличается от простого интеллектуального воспоминания о ней и о тех процессах, "ответом" на которые она была. Это - переживание заново самой эмоции, ее после-чувствование, вновь чувствование. Во-вторых, употребление данного слова предполагает, что качество этой эмоции носит негативный характер, т.е. заключает в себе некий посыл враждебности... это блуждающая во тьме души затаенная и независимая от активности Я злоба, которая образуется в результате воспроизведения в себе интенций ненависти или иных враждебных эмоций и, не заключая в себе никаких конкретных намерений, питает своей кровью всевозможные намерения такого рода". В философии Ницше R. предстает в качестве движущей силы в процессе образования и структурирования моральных ценностей. Он характеризует его как смутную автономную атмосферу враждебности, сопровождаемую появлением ненависти и озлобления, т.е. R. - это психологическое самоотравление, проявляющееся в злопамятстве и мстительности, ненависти, злобе, зависти. Однако взятые по отдельности все эти факторы еще не образуют самого R., для его осуществления необходимо чувство бессилия. Итак, истина первого рассмотрения (1) - это психология христианства: рождение христианства из духа ressentiment, т.е. движение назад, восстание против господства аристократических ценностей. Моральный закон, по Ницше, не существует a priori ни на небе, ни на земле; только лишь то, что биологически оправдано, является добром и истинным законом для человека. Поэтому только сама жизнь имеет ценность. Каждый человек имеет такой тип морали, который больше всего соответствует его природе. Из этого положения Ницше и выводит свою историю морали - вначале мораль господ (сильных людей), а затем победившая ее мораль рабов (победили не силой, а числом). Предпосылками рыцарски-аристократических суждений ценности выступают сила тела, цветущее, бьющее через край здоровье, а также сильная, свободная, радостная активность, проявляющаяся в танце, охоте, турнире, войне. Параллельно с такого рода суждением существовал и жречески-знатный способ оценки (который впоследствии будет доминировать) со свойственными ему нездоровьем, пресыщением жизнью и

радикальным лечением всего этого через Ничто (или Бога). Однако главной характеристикой такой оценки Ницше считает бессилие, из которого и вырастает затем ненависть, из которой, в свою очередь, и возникает рабская мораль. Евреи, по мысли Ницше, этот "жреческий" народ, всегда побеждали своих врагов радикальной переоценкой их ценностей, или, по словам философа, путем акта духовной мести. Именно евреи рискнули вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности ("хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный"). Для Ницше такой акт ненависти - это не вина, не преступление, а естественный ход истории морали: чтобы выжить и сохранить себя как народ, евреям необходимо было совершить акт бездонной ненависти (ненависти бессилия) - свою слабость они сделали силою. И теперь только отверженные, бедные, бессильные являются хорошими, только страждущие, терпящие лишения, больные являются благочестивыми и только им принадлежит блаженство. Христианство в полной мере унаследовало эту еврейскую переоценку. Так, заключает Ницше, именно с евреев начинается "восстание рабов в морали", так как теперь R. сам становится творческим и порождает ценности. Если всякая преимущественная мораль начинается из самоутверждения: говорит "Да" жизни, то мораль рабов говорит "Нет" всему внешнему, иному. Это обращение вовне, вместо обращения к самому себе, как раз и есть, по Ницше, выражение R.: для своего возникновения мораль рабов всегда нуждается в противостоящем и внешнем мире, т.е. чтобы действовать ей нужен внешний раздражитель, "ее акция в корне является реакцией". Ницше отмечает, что человек аристократической морали полон доверия и открытости по отношению к себе, его счастье заключается в деятельности. Наоборот, счастье бессильного выступает как наркоз, "передышка души", оно пассивно. Человек, характеризующийся R., лишен всякой открытости, наивности, честности к самому себе. Если сильным человеком овладевает R., то он исчерпывается в немедленной реакции, оттого он никого не отравляет. Таким образом, из неумения долгое время всерьез относиться к своим врагам проистекает уважение к ним, т.е. по Ницше, настоящая "любовь к врагам своим". Творчество "человека R." измышляет себе "злого врага" и, исходя из этого, считает себя "добрым". Первоначальная нацеленность ненависти постепенно размывается неопределенностью самого процесса объективации. R. больше проявляется в той мести, которая меньше нацелена на какой-либо конкретный объект. Таким образом, R. формирует чистую идею мести, он лучше всего "произрастает" там, где есть недовольство своим положением в иерархии ценности. Отсюда можно выделить две формы R.: месть, направленная на другого, т.е. другой виноват в том, что я не такой как он; месть, направленная на самого себя, самоотравление. Если первая форма относится к экстравертируемой модели R. - восстанию рабов в морали, то вторая относится к интравертируемой - аскетическому идеалу.

Т.Г. Румянцева, И.Н. Сидоренко

РАЗВИТИЕ - характеристика качественных изменений объектов, появления новых форм бытия, инноваций и нововведений и сопряженная с преобразованием их внутренних и внешних связей. Выражая прежде всего процессы изменений, Р. предполагает сохранение (системного) качества развивающихся объектов. Концепции Р. тесно связаны с пониманием процессуальности и исторической изменчивости систем и явлений. В социологии первоначальное осознание

процессуальности было связано с введенным Контом соотношением социальной статики и социальной динамики, а осознание историчности - с разработкой Марксом гегелевского принципа единства логического и исторического. Причем изначально эти две установки практически никак концептуально не соотносились между собой, а наоборот, чаще противопоставлялись друг другу. Само общество описывалось при этом в различных концептуальных моделях, вводивших свои понимания идеи Р.: организмической (линия Спенсера, в которой уже разделялась структура как строение (форма) целого, и функция - как способы деятельности и трансформации целого); системной (линия Дюркгейма с двумя продолжениями: функциональным императивизмом Парсонса и функциональным структурализмом Мертона); системно-процессуальной (линия Сорокина, введшего представление о процессе как любом виде модификаций и трансформаций, касающихся как количественных, так и качественных параметров объекта или системы); альтернативных (по отношению к предыдущим) моделях (линия символического интеракционизма (нет социальных структур, есть структуры взаимодействия), линия Бурдье (анализ взаимодействующих социокультурных полей); цивилизационной (линия Тойнби и Шпенглера) - локализация разных типов Р. в самодостаточных социокультурных целостностях); стадиальной (линия Маркса - Р. как смена способов производства, конституирующих особые целостности - общественно-экономические формации). Проблема Р. связывается в этих моделях с: цикличностью или направленностью (линеарной или нелинеарной) процессуальных изменений; их одно- или многовекторностью (факторностью в "теории факторов"); их однозначной (естественно-исторической) предзаданностыо или возможностью альтернатив; эволюционным или скачкообразным (революционным) характером социокультурных изменений; мерой их "искусственности" (организуемости) и "естественности". Все эти дихотомии синтезируются в основополагающей проблеме любой теории Р. - критериях оценки качества изменений (дополнительная задача - понимание самого этого качества). Часть моделей связывает Р. с идеей прогресса - эволюционным или революционным, линеарным или нелинеарным приращением качества. Это порождает проблемы: выбора критериев (прогресс разума, технический прогресс и т.п.); обоснования их безусловности и "нулевой" (исходной) точки отсчета; применимости за пределами рассматриваемой области (есть ли прогресс техники, например, одновременно и прогресс нравственности и т.д.); определения временной (достаточно длительной) перспективы, позволяющей увидеть "последствия" Р.; универсальности данного типа Р. для иных социокультурных систем и т.д. Таким образом, понятие прогресса оказывается выходящим за пределы рационального обоснования и фундирующим идеологические концепции. Другая часть моделей пытается избегать отождествления Р. с прогрессом и задавать формальные основания Р. и критерии его оценки, что позволяет выделять в процессах Р. как наращивание, так и потерю качества, которое важно удержать в социокультурной системе для поддержания ее идентичности и целостности. Тогда Р. во многом отождествляется с процессуальной изменчивостью и противопоставляется фазам консервации и (или) стагнации социокультурных целостностей, связанных, как правило, с их переструктурацией функциональным и (или) смысловым переопределением, меняющим вектора изменений. Одна из первых попыток задания формальных критериев Р., нашедшая в дальнейшем широкую поддержку и породившая целый ряд переинтерпретаций, связана с идеей Спенсера о Р. как усложнении элементного состава и дифференциации структур и функций, организации взаимодействия и отношений между людьми. В этом же смысле можно трактовать идею Поппера об открытых и закрытых типах обществ, что предполагает разные критерии Р. в закрытых и открытых социокультурных системах и задает общую линию изменений - от структур закрытого типа к открытым. Это позволяет

обосновывать формальные требования, которым должна удовлетворять система открытого типа и класть их в основу конкретных анализов и программных проектов Р. Культурология конца 20 в. активно разрабатывает дополнительную к формальному типу задания понятия Р. идею полифоничности и многомерности Р., а также его разнотипности в традиционных и нетрадиционных обществах. Особые области в современных анализах Р. - концепции модернизации и социокультурных трансформаций.

В.Л. Абушенко

"РАЗДЕЛЕНИЕ ЯЗЫКОВ" - понятие, предложенное философией постмодернизма (см. Постмодернизм) в контексте анализа проблемы соотношения языка (см. Язык) и власти (см. Власть) и фиксирующее феномен дифференциации статуса языковых структур по отношению к властным структурам, порождающий различные типы дискурсивных практик (см. Дискурс). Следует отметить, что в данном контексте речь идет о власти как объективированной и институциализированной в соответствующих социальных структурах: о Власти - "ее многочисленных государственных, социальных и идеологических механизмов" (Р.Барт) - в отличие от широко анализируемого в философии постмодернизма феномена власти языка как такового (см. Антипсихологизм, Игра структуры, "Смерть Автора", Эротика текста). Понятие "Р.Я." введено Р.Бартом (см. Барт) в работах "Разделение языков" и "Война языков" (1973). Согласно концепции Р.Барта, теоретически возможно лишь два альтернативных варианта соотношения власти и языка: сотрудничество языка с властью и его оппозиция по отношению к ней, - языковой нейтралитет в отношении власти, по Р.Барту, оказывается в принципе невозможным, - "одни языки высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (или под сенью) Власти... Другие же языки вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и/или против нее". В терминологии. Р.Барта языки первого типа обозначаются как "энкратические языки" (которым соответствуют "энкратические виды дискурса"), языки же второго типа - как "акратические" (и - соответственно - "акратические виды дискурса"). (При этом важно, что концепция "Р.Я." Р.Барта далека от непосредственного изоморфного соотнесения властной языковой структуры как результата "Р.Я.", с одной стороны, и социальной структурой социума как продукта его классовой дифференциации: "разделение языков не совпадает в точности с разделением классов, между языками разных классов бывают плавные переходы, заимствования, взаимоотражения, промежуточные звенья".) Энкратический язык, по Р.Барту, - это "язык массовой культуры (большой прессы, радио, телевидения)", а вследствие этого, что гораздо важнее и чревато куда более значимыми последствиями, - "в некотором смысле... и язык быта". Дискурсивная доминанта энкратического языка в культурном пространстве не только делает его всепроникающим (в бартовской оценке - "липким"), но и создает иллюзорное ощущение естественности его (а с течением времени - именно его, и наконец, в перспективе - только его) употребления. Именно энкратический язык оказывается "языком расхожих мнений (доксы)" и в этом своем качестве воспринимается массовым сознанием естественно и натурально: по оценке Р.Барта, "выглядит как "природный". В этом отношении функционирование энкратического языка в культурном контексте фактически изоморфно функционированию ацентричной власти в контексте социальном - в режиме имплицитного и практически

неощутимого паноптизма (см. Ацентризм). Как пишет Р.Барт, энкратический язык "весь одновременно и подспудный (его нелегко распознать), и торжествующий (от него некуда деться)". Напротив, акратический язык, противостоящий властным структурам, всемерно избегает подобной дискурсивной натурализации, - он может быть рассмотрен как культурный феномен, в рамках которого рефлексивная компонента не только представлена, но и предельно акцентирована, - не случайно все примеры акратических дискурсов, которые приводит Р.Барт (марксистский, психоаналитический, структуралистский) почерпнуты отнюдь не из сферы повседневности, но из тезауруса концептуальных систем. В силу теоретического характера родословной акратического языка, внутри него также неизбежна дифференциация, - "происходят новые разделы, возникают свои языковые размежевания и конфликты": "акратическая сфера" дискурсивного пространства дробится на своего рода арго ("диалекты, кружки, системы"), которые Р.Барт, заимствуя термин Ницше, обозначает как "фикции". В этом контексте можно говорить о силовых отношениях внутри конкретной дискурсивной среды: так называемая "сильная" языковая система сохраняет свой культурный статус ("способна функционировать в любых условиях, сохраняя свою энергию"), независимо от культурного статуса соответствующих "фикций" ("вопреки ничтожности реальных носителей языка"), как, например, "системная сила марксистского, психоаналитического или христианского дискурса ни в коей мере не страдает от глупости отдельных марксистов, психоаналитиков или христиан". В целом, если энкратический язык как язык массового сознания формально-логически "нечеток", "расплывчат" в дефинициях и в этом отношении "сила энкратического языка обусловлена его противоречивостью", то важнейшей характеристикой акратического языка, напротив, является его парадоксальность. Будучи радикально дистанцирован от структур Власти, акратический язык столь же "резко обособлен от доксы (то есть парадоксален)". Важно отметить, что подобная оценка в постмодернистском контексте означает фиксацию креативного характера языкового феномена, его способности к самодвижению и имманентному процессу порождения смысла (см. Нонсенс, Абсурд). Согласно бартовской модели, "разделение языков возможно благодаря синонимии, позволяющей сказать одно и то же разными способами", в то же время "синонимия является неотъемлемой, структурной, как бы даже природной принадлежностью языка", в силу чего, как правило, любой конкретно-национальный язык выступает в форме разделенного. Вместе с тем, "война в языке" ("война языков") - не имманентна языковому движению, - она возникает лишь тогда, когда "в дело вступает общество со всеми своими социоэкономическими и невротическими структурами", и лишь "там, где различие превращается обществом в конфликт". Пространство языка, таким образом, превращается в "поле брани". Феномен "Р.Я." фактически делает невозможной коммуникацию между индивидами, выступающими носителями той или иной языковой версии "разделенного языка": по оценке Р.Барта, данный феномен, оставляя возможным понимание между подобными субъектами дискурса, фактически означает обрыв коммуникации между ними, - "в общенациональном масштабе мы все понимаем друг друга, но коммуникации между нами нет". В задающей горизонт дискурсивному пространству определенной культуры "войне языков" соотношения последних определяются на основе критерия "силы". И даже если акратический язык сознательно дистанцирован от наличной, государственно (или иначе) артикулированной Власти, то это вовсе не означает, что он дистанцирован от интенций власти внутри себя или лишен властного потенциала как такового. В данном контексте Р.Бартом переосмысливается содержание классического для постмодернистской философии языка понятие performance, он трактует его как "демонстрацию аргументов", "представление (в театральном

смысле - show)... приемов защиты и нападения", главным оружием которых служат своего рода "устойчивые формулы", выступающие базисными для того или иного типа дискурса. В качестве подобных "устойчивых формул" могут выступать не только специальные постулаты той или иной дискурсивной системы, но и концептуально нейтральные грамматические структуры, т.е. "фигуры системности" того или иного языка формируются не по содержательному, но по структурному критерию: фраза как таковая, являясь замкнутой синтаксической структурой, выступает в данном контексте в качестве своего рода "боевого оружия", "средства устрашения", ибо, по Р.Барту, "во всякой законченной фразе, в ее утвердительной структуре есть нечто угрожающе-императивное": даже дисциплинарно-грамматическая терминология фундирована презумпцией иерархии и власти ("управление", "подлежащее", "придаточное", "дополнение" и т.д.). (Собственно, сила или слабость носителя дискурса, его принадлежность к "хозяевам языка" или к "повинующимся хозяевам языка" определяется именно способом построения фразы: "растерянность субъекта... всегда проявляется в неполных, слабо очерченных и неясных по сути фразах...; а с другой стороны, владение фразой уже недалеко отстоит от власти: быть сильным - значит прежде всего договаривать до конца свои фразы".) Главное призвание "устойчивых формул" ("фигур системности") того или иного языка, по оценке Р.Барта, заключается в том, чтобы "включить другого в свой дискурс в качестве простого объекта", т.е. "исключить его из сообщества говорящих на сильном языке" и тем самым обеспечить абсолютную защиту своей дискурсивно-языковой среды/системы. В качестве типичного примера подобного дискурсивного приема Р.Барт рассматривает психоаналитическую формулу "отрицание психоанализа есть форма психического сопротивления, которая сама подлежит ведению психоанализа". Вместе с тем, Р.Барт подчеркивает, что "война языков" отнюдь не означает и даже не предполагает войны их носителей, т.е. "сталкиваются друг с другом языковые системы, а не индивиды, социолекты, а не идиолекты", - в данном случае имеет место то, что Р.Барт называет "либеральным использованием языка". В контексте исследования феномена "войны языков" в аксиологической системе постмодернизма в качестве важнейшей проблемы конституируется проблема позиции интеллектуала (по Р.Барту, того, кто "работает с дискурсом") в отношении различных типов языков. Острота этой проблемы определяется тем, что интеллектуал, с одной стороны, в каждой конкретной культурной ситуации неизбежно "ангажирован одним из отдельных языков", а с другой - не хочет и (в силу своей природы - см. Скриптор) не может отказаться от "наслаждения неангажированным, неотчужденным языком". Единственным культурным пространством, снимающим этот антагонизм, является, по Р.Барту, пространство текста, ибо "Текст, идущий на смену произведению, есть процесс производства письма", процессуальность которого, развертывающаяся "без исходной точки", допускает "смешение разных видов речи", каждый из которых может "рассматриваться с должной театральной дистанции". Это означает, что в пространстве письма "может быть открыто признан фиктивный характер самых серьезных, даже самых агрессивных видов речи", а потому письмо "абсолютно свободно, поскольку... в нем нет почтения к Целостности (Закону) языка" (см. Конструкция, Означивание, Экспериментация).

М.А. Можейко

РАЗЛИЧИЕ/ПОВТОРЕНИЕ - философские понятия, которые ориентированы в философии постмодернизма на вытеснение парадигмы философии тождества, базированной на понятиях "тождество", "противоречие" и "отрицание". Осознанно введены в философский оборот в подобном статусе Делезом: "Различие и повторение" (1969). По мысли Делеза, "обсуждаемый здесь сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытия в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству. Все эти признаки могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельянства: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание, позволяя довести себя до противоречия лишь в той мере, в которой его продолжают подчинять тождественному. Главенство тождества... предопределяет собой мир представлений". Современный же мир, по Делезу, есть мир симулякров (см.). Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры - игры различия и повторения. У истоков "Р.иП.", согласно Делезу, два направления исследований: 1) понятие различия без отрицания, ибо именно различие, не подчиненное тождественному, не дойдет до оппозиции и противоречия; 2) понятие повторения, когда физические, механические или голые повторения (повторение Одинакового) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается "дифференциальное". Цель "Р.иП." - "выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, - чем Богу или миру". Согласно концепции "Р.иП.", различие само по себе исключает всякую связь различного с различным, делавшую его мыслимым. Различие становится мыслимым, подчиняясь четырехстепенному принуждению представления: тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии. В основании "классического мира репрезентации", как отметил Фуко, лежат "четыре корня принципа разума": тождественность понятия, отражающаяся в разуме (смысле) познания; оппозиция предиката, развивающаяся в разуме (смысле) того, что происходит; аналогия в суждении, распределенная в разуме (смысле) существования; подобное в восприятии, определяющее разум (смысл) действия. Переставая быть мыслимым, различие исчезает в небытии. Наибольшее усилие традиционной философии, согласно Делезу, было придать "представлению бесконечность", распространить представление на слишком большое и слишком малое в различии. По мысли Делеза, гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность, позволяющую ему быть и быть мыслимым. Противоречие является наибольшим различием лишь по отношению к тождественному, в зависимости от тождественного. К различию же, акцентирует Делез, "весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом, как составляющая лишь антиномию представления". Различение образца и копии - первое строгое различение, установленное Платоном. Второе - еще более глубокое - различение самоей копии и фантазма. Копии у Платона основаны на связи с образцом, симулякры же дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца. Платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение различия: образец может быть определен лишь посредством позиции

тождества как сущности. Так как подобие внутреннее, нужно, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, в свою очередь, аналогичной образцу. Копию можно отличить от симулякра, лишь подчиняя различие инстанциям Одинакового, Подобного, Аналогичного и Противоположного. По Делезу, воспроизведение суть место трансцендентальной иллюзии: кульминацией в этом контексте выступает "позиция тождественности мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще". Восстановить различие в мышлении - значит развязать первый узел, состоящий в представлении о различии как тождестве понятия и мыслящего субъекта. По мнению Делеза, подчинение различия подобию, трактовка негативного как подчиненного различию в виде ограничения или оппозиции суть иллюзии, которые необходимо преодолеть. Суть дела в том, что бытие одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но "есть и (не)бытие - бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного". Подчинение же различия аналогии в суждении, по Делезу, также бесперспективно: тождественность понятия предстает лишь тождественностью неопределенного понятия, Бытия либо "Я существую". Указанные иллюзии классической философии, по мысли Делеза, точно так же деформируют и "повторение". Повторение традиционно представлено как полное подобие или высшее равенство; повторение представлено вне понятия как непонятийное различие, всегда предполагающее тождественное понятие. Итак, резюмирует Делез, тождественность понятия в представлении единым движением включает в себя различие и доходит до повторения. Повторение в итоге может тогда "получить лишь негативное объяснение". Делез приводит пример: "Нечто (бессознательное) повторяет, потому что нечто (Я) вытесняет, потому что нечто (Оно) лишено припоминания, узнавания и самосознания...". Но ведь повторение не довольствуется умножением образцов, оно выводит концепт из себя, заставляя его существовать во множестве образцов. По Делезу, "состояние концепта вне себя, или бесконечно повторяющейся части осуществляется в материи. Вот почему модель повторения отождествляется с чистой материей как дроблением тождественного...". Как отмечает Делез, обоснование как компонент процедуры репрезентации не просто кладет ей начало и делает ее возможной, но и придает ей бесконечность. Ведь обосновывать, значит "определять неопределенное". Репрезентация у Делеза "соединила индивидуацию с формой Я и материей мыслящего субъекта... Я для нее - не только высшая форма индивидуации, но и принцип узнавания и идентификации любого индивидуального суждения, направленного на вещи... репрезентация требует, чтобы каждая индивидуальность была личной (Я), а каждая особенность - индивидуальной (Мыслящий субъект)". История репрезентации, история икон - история длительного заблуждения философии. Как отметил Делез в "Предисловии", "как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? Воображают, что именно об этом и есть что сказать. Берутся писать лишь в той точке знания, его высшей точке, которая разделяет наше знание и наше невежество и переводит одно в другое. Только так и решаются писать. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным". (См. Differance, Различия философия.)

А.А. Грицанов

РАЗЛИЧИЯ ФИЛОСОФИЯ - понятие, посредством которого философия постмодернизма рефлексивно характеризует современный (постнеклассический)

тип философствования - в отличие от философствования классического типа, оцененного в качестве "философии тождества" (см. Тождества философия). Уже в оценке неклассической философии "философия тождества" предстает как внутренне противоречивая и подвергается критическому переосмыслению: "вопиющее противоречие - causa sui" (Ницше). В постмодернистской ретроспективе выделены содержательные этапы становления Р.Ф.: "все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического Различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения..." (Делез). Применительно к собственно постмодернистской философии понятия "различие", "различение", Differance (см. Differance) обретают парадигмальный статус: по оценке Делеза, "Различие" и есть "подлинное философское начало". Философия тождества, как и сама идея тождественности, осмыслены философией эпохи постмодерна как продукт определенных мировоззренческих установок культуры классики (см. Метафизика, Тождества философия). Однако в современных условиях проблема "различия и повторения" оказывается в приоритетном фокусе внимания современной философии: по оценке Делеза, данный "сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени". В контексте современной философской рефлексии экспликация "сил" и культурных механизмов, "которые действуют под воспроизведением тождественного" (Делез), может быть рассмотрена как осуществленная, и в силу этого в современной культуре невозможно прежнее имплицитное функционирование философии как философии тождества: "современная мысль порождается... утратой тождеств... Человек в нем не переживает Бога, тождество субъекта не переживает тождества субстанции" (Делез). В подобном культурном контексте единственный доступный тождеству статус - это статус симуляции (см. Симуляция, Симулякр, Бодрийяр): "современный мир - это мир симулякров... Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры - игры различия и повторения" (Делез). Постмодернистский отказ от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым логосом (см. Логос, Логоцентризм) кладет конец "философии тождества": стиль мышления культуры постмодерна рефлексивно осмысливает себя как постметафизический (см. Постметафизическое мышление), а сама постмодернистская философия - как Р.Ф. Это находит свое выражение как в общих установках постмодернизма (см. Постмодернистская чувствительность, Закат метанарраций, Номадология), так и в предметно специфицированных моделях постмодернистской философии: например, отказ последней от возможности конституирования онтологии (см. Онтология) как концептуальной модели бытия (см. Бытие); программное исключение социально-историческими штудиями постмодернизма из философского обихода таких универсальных концептов, как "история", "общество" и т.п. (см. Постистория); признание постмодернистской теологией невозможности конституирования универсального учения о Боге и мире в современных условиях (см. Теология); отказ нравственной философии от притязаний на построение единой и абсолютной "этики" (см. Этика). В аксиологической системе постмодернизма Р.Ф. оценивается философской рефлексией как позволяющая выйти за пределы классической тавтологии, возводящей все возможные состояния объекта (мира) к исходным причинам и тем пресекающей перспективу аналитики процессов подлинного становления и подлинной новизны: лозунгом постмодернизма становится "Да здравствует множественное!" (Делез, Гваттари). В отличие от классической традиции философии тождества, наглядно выраженной в легендарном ответе Лапласа Бонапарту, назвавшего его "вторым Ньютоном": "второго Ньютона не будет, ибо

существует лишь один мир, и он уже объяснен", - в рассматриваемом аспекте аксиологическая позиция постмодернистской философии во многом созвучна позиции современного естествознания, пафосно фиксирующего, что "естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия, во имя вечных и неизменных универсальных законов" (И.Пригожин, И.Стенгерс - см. Синергетика, Пригожин). В контексте Р.Ф., равно как и в контексте современного естествознания (см. Неодетерминизм), с неизбежностью осуществляется отказ от презумпции жесткой номотетики, и аксиологическую приоритетность обретает идиографический метод познания (см. Идиографизм). (См. также Тождества философия, Постметафизическое мышление, Идентичность.)

М.А. Можейко

РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ - см. ОПРЕДМЕЧИВАНИЕ и РАСПРЕДМЕЧИВАНИЕ.

РАССЕИВАНИЕ (от фр. dessemination) - 1) центральное определение текстовой работы, а также характеристика исторических судеб смысла, активно используемое в постмодернизме (особенно у Деррида); анаграмматическое сближение слова "знак" (signe) и "семя" (semence). По мысли Деррида, "мы играем здесь на случайном внешнем сходстве, на родстве чистого симулякра между семой /смыслом - А.Г./ и семенем. Между ними нет никакой смысловой общности". 2) Название работы Деррида ("Dessemination", 1972). Введение в философский оборот данного слова фиксирует активную экспансию стратегии деконструкции (см.) в сфере постижения процедур смыслопорождения: неклассическое признание плюрализма смыслов замещается концептом Р. По логике рассуждений Деррида, "дессеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве Р. "сем", т.е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом ("sema - semen"). С точки зрения Деррида, полисемия выступает прогрессом в сравнении с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к главному означающему текста или к его основному референту. Тем не менее полисемия как таковая складывается в имплицитном горизонте однозначной подытоживаемости смысла, т.е. в горизонте диалектики. В свою очередь, "телеологическая и тотализирующая диалектика" должна "позволить в какой-то определенный момент, как бы он ни был отдален, собрать тотальность данного текста в истине его смысла, что превращает текст в выражение, в иллюстрацию и анулирует открытое и продуктивное смещение текстовой цепи". Р. же, по Деррида, "способно продуцировать не-конечное число семантических эффектов, не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложного происхождения, [...] ни к некоему эсхатологическому присутствию". Ускользание от полисемии осуществляется посредством разрыва циркуляций, помещающих в начало (исток) уже осуществившийся смысл. Цель Р. - "от-метить такую нервюру, складку, такой угол, которые прервали бы тотализацию". Письмо становится в этот момент своей собственной от-меткой, а не саморепрезентированием. (Ср. у Делеза: движение

смысла осуществляется "подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры".) В границах концепта смыслового Р. любой текстовой эпизод суть "черенок", прививаемый под кору другого текстового побега, произрастающего из семени. Для практики письма, фундированного принципом Р., важно систематическое использование того, что дано как простая этимологическая единица "черенка", как фрагмент живой ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции (greffon), или как граф (grafie) - как своеобразная единица письма. Демонстрация принципа Р. на уровне конструирования конкретного текста была (с весьма солидным присутствием эпатажа) реализована в книге Деррида "Похоронный звон" (1974). Издание была отстроено графематикой, извлекающей в том числе и зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, из врезок текстов и сюжетных эпизодов одного порядка в текстовые фрагменты, не имеющие с ними ничего общего. Текст книги был размещен в две "колонны": белизна просвета между ними, согласно аннотации самого Деррида, имела принципиальное значение: поле текстовых записей конституирует галактику. В левой "колонне" разбирались фрагменты из "Философии религии" и "Эстетики" Гегеля, кантовские размышления о категорическом императиве, а также принципиально ситуативные цитаты из переписки Гегеля с сестрами и т.п. В правой "колонне" располагался конгломерат мыслей Деррида по поводу романа "Чудо" Ж.Жене, фрагменты высказываний о Ж.-П.Сартре и Батае и разнообразные этимологические изыски. Концепт "Р." очертил понимание Деррида вопроса о том, "что остается от абсолютного /выделено мною - А.Г./ значения, от истории, философии, политической экономии, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?". В работе "Двойной сеанс" (1972) (комментируя текст С.Малларме "Мимика") Деррида трактует мимодраму как новое воззрение на соотношение письма и референта, бытия и литературы, истины и литературы, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы - молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разыгрывает собственную мимодраму, не следуя ни либретто, ни сюжету какой бы то ни было книги; белый грим Пьеро суть зримое воплощение чистой страницы. Согласно Деррида, "мим должен только записать себя на белой странице, каковой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой". Р. под таким углом зрения оказывается смысловой множественностью, достигаемой предшествующими операциями с означающими, которые сами принадлежат к знаковым системам с коннотативным строем и могут рассматриваться как коннотации в коннотациях. По мысли Деррида, для практики "работы текста" необходимо отбросить саму идею предисловия, поскольку признание последнего означает наличие единой темы произведения. Процедура Р. конституирует тем самым установку на "самовитое" письмо, упраздняющее целостность литературного произведения посредством изъятия формозадающей скобы (тематизма или основного тезиса). Письмо в таком контексте суть то, что подвергает деконструкции традиционную иерархизированную композицию письма и устной речи, письма как слепка системы (идеалистической, спиритуалистической, фоно- и логоцентристской). Текстовая работа дезорганизует философскую противоположность "теория - практика", элиминирует иерархию смыслов, текстовую работу немыслимо подвергнуть гегелевскому "снятию" (см. Differance). В сборнике очерков "Dessemination" (1972) Деррида писал о романе "Числа" Ф.Соллерса: "Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни было эсхатология, утверждаемая литературой. Напротив, здесь мы присутствуем перед забиранием во всеобщие кавычки литературы так называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в

игру и выходит на сцену". Конструирование литературы осуществляется, таким образом, посредством логики зеркализма: игрой зеркал и подобий, процедурами "квадратурирования" текста. "Если Вы возьмете фрагмент "Чисел" и скажете, что он выражает то-то или то-то, Вы потерпите провал, ибо глагол связка "быть", приписанная к значению, сообщает тексту сущностные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом". По Деррида, "Числа" в качестве чисел не имеют никакого смысла, они "решительно не имеют никакого смысла, даже множественного": "наши представления о тексте (с точки зрения его соотношения с реальностью) - это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость". Характеризуя связь концепта "Р." с универсальными ходами деконструкции, Деррида отмечал: "...без учета фигур рассеивания мы неизбежно придем к тому, чтобы сделать из "символического" и из трехчлена "воображаемое - символическое - реальное" жесткую трансцендентальную или онтологическую структуру". Согласно оценке Деррида, наиболее общим заглавием для проблемы Р. было бы: "кастрация и мимесис". Концепт кастрации по существу неотделим в анализе Деррида от концепта Р. "...Этот последний /концепт Р. - А.Г./ дает место тому больше и меньше, которое бесконечно сопротивляется - и равным образом не может ничего навязать - эффекту субъективности, субъективации, аппроприации (снятие, сублимация, идеализация, реинтериоризация... означивание, семантизация, автономия, закон и т.д.), что Лакан... называет порядком символического". Р. у Деррида - "возможность деконструировать... или... распороть весь символический порядок в его общей структуре и в его модификациях, в общих и определившихся формах социальности, "семьи" или культуры. Действенное насилие рассеивающего письма". Как отмечал Деррида в сборнике философских интервью "Позиции", "лапидарно: рассеивание - фигура того, что не сводится к отцу. Ни со стороны зарождения, ни со стороны кастрации... Писать - рассеивание - не означает ли брать в расчет кастрацию... вновь вводя в игру ее статус означаемого или трансцендентального означающего (ибо бывает и трансцендентальное означающее, например фаллос как коррелят первого означаемого, кастрация и желание матери), последнее прибежище всякой текстуальности, центральную истину или истину в последней инстанции, семантически полное и незаменимое определение этой зарождающей (рассеивающей) пустоты, в которую пускается текст? Рассеивание утверждает (я не говорю - продуцирует или конституирует) бесконечную заменимость, оно и не пресекает, и не контролирует эту игру". Р., согласно рассуждениям Деррида, есть "тот аспект игры кастрации, который не обозначается, не поддается конституированию ни в означаемое, ни в означающее, не выставляет себя в присутствование, равно как не представляет сам себя; не обнаруживает себя, равно как не прячет себя. Он, таким образом, не имеет в самом себе ни истины (адекватности или раскрытия), ни ее сокрытия". Метафоричность образа "Р." обусловлена соответствующими трактовками его природы: "Если мы не можем дать резюме рассеивания, рассеивающего разнесения /см. Differance - А.Г./, в его концептуальном содержании, то дело в силе и в форме посеянного им взрыва, взламывающего семантический горизонт" (Деррида).

А.А. Грицанов

РАССЕЛ (Russell) Бертран (1872-1970), лорд, внук премьер-министра Великобритании Джона Рассела - британский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Крестный сын Милля. Окончил с отличием Кембриджский колледж Святой Троицы. Лауреат ордена "За заслуги" Соединенного королевства (1949). Нобелевская премия по литературе (1950). Главные произведения: "Опыт обоснования геометрии" (1898), "Критическое исследование философии Лейбница" (1900), "Принципы математики" (1903), "О истории" (1904), "Философские очерки" (1910), "Философия Уильяма Джеймса" (1910), "Проблемы философии" (1912), "Сущность религии" (1912), "Научный метод в философии" (1914), "Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии" (1914), "Философия Бергсона" (1914), "Принципы социальной реконструкции" (1916), "Религия и церковь" (1916), "Введение к математической философии" (1918), "Философия логического атомизма" (1918), "Мистицизм и логика" (1918), "Политические идеалы" (1918), "Наука и искусство при социализме" (1919), "Практика и теория большевизма" (1920), "Анализ духа" (1921), "Перспективы индустриальной цивилизации" (1923), "Анализ мышления" (1924), "Анализ материи" (1927), "Свобода и организация" (1934), "Воспитание и цивилизация" (1934), "Легитимность против индустриализма" (1934), "Власть" (1938), "Философия Дьюи" (1939), "Философия Сантаяны" (1940), "Исследование значения и истины" (1940), "Философия истории Гегеля" (1941), "История западной философии и ее связь с политическими и социальными обстоятельствами от ранних времен до настоящих дней" (1945), "Человеческое познание, его сфера и границы" (1948), "Власть и личность" (1949), "Влияние науки на общество" (1951), "Людвиг Витгенштейн" (1951), "Пружины человеческой деятельности" (1952), "Введение в математическую философию" (1953), "Словарь по вопросам теории познания, материи и морали" (1953), "Джон Стюарт Милль" (1955), "Логика и знание" (1956), "Мистицизм и логика" (1957), "Надежды в изменяющемся мире" (1957), "Мудрость Запада. Историческое обозрение западной философии в ее социальных и политических системах" (1959), "Мое философское развитие" (1959), "Здравый смысл и ядерная война" (1960), "Автобиография" (1962), "Победа без оружия" (1963) и др. Согласно версии Р., история философии суть история оригинальных концепций выдающихся мыслителей, это - некая анархическая совокупность философских систем, любая из которых репродуцирует присущее конкретной исторической эпохе "чувство жизни", не подлежащее каким-либо оценкам. Философствование посему есть субъективированное выявление смысла той жизненной ситуации, из которой и вырастает соответствующее философское направление. По Р., зачастую философ творил сугубо свою, акцентированно автономную от окружающего мира, интеллектуальную вселенную, говорить о какой-либо общественной обусловленности которой, бессмысленно. (Ср. мнение Д.Уисдома об истории философии как "нелепой веренице невротических параксизмов".) Плюрализм как философско-исторический принцип - несущая конструкция всех (кстати, подчеркнуто европоцентрированных) историко-философских творений Р. В области собственной философии Р. проделал сложную эволюцию, которую сам он определил как переход от платоновской интерпретации пифагореизма к юмизму. По сути, точка зрения Р. на философию может быть сведена к мысли о том, что философские изыски, осуществляемые вне контекста наличного научного знания, бесплодны. Философское воображение необходимо должно быть сопряжено с массивом понятий науки: собственную концепцию Р. в 1959 осмысливал как итог исследований в русле психологии, математической логики, физиологии и физики. По Р., изучение логики стало главным в изучении философии: она дает метод исследования философии подобно тому, как математика дает метод физике. Согласно воззрениям Р., поскольку возрождение логики поставило язык на центральное место в

философии, "каждая философская проблема, подвергнутая необходимому анализу и очищению, обнаруживает либо то, что она на самом деле вовсе не является философской, либо то, что она является... логической". Этот вывод Р., фундированный его многолетними раздумьями о метафизическом смысле "оснований математики", означал придание философии статуса логики науки или - как было уточнено впоследствии - статуса средства логического анализа и постижения всех форм дискурса. Начальный фазис процесса становления Р. как мыслителя, совершившего в определенном плане подлинно революционный переворот в философской проблематике 20 ст., правомерно связывать с его знакомством с инструментарием математической логики Пеано. "Логический атомизм" Р. фундировался на логике математических исчислений и подходах эмпиризма радикального толка. Описывая стандартизированные формы корректного мышления, логика, по мнению Р., проясняет процесс трансформации атомарных мыслительных посылок ("логических атомов", описывающих некие факты, фиксирующих некие качества и постулирующих некие взаимосвязи) в комплексные. В статье "Об обозначении" (1905) Р. исследует обозначающие выражения, адресующие высказывания к предметам, гарантируют связь языка и реальности, а также информативный, предметный характер коммуникации. Одновременно, по Р., употребление пропозиций, не всегда соответствующих объектам, ведет к "реализму" платоновского типа. С точки зрения Р., возможны случаи: неадекватность внешней языковой формы обознающих выражений их реальному статусу в языке; неверность анализа предложения, содержащего обозначающие фразы и т.д. По схеме Р., помещение пропозициональной функции в центр соответствующего логического анализа элиминирует эти сложности: обозначенное выражение анализируется постольку, поскольку оно наделяется значением в составе определенного высказывания. Трактуя описательные выражения, Р. преодолевает геогегельянский реализм и идею "несуществующих сущностей" Мейнонга. Р. разводит семантические характеристики имен собственных и описаний, подразделяя их на определенные и неопределенные описания, определенные описания и собственные имена, ввиду того, что они имеют различную логико-семантическую природу и по-разному обозначают объект. Подлинное имя, по Р., отсылает к конкретному носителю имени; описания же, не являясь обозначающими выражениями, не могут находиться в соответствии с каким-либо носителем. Р. акцентировал нетождественность имен и описаний, ибо последние обозначают признаки в абстракции, существуют только в предложении в целом и выступают "усеченными" символами. Имена же, с точки зрения Р., значимы сами по себе и не нуждаются в сопряженных с ними контекстах. Описание объектов, согласно Р., отнюдь не предполагает их существования. В центре внимания Р. постоянно находились проблемы интеллектуальных пределов эмпиризма и вопросы доминирующих ценностей процесса познания. Признавая, что эмпиризм - всего лишь наиболее приемлемая парадигма из комплекса в целом неадекватных моделей миропостижения, Р. непрестанно подчеркивал, что пафос теоретических реконструкций массива того, что принято обозначать как "слова", заключается в осмыслении того, что "от них отлично". Предметом философии выступает, таким образом, логический анализ наук с целью обнаружения конечных структур их материала в виде атомарных фактов, образующих элементарные предложения. Логический атомизм призван создать на базе атомарных фактов научную картину мироустроения, сопряженную с логически совершенным, идеальным языком. После кратковременного увлечения неогегельянством в его английской версии Р. перешел к платоновскому варианту идеализма, а затем под влиянием Дж. Мура и Уайтхеда - к неореализму. В 1920-1930-х, сблизившись с неопозитивизмом, Р. признавал реальность лишь "чувственных данных", трактуемых в духе концепции

"нейтрального монизма", согласно которой истолковывал понятия "дух" и "материя" как логические конструкции из "чувственных данных". "Нейтральный монизм" Р. предполагал, что в основании всего сущего лежит не материя, а "нейтральный материал", в котором материя стала больше похожа на разум, разум же стал больше похож на материю. Элементы "нейтрального материала" - "нейтральные единства" - организуются (согласно "различным типам отношений") разными путями, выступая в одних случаях предметом физики, в других - предметом психологии. (По Р., чувственные данные различных предметов и являют собой "дух" наблюдателя, чувственные же данные предмета или явления, наблюдаемые множеством людей, - демонстрируют недоказуемую реальность материального мира.) В период 1940-1950-х Р. обращается к идеям Юма: он допускает существование "фактов", независимых от субъекта чувственных констелляций (ранее названных им "сенсибилиями"), которые, в отличие от элементов "опыта", объективны, но объективность их основана лишь на вере в бытие внешнего мира. Философской эволюции Р. соответствовали изменения в содержании проводившейся им широкой программы приложения средств математической логики к теоретико-познавательным исследованиям. На неореалистском и неопозитивистском этапах эволюции Р. эта программа вела к растворению теории познания в логическом анализе, но в дальнейшем Р. вновь признавал самостоятельное значение философских проблем, существующих на "ничейной земле" между повседневным опытом, наукой и религией. (Р. была присуща убежденность в значимости эмпиризма как основания гносеологии вкупе с тезисом о том, что логика является сущностью философии.) Концепция "знания-знакомства" у Р. предполагала принятие версии о том, что чувственные данные и универсалии даются познающему субъекту непосредственно в опыте. Объекты же, постигаемые индивидом в границах опыта, выступают у Р. также и в ипостаси определенных онтологических единиц. Проблема трансформации индивидуального опыта познающего субъекта в элемент общезначимого, универсального естественно-научного знания решалась Р. в контексте идеи об особой важности "принципов недемонстративного вывода" как неявных, завуалированных элементов структуры такого знания. Большое место в его трудах занимала разработка философских вопросов математики. Открытый Р. один из парадоксов теории множества (так называемый парадокс Р.) привел его к построению оригинального варианта аксиоматической теории множеств и к последующей попытке сведения математики к логике. В написанном в соавторстве с Уайтхедом трехтомном труде "Principia Mathematica" (1910, 1912, 1913) Р. систематизировал и развил дедуктивно-аксиоматическое построение логики в целях логического обоснования математики. Р. верил в то, что "вполне возможно создать такую математическую логику, которая не ведет к противоречиям". (Как и Фреге, Р. был убежден в объективном существовании математических объектов.) По Р., вся чистая математика (в ее формалистической интерпретации) проистекает из чисто логических посылок и использует понятия, поддающиеся однозначному определению в логических терминах. В отличие от других дедуктивных дисциплин, математика опирается, согласно Р., исключительно на логические определения. Слова языка, при помощи которых в повседневной жизни выражаются логические отношения, замещаются, с точки зрения Р., фиксированными символами. Такая математика - класс предложений, утверждающих формальные следования и содержащих в качестве констант только логические постоянные (ср. у Л.Кутюры: дедукции, осуществляемые "от логических определений по логическим принципам"). В собственно философском контексте эта версия Р. результировалась в реабилитации эмпиризма и развенчании амбиций математики: математическое знание о мире трактовалось не как эмпирическое или априорное, а как "словесное знание". По мнению Р., абстрактные понятия и есть "наше знание о физическом

мире". Рассматривая в качестве основного элемента мира "платоновские идеи" или "универсалии" с присущей им характеристикой "вневременного бытия", Р. утверждал: "Мир универсалий может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни". Анализ парадоксов теории множеств и логической семантики Р. связывал со своей теорией дескрипций. В общих чертах рассуждения Р. опровергли ряд значимых оснований логики классов Фреге. Сформулировав юмористический парафраз собственной логической антиномии: "Деревенский брадобрей бреет всех, кто не бреется сам" (ср. античную версию "Критянин Эпименид говорит, что все критяне - лжецы"), Р. имел в виду следующий парадокс: положим, что множество, не содержащее себя как элемент, есть нормальное множество (все вместе книги на столе не есть книга). Даже если все обычные множества нормальны, нельзя исключить, что существует множество ненормальное. Например, множество всех множеств - тоже множество, хотя и ненормальное. Образуем множество из всех нормальных множеств (М) и спросим: нормально ли оно? Предположим, что М содержит само себя как элемент. Значит, оно нормально, и как нормальное множество не может быть частью себя самого. Тогда предположим, что М не содержит само себя. Тогда оно по определению нормально, но вместе со всеми нормальными множествами это множество должно включать в себя М как элемент. Значит, М должно иметь в качестве элемента себя само. И в одном и в другом случае - противоречие. Согласно Р., лишь небрежности словоупотребления порождают логические антиномии. Веруя в наличие уникального мира математических сущностей, Р. приложил значимые усилия в дело разработки системы нормативных предписаний лингвистического характера (взаимоувязывавших жестко заданным образом субъекты мира, с одной стороны, и предикаты, приписываемые им, с другой) для элиминации антиномий из сферы интеллектуального творчества людей. (Согласно мнению Айера, теория описательных определений или "дескрипций" Р. выступила исторически первой попыткой применения математической логики к собственно философской проблематике, к гносеологии, выступая также и средством концептуального анализа и логической конструкцией субъективно-идеалистической теоретико-познавательной установки.) Убежденность Р. в том, что объект познания - итог процесса логического конструирования, дополненная верным предположением, согласно которому предмет познания всегда задан схематично - системой категорий, способствовала расширению пределов адекватного миру эмпиризма. Основанием для уверенности Р. в осуществимости этой программы выступила развернутая в "Основаниях математики" кванторная логика Пеано-Фреге. Полагая ее "сущностью философии", Р. ориентировался на "метафизическую экономию" во всех дисциплинарных сферах. По Р., "объекты в пространстве и времени могут быть редуцированы к явлениям, а положения в пространстве должны быть сконструированы из чувственных данных и т.д.". С точки зрения Б.Страуда, так выглядела "бритва Оккама" в версии Р.: анализируя любое предметное содержание, следует вначале определить какие сущности оно содержит несомненно, а затем выразить всё в терминах этих сущностей. Логический анализ у Р. был ориентирован на выявление реальной логической формы предложений, истинных относительно мироустройства, а также исполняющих роль метода открытия формы фактов, придающих нашим утверждениям истинность. По мнению Р., традиционная метафизика (вследствие "плохой грамматики") использовала поверхностные грамматические структуры обращенных к читателю предложений: в итоге изначально отсутствовали достаточные основания адекватности соответствующих фактов реальному положению вещей. "Философская грамматика" Р., постигающая форму истинного предложения вкупе с формами и элементами, конституирующими действительность,

призвана была преодолеть эти затруднения. Философия в этом случае выглядела неразличимой с наукой. Предельные элементы реальности становились доступными в рамках процедур нюансированного логического анализа. Единственным подлинным Вопросом, по Р., оставался такой: как существуют вещи или что же является истинным. На любом уровне общности, с помощью любой науки мы получаем фрагмент искомого ответа: задача логического анализа оказывается состоящей в том, чтобы определенно сообщить, какая именно компонента действительности придает этим истинам истинность. Такой анализ и сообщает людям, что же существует. Не имеет значения, по мнению Р., какой конкретно анализ - философский либо логический - приводит нас к обладанию метафизической истиной. По социологическим взглядам Р. был близок к психологизму: в основе исторического процесса и поведения людей, по Р., лежат их инстинкты и страсти. "Стремление к власти и любовь к власти - главные мотивы происходящих изменений в обществе... только любовь к власти является причиной деятельности, которая важна для общественной сферы и дает возможность правильно истолковать античную и новую историю". Р. утверждал, что из совокупности ряда факторов, определяющих исторические изменения, невозможно выделить главный и выявить объективные исторические законы. Данное мнение Р. основывалось на его убежденности в неприложимости индукции к процедурам обобщения значительной совокупности явлений. Хотя внешне кажется возможным получение универсальных суждений (гипотез и теорий) через организацию данных соответствующих экспериментов, заданных частными утверждениями, на деле же, ввиду бесконечного множества последних, это неосуществимо. Р. подчеркивал, что "никогда не принимал какой-либо общей схемы исторического развития, подобно схеме Гегеля и Маркса". По Р., "диалектика - одна из самых причудливых фантазий, заимствованных Марксом у Гегеля". В этике и политике Р. придерживался позиции либерализма, выступал против теорий, проповедующих поглощение личности государством. Он отрицательно относился к христианству. Особенностью этической и общественно-политической позиции Р. явилась активная борьба против фашизма и большевизма ("Сцилла и Харибда, или Коммунизм и фашизм"), непримиримость к войне, насильственным, агрессивным методам в международной политике, отсутствие страха перед социальными установлениями традиционалистского типа ("Брак и мораль", книга при жизни Р. переиздавалась более 10 раз). Р. заключался под стражу (последний раз Р. оказался в тюрьме накануне собственного 90-летия), его несколько раз судили, лишили кафедры в City College в Нью-Йорке, философ был четырежды женат, но все эти жизненные испытания не усмирили его демистификаторский дух. Р. неоднократно подчеркивал обскурантизм и догматизм морали христианства ("Почему я не христианин?", 1927), собственную приверженность ценностям сексуального раскрепощения людей. Р. - один из инициаторов Пагуошского движения и соавтор "Манифеста Рассела - Эйнштейна" (1934). Рукописный архив Р. находится в университете Мак-Мастера (г. Гамильтон, Онтарио, Канада), где выпускается периодическое издание "Russel. The Journal of the Bertrand Russell Archives". В редакторских замечаниях к мемориальному сборнику "Бертран Рассел - философ века" (1967) отмечалось, что вклад Р. в математическую логику является наиболее значительным и фундаментальным со времен Аристотеля.

А.А. Грицанов

РАЦИОНАЛИЗМ (лат. ratio - разум) - 1) в широком смысле слова - определенная общая ориентация и стилистика мышления, а также доминирующая линия философского развития, идущая от Платона вплоть до первой трети - середины 19 в. со свойственными ей установками на разумность и естественную упорядоченность мира, наличие в нем внутренней логики и гармонии, а также убеждением в способностях разума постичь этот мир и устроить его на разумных началах. Концентрированным выражением подобного рода презумпций стал сакраментальный гегелевский тезис - "Все действительное разумно, все разумное действительно". Для классического западно-европейского Р. характерна стойкая приверженность традиционной метафизической проблематике, со свойственными ей во все века поисками сущности, истины, предельных, субстанциональных оснований сущего, фундаментальных структур бытия и сознания, трансцендентальных условий возможности опыта и т.п. Представители этой традиции, нередко обозначаемой сегодня как "платонистско-кантианский канон" (Рорти), видят мир целостным и единым. Однако чтобы увидеть это единство, они считают необходимым возвыситься над множественностью явлений, прорваться через феноменальную данность, обнаруживая за ней тот знак реального, который, по их мнению, стоит за всеми единичными явлениями, порождает их и составляет глубочайшую субстанциональную основу и необходимое условие возможности последних. Данная установка была радикальным образом разрушена в неклассической философии, одной из доминирующих характеристик которой стала резкая антиметафизическая направленность, отвергающая в принципе любые представления о рациональных основаниях мира. Именно Р. классической метафизики с ее жестким лого центризмом становится с конца 19 в. объектом критики со стороны многочисленных стратегий так называемой "тотальной критики разума", будь то антирационализм Ницше, концепция "диалектики просвещения" Хоркхаймера и Адорно, Хайдеггер с его поэтическим "мышлением Бытия", деконструкция Деррида, концепция "конца проекта Истины" Рорти и др. К числу главенствующих гносеологических абстракций классического Р., подвергшихся радикальному переосмыслению в рамках неклассических стратегий в философии 20 в., стало также специфическое представление о самом субъекте познания или так называемом способе задания субъективности. Речь здесь идет о таких его составляющих, как: идее "прозрачности" для познающего субъекта собственного знания, о непрерывном совершенствовании в истории предзаданных характеристик разума и сводимости всех слоев и уровней сознания к некоему единому рациональному центру (типа "трансцендентального единства апперцепции" у Канта). Разработанная Р. теоретическая конструкция так называемого рефлексивного сознания предполагала возможным адекватное познание мира только при допущении одновременного схватывания в самом субъекте той познавательной операции, с помощью которой он познает. При этом всячески акцентировались "чистота" и универсальность сознания, его привилегированное место в мире, благодаря чему, собственно, и достигалось усмотрение абсолютной истины. В неклассической философии мы наблюдаем распад традиционного субъекта и всех субъектно-объектных связей, а вместо этого акцентирование герменевтичности самого познавательного акта, когда объект и субъект изначально взаимопринадлежат друг другу, причем последний мыслится как всегда находящийся внутри, а не вне мыслимого, внося таким образом соответствующие эффекты в познание. Одной из особенностей Р. было также признание наряду с тождеством бытия и мышления тождества мышления и языка; при этом языку отводилось исключительно промежуточное место между мышлением и миром. Он рассматривался здесь в качестве ординарного, всегда, или почти всегда, контролируемого средства логической работы, как инструмент, с помощью которого

можно отобразить весь мир в представлении. Начиная с работ Ницше и его многочисленных экспериментов по поводу языка, и особенно в 20 в., язык станут рассматривать как нечто иррациональное и многослойное, самодостаточное и самоявляющееся, т.е. приобретающее самостоятельное значение. Соответственно, все философские проблемы постепенно переводятся в сферу языка и решаются на основе анализа его средств и выражений. Анализируя основные характеристики философского Р., следует отдельно отметить специфику рассмотрения им социально-исторической проблематики, суть которой кратко можно свести к попыткам обнаружения логики в развитии самой истории, выявлению в ней неких регулярностей, указывающих на истинную природу человека и позволяющих тем самым выстраивать политико-правовые и нравственные институты, соответствующие этой природе. История представляется в таком контексте как разумный, закономерный, линейный и обязательно прогрессивный ряд, способный подвергаться человеческому преобразованию. Переход к неклассическому типу философствования приведет к отказу от многих из этих презумпций и утверждению в качестве неоспоримой идеи о принципиальной невозможности обнаружения логики в истории в силу многомерности и уникальности ее отдельных образований, где наряду с вертикальным вектором развития имеет место и более сложный - горизонтальный, многоплоскостной, циклический (см. Постистория). 2) В узком смысле слова - целостная гносеологическая концепция, противостоящая эмпиризму и сенсуализму, провозглашающая разум в качестве главной формы и источника познания. В таком виде Р. формируется в философии Нового времени - Декарт, Спиноза, Лейбниц и др., главным образом под влиянием развития математики и естествознания, хотя его истоки можно обнаружить уже в работах Сократа, Платона и Аристотеля. Характерной чертой Р. этой эпохи было резкое противопоставление разума опыту и чувствам и следующий за этим отказ последним в возможности получения безусловно достоверного (т.е. объективного, всеобщего и необходимого) знания. Не отвергая в принципе роли опыта и чувственного познания в качестве механизмов связи разума с миром, сторонники Р. в то же самое время были убеждены, что только разум является источником научного знания, выступая одновременно и критерием его истинности. При этом сам разум (или рациональность) трактовался ими в качестве особой, универсальной, всеобщей и необходимой логической системы, данной в виде неких правил, определяющих нашу способность познавать мир и создавать достоверные знания. Сама эта способность представлялась большинству рационалистов в качестве врожденной; что же касается неистинных знаний, то они, с позиций такой стратегии, возникают лишь в силу подверженности человеческой души влиянию со стороны ее эмоционального и волевого начал, которые в виде "страстей" этой души искажают истину в угоду чувствам и неправильно сформулированным волей целям и задачам. В 18 в. Кант попытался решить судьбу так называемой старой дилеммы и уладить спор рационалистов и сенсуалистов по вопросу о происхождении и сущности наших знаний. Принято полагать, что своим признанием роли чувственности в познании, с которой, как он считал, и начинается этот процесс, а также утверждением об участии последней в формировании достоверных знаний за счет синтеза операций рассудка и чувственности, он несколько ослабил господствовавший до него в философии вариант Р. Однако в целом его учение следует отнести опять-таки к Р., ибо в конечном счете всеобщий и необходимый характер знания оказывается возможным, по мысли Канта, только благодаря априорным формам, т.е. независимой от всякого опыта формально-логической компоненте. Хотя, в отличие от своих предшественников (Декарта и Лейбница), Кант не принял учения о божественном источнике врожденных идей и считал априорной исключительно форму, но не само содержание знаний. Последнее является, по мысли Канта, сугубо

апостериорным, т.е. происходящим всецело из опыта. Впоследствии рационалистические элементы кантовской гносеологии будут старательно укреплены его последователями в лице Фихте и особенно Гегеля, гносеологический Р. которого закономерным образом вытекал из его рационалистической онтологии с ее панлогизмом как установкой на выявление во всем сущем основополагающих определений самого разума. Таким образом, разумность действительности и разумность научного познания как бы взаимообусловливали друг друга. Как писал Гегель: "Кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно..." Различают также и идущий еще от Сократа этический Р., согласно которому в основе поведения людей лежит (или должно лежать) рациональное начало; соответственно, знание о том, как надобно поступать, является в данном случае достаточным условием нормативного поведения.

Т.Г. Румянцева

РЕАЛИЗМ (лат. realis - действительный, вещественный) - направление мысли, основанное на презумпции наделения того или иного феномена онтологическим статусом независимой от человеческого сознания сферы бытия. В зависимости от того, что именно наделяется таким статусом, Р. дифференцируется на: 1) - стихийный Р., характерный для архаичных культур и основанный на онтологизации человеческих представлений о мире, в рамках которой предметом объективации выступает непосредственное содержание опыта; 2) - концептуальный Р., оформляющийся в контексте зрелой культурной традиции и - в противоположность стихийному Р. - основанный на рефлексивно осознанном дистанцировании объекта и мысли о нем. К концептуальному Р. относятся: (а) - Р. как философское направление, представленное онтологизацией общих понятий (средневековый Р.), предмета познания (неореализм и критический Р. в философии 20 в.), социальных отношений (см. Социальный реализм); (б) - Р. как художественный метод, основанный на презумпции объективного бытия конструируемой в процессе художественного творчества реальности. В качестве философского направления Р. объективно представлен уже в концепции "мира эйдосов" Платона; как осознающее себя направление конституируется в рамках средневековой схоластики в борьбе с номинализмом по проблеме универсалий. Если номинализм трактует последние как имена (nomina) реально существующих единичных объектов, то Р., напротив, базируется на презумпции объективной реальности универсалий (universalia sunt realia). Начиная с Августина, Р. синтетически объединяет в своем содержании установки платонизма с христианским креационизмом ("роды" и "виды" как идеальные образы будущих объектов в сознании Творца - у Августина; предбытие вещей как архетипов (arhetipum) в разговоре Бога с самим собой - у Ансельма Кентерберийского; самость (haecceitas) вещи, предшествующая ее бытию и актуализирующаяся в свободном волеизъявлении Божьем - у Иоанна Дунса Скота и т.п.). Крайний Р., основанный на трактовке универсалий как существующих вне и до индивидуальных объектов и интеллекта, дифференцируется на ранний, моделирующий бытие общего в сознании Бога как сущность, предшествующую индивидуальному бытию, - последнее мыслится в данном случае как результат воплощения сущности, т.е. облечения ее неатрибутивными акциденциями, включая телесность (Иоанн Скот Эриугена), и поздний, мыслящий сущности в качестве первичных субстанций, представленных в единичных объектах (Гийом из Шартра).

Поскольку в рамках этой версии Р. объективно возможен сдвиг трактовки креационного догмата в сторону безличной эманации (единичное бытие - из "вида", "вид" - из "рода", "род" - из общего принципа), постольку в качестве официальной доктрины ортодоксальной церкви был принят не радикальный, а умеренный вариант Р. (Альберт Великий, Фома Аквинский, Суарес и др.). Развернутая модель умеренного Р. оформляется в рамках томизма на базе перехода от платонизма к аристотелизму и синтеза европейской схоластической традиции с арабской (аверроизм). Согласно Фоме Аквинскому, троичность бытия универсалий может быть представлена как: бытие до вещей" (ante res), т.е. бытие в Божественном сознании в качестве прообразов вещей; "бытие в вещах" (in rebus), т.е. их бытие в единичных предметах в качестве их сущностей (субстанциальных форм); "бытие после вещей" (post res), т.е. их бытие в качестве абстракций в человеческом сознании, постигающем структуру божественного мироустройства. В современной философии наряду со своим развитием в рамках неотомизма, Р. конституируется как направление в гносеологии, основанное на презумпции объективного доопытного существования объекта познания (что в ситуации 20 в., особенно после разработок Копенгагенской школы, становится далеко не очевидным и нетривиальным). Когнитивный реализм дифференцируется на: (I) - неореализм (Р. Перри, У. Марвин, Э. Холт, У. Монтегю, У. Питкин, Э. Сполдинг и др.), фундированный так называемой "презентативной гносеологией", критически направленной против отождествления действительности и опыта (индивидуального в прагматизме и безлично-абсолютного в неогегельянстве) и постулирующей независимое от сознания бытие объекта, могущее реализоваться как в existence (бытие в пространственно-временном континууме), так и в subsistence (существование идеального объекта вне пространства и времени). Возможность познания, понимаемого как преодоление субъект-объектного дуализма ("эпистемологический монизм"), достигаемое за счет "презентации" объекта в субъективном сознании, базируется на непосредственном "схватывании" действительности сознанием ("непосредственный Р."); (II) - критический Р. (А. Риль, О. Кюльпе, Э. Бехер, А. Венцль, А. Сет, Д. Хикс и др.), основанный на так называемой "репрезентативной гносеологии", вводящей между объектом и субъектом опосредующее звено - "данное" (data), трактуемое либо как константные логические сущности (Сантаяна, Д. Дрейк, А. Роджерс, Г.О. Стронг), либо как психические образования (Селларс, Дж. Пратт, А. Лавджой), либо как "духовная природа" бытия (Д. Уайлд, М. Чапмен, Р. Паркер, П. Вейс, У. Хартшорн, У. Шелдон). Как последнее направление, так и "темпоралистический Р." Лавджоя формируют своего рода синтетическую модель, ориентированную на включение в свое содержание элементов классического идеализма и неореализма.

М.А. Можейко

РЕЛИГИЯ (лат. religio - благочестие, набожность, святыня) - мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей и формы его концептуализации, определяемые верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в зрелых формах Р. в качестве Бога, божества. Р. предполагает доминирование в душе человека чувства зависимости и долженствования по отношению к дающей опору и достойной поклонения трансцендентной и тайной силе. Р. отражает стремление человека и общества к непосредственной связи с Абсолютом (Богом, богами, субстанцией - безусловным

средоточием всего существующего, главной святыней). Круг вопросов о существовании и ликах Абсолюта, о путях постижения Его, о практической значимости этого постижения для иных сфер духовной жизни человека, об отношении этого постижения к "посюсторонней" материальной жизни людей - неизбывно перекрещивал исторические судьбы Р. и философии, Р. и всего гуманитарного знания. Так, согласно Канту, Р. является познанием наших обязанностей в виде божественных заповеден, но не в виде санкций (произвольных, случайных для самих себя предписаний некоей чужой воли), а как существенных законов любой свободной воли. Шлейермахер трактовал Р. через особое чувство зависимости человека от бесконечного: "Ощущать, что все тождественно в чувстве Движущего нас в его высшем единстве, опосредовать этим все индивидуальное и особенное, а, следовательно, представить нашу жизнь как бытие и жизнь в Боге и через Бога - это и есть религия". Для Гегеля Р. являлась самосознанием абсолютного духа или знанием божественного духа о себе благодаря опосредованию конечным человеческим духом. Фантастическое отражение в форме внеземных сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком, видел в Р. Энгельс. Согласно же Дюркгейму, Р. - это идеологический механизм, обеспечивающий солидаризацию людей и целостность общества через сакрализацию базовых общественных связей. Фрейд, сводя индивидуальную религиозность к неврозу, считал Р. общечеловеческим навязчивым универсальным неврозом, который коренится в комплексе Эдипа, в амбивалентном отношении к отцу и снимает для верующего необходимость выработки собственного персонального невроза. По Малиновскому, "обычному индивиду Р. прагматически необходима для того, чтобы преодолеть ошеломляющее, парализующее предчувствие смерти, несчастье и судьбу". Р. осмысливает и в различных версиях интерпретирует эволюцию и горизонты духовной связи человека и Абсолюта. Эта связь может полагаться: а) как изначально непосредственная, впоследствии прерванная и подлежащая восстановлению; б) как ориентация на достижение (опосредованно через промежуточные уровни) определенного идеала - непосредственной связи; в) как подлежащая постоянному воспроизведению как в разные периоды жизни индивида, так и в целостном ряду поколений людей. Р. - универсальный феномен, связанный с "исполнением древнейших, сильнейших и жизненно необходимых желаний человечества" (Фрейд). Содержание Р. не конституируется в качестве предмета знания и потому не подлежит идентификации с параметрами шкалы Истинное - Ложное, выступая предметом индивидуальной веры и мировоззренческой парадигмой, принятой в результате свободного выбора. Р., возвещающая человеку о спасении и указывающая путь к нему, являет собой трансцендентную в собственной основе и оказывающую имманентное воздействие теоретически-практическую систему координат для исполненного верой мировоззрения, жизненной позиции и образа жизни. Процедура спасения в различных Р. варьируется. Спасение может, во-первых, полагаться возможным через собственные действия человека (например, буддизм): а) соблюдение определенной совокупности ритуалов, церемониалов и культовых действий; б) "любовь к ближнему"; в) осуществление программы самосовершенствования. (В целом, индивид может разделять ценности активного этического действия для своего спасения либо через формирование соответствующей личной установки - "Я" как орудие Божьей воли и сопряженный с данным миропредставлением аскетизм, либо через модель мистического миросозерцания.) Спасение может, во-вторых, полагаться достижимым через деятельность некоего посредника-спасителя (иудаизм, христианство, ислам). Данная разновидность религиозных воззрений включает в себя такие версии-парадигмы, как: а) институционализацию собственных убеждений (обязательная принадлежность к институту церкви) - католицизм,

православие; б) веру как главную предпосылку спасения - иудаизм, лютеранство; в) надежду на ожидаемую милость предопределения (ислам, кальвинизм). В своих доктрине, этике и ритуале Р. раскрывает перед людьми широкий горизонт понятий, объясняет ему смысл жизни, гарантирует высшие ценности и нормы, делает человека членом духовного сообщества, наделяет его духовной родиной, дает обоснование для протеста и сопротивления всему неправедному. (По мысли С.Н.Булгакова, "люди равны в Боге, но не равны в природе, и это естественное неравенство побеждает этическую идею их равенства там, где эта идея лишена религиозной санкции".) Р. (наряду с иными духовными образованиями) способствует осуществлению процессов утверждения личности, формированию личностного сознания; ритуализации и, следовательно, облагораживанию репертуаров поведения людей; освобождению сознания индивида от предрассудка неограниченной власти роковых случайностей; социальной интеграции; космизации человеческого бытия, выходу его за пределы узкоземного существования; осуществляет профетическую миссию (предвидения желательных и нежелательных сценариев будущего развития). (Жесткое силовое подавление христианских структур в тоталитарном СССР Франк объяснил так: "Вопреки всем распространенным и в христианских и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его вечное аристократическое достоинство. Это достоинство человека - и при том всякого человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием - и при том единственным правомерным основанием - "демократии", т.е. всеобщности высшего достоинства человека, прирожденных прав всех людей) - определено его родством с Богом".) М. Вебер предлагал выделять религиозные системы, делающие акцент на моментах: ритуально-культовых, аскетически-деятельностных, мистико-созерцательных (и/или эсхатологических), интеллектуально-догматических. Если наука преуспевает в постижении мира (общественного и природного), разъятого в этих целях на отдельные фрагменты, то Р. в состоянии продуцировать смыслы жизненной целостности космоса, социума, отдельного человека, впоследствии тиражируемые и возобновляемые через культуру вкупе с ритуалами. В тех случаях, когда воспроизводство репертуаров поведения людей не сопровождается имплантацией перманентно обновляемых смыслов, ритуал становится формальной, отягощающей общество самодостаточной и самодовольной псевдоценностью (например, религиозные воззрения ацтеков и майя). Именно поэтому Р. могут либо: а) принимать "посюсторонний" мир; б) отвергать его; в) принимать этот мир на условиях его улучшения в той или иной форме. Даже самые высокоразвитые Р. в своей истории оказывали на людей не только освобождающее, гуманное, прогрессивное воздействие, но также и регрессивное, подавляющее, реакционное. Этот идейный трагизм присущ истории любых Р.: и Р. мистического склада, устремленным к достижению сверхчувственного единства человека и божества (индуизм, буддизм), так и Р. рационально-светским, ориентированным на овладение мудростью жизни в миру (конфуцианство, даосизм), и Р. профетическим (иудаизм, христианство, ислам). В философии и религиоведении принято вычленять разнокачественные ступени эволюции Р. (не обязательно совпадающие с процессами, развертывающимися в реальном историческом времени). Этап естественной Р. (боги обнаруживаются в природных силах). Этап Р. законов, требующей повиновения божественным заповедям, основанной на представлениях о всемогущем Боге-господине и могущей трансформироваться в Р. как систему моральных норм без Бога. Этап Р. искупления, которая возникает из чувства греховности, не исчезающего даже при великих нравственных устремлениях и возникающая: а) из веры в милосердную любовь и милость оскорбленного Бога, освобождающие от греха (христианство); б)

из убеждения (без Бога) в скорбности всего бытия и стремления преодолеть это состояние через определенным образом достигаемое отрешение души (джайнизм, буддизм). Существование самых разнообразных духовных феноменов в истории человечества, формально не относящихся к явлениям религиозного порядка, но совпадающих с ними по базовым механизмам функционирования, воспроизводства и экспансии, позволяют выделить религиозные и квазирелигиозные системы эгоцентрического, социоцентрического и космоцентрического порядка. Эгоцентрические системы Р. предполагают в качестве высшей и самодостаточной ценности восстановление духовной связи индивида с собственным подлинным "я" как вселенносоразмерным микрокосмом. (В 20 в. этому содействовали идеи Ницше о смерти Бога и пришествии сверхчеловека, а также поиски подлинной человеческой природы в философии экзистенциализма.) Социоцентрические Р. светского толка отражают неизбывное стремление родового человека или определенных общественных групп к всеединству сущностных сил посредством воплощения искомой духовной целостности в избранном сакральном объекте. Так, утрату архетипа братства людей пытаются преодолеть такие социоцентрические Р. как культ личности, государства, партии, избранного народа или класса. Космоцентрические Р. ориентированы на установление, восстановление, воспроизводство связей людей с Богом, богами, Абсолютом, средоточием космических сил (христианство, ислам, буддизм). Многие школы буддизма не признают существования Бога: человек в их понимании всегда связан с космическим первоисточником и может приобрести спасение через приближение к оси "колеса жизни", достигая состояния полного покоя. Т.обр. космоцентрические Р. могут существовать в формах теизма, пантеизма и атеизма. Социально-духовные феномены Р. и веры нередко осуществляются в душах людей вне рамок церквей и конфессий. Хотя вера в существование Полноты Бытия (абсолютного "я" внутри меня или Бога) и типична как смыслообразующий центр миросозерцания Р. любого типа, религиозность может проявляться как внецерковная и внеконфессиональная. Постулаты той или иной Р. формируются либо истинными пророками либо соборно: социально и профессионально разобщенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил универсальным посредником - всеобщим священным идеалом. Ряд концепций Р. утверждают распространенность модели индивидуальной эволюции, когда каждый индивид в процессе индивидуальной эволюции оказывается в состоянии прийти к индивидуальной шкале ценностей в выборе идеала. В границах этого процесса Священное Писание запечатлевает базовые идеалы определенной культуры, Священное же предание трансформирует их соборным путем и окончательно формирует традицию. В общественном производстве и воспроизводстве системы сакральных идеалов Р. участвуют все члены религиозной общности. Р. становится неразъемлемой на части культурной целостностью. Значимость интегративных экуменических тенденций современного мира определяется тем, что без мира между религиями не может быть мира между народами. Мир между религиями возможен лишь как результат диалога между ними. (См. также Атеизм, Вера, Бог, Теизм, Теология, Мистика, Христианство, Католичество, Протестантизм, Ислам, Буддизм, Иудаизм.)

А.А. Грицанов

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ - многозначное понятие, широко употребляется в философии, психологии, социологии, социальном познании в целом. Наиболее общее определение может быть зафиксировано как "представление одного в другом и посредством другого". Р. является конститутивной функцией знака, поэтому понятия "Р." и "знак" взаимно определяют друг друга. Р. задает знак и сама предстает как знаковый феномен. Оба понятия раскрываются через связь с презентацией как присутствием или наличием, что демонстрирует исторически-традиционный подход к их определению. Связь выражается в том, что феномен Р. изначально задается как "запаздывающий" или вторичный относительно присутствия - презентации, то есть Р. возникает в силу отсутствия (в момент репрезентирования) объекта, который она репрезентирует. Отсюда выводится ее значение правомочного "представительства", что показывает историческую сферу возникновения Р. как "сакрально-правового" понятия, по замечанию Г.Гадамера. Понятие "Р." изначально оказалось осложнено значением "отображения" или образного представления, юридическим значением "представительства" как платежеспособности или правомочного замещения. Однако наибольшее влияние понятия "Р." связано не с юридическим, а с теологическим аспектом. Христианство, основанное на идее воплощения, по-новому проинтерпретировало отношение того, что представляется, к тому, что представляет. Представительство Р. раскрывается, таким образом, через проблематику соотношения и онтологического статуса первообраза и отображения, разработанной философией Платона и далее неоплатонизмом и христианской теологией. Соотнесенность объекта с идеей, одним из возможных воплощений (через это и знаком) которой он является, преобразовалась в западной философской традиции в проблематику возможности познания общего посредством связи общего и единичного. В средневековой теологии единичная, чувственно воплощенная религиозная Р. принимает значение "представительства" постольку, поскольку Р. начинает участвовать в силе отображаемого, то есть соотносится с ним в онтологическом плане. Воплощенность абсолютного образа, его явленность в Р. побуждает рассматривать мир как "книгу" (одна из центральных идей средневековой философии) и искать "смысл смысла", "потаенный" смысл вещей. Следовательно, проблематика Р. и их сложного статуса может рассматриваться и в рамках спора об универсалиях (дискуссия о происхождении "идей" и их соотношении с "реальностью"). Понятие "Р." сыграло определенную роль в формировании метода рационализма. В картезианстве и философии Нового времени происходит поворот к методологической интерпретации этого понятия. При этом Р. обретает "математическую" трактовку, где получает достаточно строгое толкование "выражения чего-либо" и - соответственно - связи с "однозначностью" и "подчиненностью". Такая трактовка свойственна и учению об "универсальной Р." Г.Лейбница, разные ступени или уровни которой присутствуют в каждой монаде. Таким образом, ни рационализм, опирающийся на теорию "врожденных идей", ни эмпиризм, вышедший из понимания "идей" как результата обобщения чувственных данных, не ставят под сомнение саму возможность познания и достижения истины посредством Р. То есть способность Р. обеспечить незатененную, "прозрачную" связь между субъектом и объектом познания не проблематизируется. Понятие "Р". оказывается "скрытым" за проблематикой развития методов истинного познания, получившим свое наиболее яркое воплощение в установках позитивизма. Методологический аспект задания понятия "Р." через понятие "презентации" был акцентирован феноменологией, прежде всего, Э.Гуссерлем. Обострение до предела феноменологическим подходом напряженности и неоднородности этих феноменов, то есть принципиального отличия презентации как фактичности и Р. как символичности, проблематизировало базисные установки научного мышления и метода рационализма как такового. Проблематизация означает критическое

исследование истоков методов и установок науки, ставших следствием поворота мышления, произведенного философией Нового времени, и получившего свое наиболее полное воплощение в картезианстве и позже - в позитивизме. Позитивизм исходит из "данности" и доступности своих объектов в первоисточнике, а также из отделения объекта и субъекта познания. Прозрачность или незатененность с точки зрения референции отношений субъекта и объекта является одним из оснований возможности неискаженного отображения действительности. Проверка результатов познания на "истинность" производится посредством возвращения к этой "данности" при помощи соответствующих методов. Позитивизмом предполагается, что хотя мышление и основано на представлении, между сознанием и объектом "ничего не стоит": постоянно совершенствующиеся методы позволяют соотнести Р. и презентацию посредством отношения истина - ложь. Таким образом, реальность, с которой имеет дело познающий субъект, задается через понятия "данность", дискурсы идентичности (возможность повторных наблюдений и научно-опытного подтверждения результатов) и тождественности (допускает восприятие объектов или явлений в качестве интерсубъективно "тех же самых", то есть тождественных во множестве восприятий). Введенное Брентано и развитое Гуссерлем понятие "интенциональность" было заложено в основание критического, относительно указанных выше установок, феноменологического подхода. Критичность понятия интенциональности основано на проблематизации отношения объекта и субъекта. Она предполагает их изначальную соотнесенность и несамодостаточность сознания, с необходимостью связанного с предметом, на который оно направлено. Тем самым преодолевается дуализм внешней, физической, и внутренней, психической, реальности, выражая многообразие опыта единой реальности и способов его полагания. Таким образом, мир выступает с необходимостью как коррелят сознания, то есть предстает как всегда осознанный каким-либо образом. Именно здесь напряженность в отношении презентации и Р. оказывается наиболее острой: восприятие объектов и явлений с необходимостью неадекватно, так как возможные способы явления объекта задаются не только как односторонние, но и так, как это предписывается Р. в процессе "нюансирования - проецирования" (Гуссерль). Однако феноменологический проект, проблематизируя методологические установки, исходил из принципиальной возможности исследования "чистого сознания" и постижения "презентации" сквозь феноменальность Р. Впоследствии Хайдеггер также анализировал отношение презентации и Р. с тем, чтобы вернуться к вопросу "о бытии" и присутствию как "несокрытости" посредством исследования оснований дискурса "присутствие". Акцентированные феноменологией проблемы дали толчок к тотальной ревизии принятых установок социального познания. Таким образом, введение понятия "Р." не как служебного, а как одного из основных для понимания процесса познания поставило под сомнение концепцию реальности как присутствия, на чем был основан метод позитивизма. Следовательно, презентация, понимаемая как наличное, присутствующее, непосредственно воспринимаемое, первичное, неискаженно представленная символическими средствами в Р., начинает рассматриваться как недоступная для анализа. Перенесение акцента рассмотрения на понятие "Р." показывает, что познание всегда работало с ним, только понимая его как презентацию или уравнивая с ней. "Присутствие" в данном контексте может быть определено как такая Р., посредством которой происходит выражение и "явление" социального и природного мира. Реальность, понимаемая как доступная для познания только через призму ее возможных Р., задается из их различия между собой. В конечном итоге, через понятие "различие" как таковое. Получается, что любая Р. оказывается "подвешенной" и лишенной классического фундамента реальности - присутствия. В контексте проверки Р. презентацией это означает

пересмотр дискурса "истины" и снятие оппозиции "истинное - ложное" через перевод рассмотрения отношений Р. только друг к другу. Р. не могут "схватить" истину, но могут быть более или менее адекватными. Является Р. адекватной или нет зависит от того, расходится ли она с другими Р. или согласуется с ними. Отсюда возникает новая тематика и новая методология социального познания, связанная с исследованием языка, знака, знания, жизненного мира, конструирования социальной реальности, интерсубъективности и других феноменов, научный интерес к изучению которых был стимулирован интерпретацией понятия Р. как методологического принципа. Наиболее ярко указанные методологические установки проявились в феноменологической концепции А.Шюца и проекте социологии знания П.Бергера и Т.Лукмана (1966). На основании исследования Шюцем повседневного жизненного мира, Бергер и Лукман построили модель общества, которая может быть кратко охарактеризована как конструирование социальной реальности посредством Р., производимых в мире повседневности. Исследование функционирования различных типов Р. в культуре и обществе традиционно отсылает к понятию "коллективных представлений" Э.Дюркгейма. Именно французская школа социального познания внесла важный вклад в изучение этого феномена. В середине 1960-х С.Московичи разработал теорию социальных представлений, основываясь на символической (знаковой) и социальной интерпретации этого феномена, введя, тем самым, понятие Р. в широкий социологический и социально-психологический обиход. То есть, вместе с определением "социальная", понятие Р. конституируется относительностью и связанностью с определенными социальными группами, что и позволяет использовать это понятие как ключевое для описания жизни традиционных и современных сообществ, где на передний план выходят проблемы их генезиса, трансляции и трансмутации в социальных процессах коммуницирования и действования. Эта проблематика соотносит исследование со свойствами обыденного практического мышления, обозначая социальные Р. как специфическую форму социально обусловленного познания, свойственную мышлению в повседневном жизненном мире. Линия, задаваемая школой Московичи и социальным конструкционизмом К.Дж.Джерджена и Р.Харре, может быть противопоставлена линии интерпретации понятия "Р." в когнитивной психологии. Когнитивная психология считает понятие "Р." одним из центральных в своей теории, хотя его трактовку нельзя считать устоявшейся. Когнитивная психология исходит из четкого разделения знаний и Р. как постоянных структур и структур, связанных с обстоятельствами, но иногда сохраняется единый термин "Р." для знаний, верований и собственно репрезентаций. В любом случае "Р." исходит из значения замещения в противоположность референции. Р. рассматривается в рамках "информационной" метафоры ментальной деятельности (которая представляет собой попытку преобразовать и усложнить исходную схему "стимул - промежуточная переменная - реакция") и раскрывается, в основном, на уровне индивидуального сознания как конструкция, построенная в конкретном индивидуальном контексте для специфических целей (например, решения задачи), по определению Ж.Ф.Ришара. Напротив, социальный конструктивизм понимает ментальные процессы как результат межличностного символического взаимодействия. Понятие "Р." интерпретируется как ментальное образование, имеющее, прежде всего, социальное происхождение. Информационная метафора когнитивизма рассматривается как не дополняющая теорию социальных смыслов, а как являющаяся частью и результатом социального творчества в конкретных исторических и культурных обстоятельствах. Социальный конструктивизм исходит из фиксации кризиса Р., возникшего вследствие традиционного представления об истинности - ложности когнитивных Р., основанных на соотношении с "объективной

реальностью", и логико-эмпиристских представлений об объективности научного знания. Оформляясь как антирепрезентационизм (в традиционном понимании Р.) и антиэмпиризм, социальный конструкционизм вбирает в себя понимание языка как языка мотивов, связанных с положением в социальной структуре и структуре власти (исследования по идеологии), также как и идеи деконструкции понятия "присутствие", основываясь на несубстанционалистском толковании понятия "Р.". Таким образом, толкования Р. в феноменологической и психологической традиции пересекаются и согласуются на основании конструктивизма в понимании социальных феноменов. Дальнейшее исследование проблематики Р. продемонстрировало недостаточность конструктивистского решения. Конструктивизм не позволяет провести четкое различение структур (объективированные результаты социального конструирования) и действий (актуальные практики), а также прояснить механизмы опосредования между этими двумя феноменами, что и относит их к онтологически разным областям явлений. В проекте Бергера и Лукмана происходит своеобразная "экспансия" повседневности, которая принимает на себя роль невозможного (так как методологическая установка заключается в равном статусе всех возможных Р.) "естественного центра" Р., относительно которого производятся определения социальной реальности и который задает все другие реальности исходя из различия с собой. Инициируемая понятием "Р." проблема соотношения объективных структур и субъективных практик обретает иное решение при привлечении постструктуралистской концепции полей П.Бурдье. Посредством введения понятий "поле", "позиция", "габитус" Бурдье "децентрирует" Р., освобождая их производство от непосредственной связи с повседневным жизненным миром. Р. фиксируются как таковые и соотносятся с позициями агентов в структурированном социальном пространстве (поле), специфические характеристики которого накладывают ограничения на производимые в данном поле Р. Сохраняя тезис о конструировании социальной реальности в процессах номинирования социальных объектов, концепция полей показывает, что натурализация социальных Р., то есть их приведение к форме презентации, является необходимым условием производства конкретного дискурса в каком-либо поле. Существующие значения понятия "Р." в сжатом виде могут продемонстрировать множественность способов и уровней его употребления. Понятие "Р." в данном контексте охватывает три основных значения: представление или образ, репродукция презентации или повторение, замещение. Во-первых, Р. как представление и есть собственное место идеальности. Во-вторых, Р. с необходимостью участвует в структуре повторения: означающее должно быть узнаваемым, но, так как достижение идеальной идентичности нереально, "простой" акт повторения одного и того же заменяет презентацию Р. Сохранение (условие "научности") дискурсов тождественности и идентичности, в которых факт определяется как равный себе, чем и задается возможность его "объективности", инициирует игру различия презентации и Р. Таким образом, второе занимает место первого и претендует на его статус в социальной онтологии. То есть Р., по определению опосредованные и сконструированные (представляют собой артефакт), занимают место презентации, по определению непосредственной и естественной. В-третьих, замещение как еще одна функция Р. вовлекается в процесс бесконечной Р., освещая неполное присутствие с различных сторон или перспектив. В определенном смысле, разрыв отношения презентация - Р. уничтожает понятие "Р." как таковое, так как определение Р. и ее значения в круге "бесконечной Р." переводит неоднородность презентации и Р. на уровень номинации феномена в качестве одного или другого. Перевод такого рода не только подрывает исторические корни и традицию употребления обоих понятий, основанных на принципиальном (различие онтологического статуса) разведении

указанных феноменов, но и снимает само "различение" Р. и презентации. Снятие различения обращает "в ничто" (Деррида) саму Р., конституированную ее отличием от презентации. Таким образом, если исторически-первое толкование Р. соотносит это понятие с понятием знака, определяя и первое, и второе в модусе деривации как вторичные относительно присутствия, то и современная работа над этим феноменом соединяет судьбу Р. и судьбу знака. Деконструкция понятий "присутствия", "тождества" и "истины" помещает любое возможное определение в ситуацию "Р. круга". В такой ситуации наиболее естественный ход - к поискам абсолютной инаковости: бессознательного, избавленного от необходимости какой-либо презентации, или Другого, когда "присутствие" переходит в "присутствующего", или к балансированию на грани различия как различения.

С.А. Радионова

РЕФЛЕКСИЯ - тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование собственных предпосылок, требующий обращения сознания на себя. В философии Р. является фундаментальной основой как собственно философствования, так и обязательным условием попыток конструктивного его преодоления. Как специальная проблема Р. выступала предметом обсуждения уже в античной философии: Сократ акцентировал задачи самопознания, Платон и Аристотель трактовали мышление и Р. как атрибуты божественного разума, через которые проявляется единство мыслимого и мысли. В философии Средневековья Р. трактовалась как самовыражение через Логос миротворящей активности Бога, его "умной энергии". Начиная с Декарта, Р. придается статус основного методологического принципа философии. В этом контексте Р. предполагала переход к предметному рассмотрению сознания наряду с переходом к самосознанию, т.е. к саморефлексии. Утверждалось, что благодаря самосознанию человек освобождается от непосредственной привязанности к сущему и возвышается до ипостаси свободного и автономного субъекта мышления, вокруг которого центрируется окружающий мир. Именно в таком контексте метафизика выступает как метафизика субъективности. В истории Р. как особого понятия принято выделять эмпирическую, логическую, трансцендентальную и абсолютную стадии эволюции. Эмпирическая Р. связывается с именем Локка. Р. как источник познания, по Локку, носит чувственный, эмпирический, психологический характер и описывает внутренний опыт мыслящего субъекта. Логическая Р. связывается с именем Лейбница, который в стилистике различения умопостигаемого и чувственного мира характеризовал Р. как интеллектуальный процесс, придавая особую значимость всеобщему знанию и всеобщим истинам. Трансцендентальная Р. продолжила картезианскую парадигму, являвшуюся своеобразным синтезом логической и эмпирической трактовок Р. в "трансцендентальном единстве апперцепции": "Я мыслю". Кант писал: "Рефлексия не имеет дела с самими предметами, чтобы получать понятия прямо от них; она есть такое состояние души, в котором мы прежде всего пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятия. Рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания..." В философии Гегеля Р. представляла собой абсолютную негативность. Абсолютная трактовка Р. представляла собой наиболее радикальную и вместе с тем первую критику философии Р.: Р., по Гегелю, снимает свои собственные моменты в движении к всеобщему. Действительным субъектом Р. становится понятие. Как чистое

становление и самодеятельность, понятие как полагает, так и снимает моменты Р. Феноменология Гуссерля продолжила традицию Канта. Феноменологический метод ориентировался на исследование интенциональной структуры сознания. В конце 19-20 в. знамением времени являются критика и возможные варианты преодоления философии Р. (Ницше, Дильтей, Хайдеггер, Деррида и др.). Специфические версии Р. были предложены в психологии и социологии. В психологии Р. - процесс самопознания индивидом внутренних психических актов и состояний. В социологии и социальной психологии Р. - не только знание и понимание субъектом (социальным актором) самого себя, но и осознание им того, как он оценивается другими индивидами (концепция "отраженного", или "зеркального" Я), способность мысленного восприятия позиции "другого" и его точки зрения на предмет Р. (феноменологическая социология, этнометодология и др.). В этом смысле Р. - процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия (интерактивные концепции). При этом "зеркала" (т.е. сознания субъектов) могут быть и "кривыми", т.е. неадекватно и искаженно воспроизводящими предмет Р. и точку зрения "другого" на этот предмет. (См. также Самосознание.)

А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко

РИЗОМА (фр. rhizome - корневище) - понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования. Термин "Р." введен в философию в 1976 Делезом и Гваттари в совместной работе "Rhizome" - в контексте разработки базисных основоположений номадологического проекта постмодернизма, фундированного радикальным отказом от презумпции константной гештальтной организации бытия - см. Номадология. Понятие "Р." выражает фундаментальную для постмодерна установку на презумпцию разрушения традиционных представлений о структуре как семантически центрированной (см. Ацентризм) и стабильно определенной, являясь средством обозначения радикальной альтернативы замкнутым и статичным линейным структурам, предполагающим жесткую осевую ориентацию (см. Нелинейных динамик теория). Такие структуры семантически сопрягаются Делезом и Гваттари с фундаментальной для классической европейской культуры метафорой "корня", дифференцируясь на собственно "коренные" или "стержневые" ("система-корень"), с одной стороны, и "мочковатые" или "пучкообразные" ("система-корешок") - с другой. Организационные принципы этих систем мыслятся в номадологии как отличные друг от друга (прежде всего, по критерию механизмов своего эволюционного разворачивания), однако типологической общностью этих структур является характерная для них сопряженность с семантической фигурой глубины, метафорически презентирующей в контексте западного менталитета метафизическую презумпцию линейного разворачивания процессуальности (углубления) и смысла (углубление в проблему) - см. Корень, Метафизика. В противоположность любым видам корневой организации, Р. интерпретируется не в качестве линейного "стержня" или "корня", но в качестве радикально отличного от корней "клубня" или "луковицы" - как потенциальной бесконечности, имплицитно содержащей в себе "скрытый стебель". Принципиальная разница заключается в том,

что этот стебель может развиваться куда угодно и принимать любые конфигурации, ибо Р. абсолютно нелинейна: "мир потерял свой стержень" (Делез и Гваттари). Фундаментальным свойством Р., таким образом, является ее гетерономность при сохранении целостности: она есть "семиотичное звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности - лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков" - словно "крысы извиваются одна поверх другой" (Делез и Гваттари). Эта отличающая Р. от структуры полиморфность обеспечивается отсутствием не только единства семантического центра, но и центрирующего единства кода (см.). Логика корня - это логика жестких векторно ориентированных структур, в то время как Р. (в контексте постмодернистского отказа от логоцентризма - см. Логоцентризм) моделируется в качестве неравновесной целостности (во многом аналогичной неравновесным средам, изучаемым синергетикой), не характеризующейся наличием организационных порядков и отличающейся перманентной креативной подвижностью. Источником трансформаций выступает в данном случае не причинение извне, но имманентная нестабильность (конфинальность) Р., обусловленная ее энергетическим потенциалом самоварьирования: по оценке Делеза, Р. "ни стабильная, ни не стабильная, а, скорее, "метастабильна"... Наделена потенциальной энергией". Таким образом, можно утверждать, что ризоморфные среды обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации, и в этом отношении могут быть оценены не как кибернетические (подчиненные командам "центра"), но как синергетические. Прекрасной иллюстрацией этого может служить программный для постмодерна текст Э.Ионеско "Трагедия языка": "Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... сами по себе /выделено мною - М.М./ пришли в движение: они испортились, извратились", чтобы уже в следующее мгновение исказиться вновь (см. также Эротика текста). Однако достигнутый в результате этого кажущийся организационный хаос на деле таит в себе потенциальные возможности бесконечного числа новых организационных трансформаций, обеспечивая безграничную плюральность Р. (см. Хаос). Согласно номадологическому видению ситуации, в рамках Р. в принципе невозможно выделение каких бы то ни было фиксированных точек, ибо каждая из них в своей динамике фактически предстает перед наблюдателем в качестве линии, - прочерченной ею траектории собственного движения, в свою очередь, ускользающей от жесткой фиксации. Говоря о ризоморфной среде, Делез и Гваттари отмечают, что "она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней", - в абстрактном усилии в ней могут быть выделены "линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности": "любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализована, организована". Эти абстрактные линии определяли бы своего рода статику Р., если бы применительно к последней имело смысл говорить о статичном состоянии как таковом. Однако бытие ризоморфной среды может быть понято лишь как нон-финальная динамика, и динамику эту определяют "линии ускользания, движения детерриториализации и дестратификации": "сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности... Все это - линии и сравнительные скорости - составляет внутреннюю организацию" Р. - ее "agencement". Таким образом, мало того, что фактически линии внутреннего членения оказываются применительно к Р. перманентно подвижными, они еще и предполагают своего рода "разрывы" как переходы ризомы в состояние, характеризующееся отсутствием жесткой и

универсальной стратификации. Р., в отличие от структуры, не боится разрыва, но - напротив - конституируется в нем как в перманентном изменении своей конфигурации и, следовательно, семантики: по словам Делеза и Гваттари, "ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию... Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания... Эти линии постоянно переходят друг в друга" (см. Разрыв). Аналогичным образом Делез и Гваттари рассматривают и то, что в традиционной терминологии (предельно неадекватной применительно к данному случаю) могло бы быть обозначено как внешняя структура Р. - Р. может быть интерпретирована как принципиально открытая среда - не только в смысле открытости для трансформаций, но и в смысле ее соотношения с внешним. По оценке Делеза и Гваттари, у Р. в принципе нет и не может быть "ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы", - строго говоря, применительно к Р. невозможно четкое дифференцирование внешнего и внутреннего: "ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь" (Делез, Гваттари), конституируя свое внутреннее посредством внешнего (см. Имманентизация, Складка). Таким образом, процессуальность бытия принципиально аструктурной Р. состоит в перманентной генерации новых версий организации (в числе и линейных), аналогичных по своему статусу тем преходящим макроскопическим картинам самоорганизации, которые выступают предметом исследования для синергетики. Однако любая из этих сиюминутно актуальных и ситуативно значимых вариантов определенности Р. в принципе не может интерпретироваться в качестве финальной, - значимый аспект бытия Р. фиксируется в принципе "нон-селекции" (Делез и Гваттари), регулятивном по отношению к ризоморфной организации (см. Нонселекции принцип). Среди последовательно сменяющих друг друга виртуальных структур ни одна не может быть аксиологически выделена как наиболее предпочтительная, - автохтонная в онтологическом или правильная в интерпретационном смыслах: "быть ризоморфным - значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями /выделено мною - М.М./ или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (Делез, Гваттари). В любой момент времени любая линия Р. может быть связана (принципиально непредсказуемым образом - см. Неодетерминизм) со всякой другой, образуя каждый раз в момент этого (принципиально преходящего, сиюминутно значимого связывания) определенный рисунок Р. - своего рода временное "плато" ее перманентно и непредсказуемо пульсирующей конфигурации (см. Плато). Иными словами, если структуре соответствует образ мира как Космоса, то Р. - как "хаосмоса" (см. Хаосмос). Подобная пульсация Р., предполагающая переходы от стратификации - к ускользанию от таковой и от одного варианта стратификации - к другому, функционально совершенно аналогична пульсационному переходу самоорганизующейся среды от хаотических состояний к состояниям, характеризующимся наличием макроструктуры, в основе которой лежит координация элементов микроуровня системы. Таким образом, в номадологическом проекте постмодернизма "речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется" (Делез, Гваттари), являя каждый раз новые версии своего бытия, соотносимые друг с другом по принципу исономии: не более так, чем иначе. В этом отношении, если структура понимается Делезом и Гваттари как "калька", которая "воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное", то Р. сопоставляется с "картой", которую можно и нужно читать: "речь идет о модели, которая продолжает формироваться". По оценке Делеза и Гваттари, "это... одно из наиболее отличительных свойств ризомы - иметь всегда множество выходов" (ср. с

"дисперсностью доминантных ходов" у Джеймисона, "садом расходящихся тропок" у Борхеса, сетевым "лабиринтом" у Эко с их бесконечным числом входов, выходов, тупиков и коридоров, каждый из которых может пересечься с любым другим, - семиотическая модель мира и мира культуры, воплощенная в образе библиотеки-лабиринта в "Имени розы" или "космической библиотеки" у В.Лейча - см. Лабиринт). В этом плане Р. конечна, но безгранична; "ризома не начинается и не завершается", и у нее "достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово "быть" (Делез и Гваттари), открывая возможность и свободу бесконечной плюральности своего внеонтологизирующего бытия (см. Бытие, Онтология). Р. принципиально плюральна, причем процессуально плюральна. По формулировке Делеза и Гваттари, "ризома не сводится ни к Единому, ни к множественному. Это - не Единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т.д. Но это и не множественное, которое происходит из Единого и к которому Единое всегда присоединяется (n+1). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее из движущихся линий. [...] Она образует многомерные линеарные множества /ср., например, Эон и Хронос - М.М./ без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (п-1). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя". В соответствии со сказанным, Р. неизбежно конституируется в качестве "антигенеалогичной", т.е. принципиально не артикулируемой ни с точки зрения своего происхождения, ни с точки зрения возможностей введения критериев для оценки ее процессуальности в качестве прогресса или регресса. Процессуальность бытия Р. фундаментально альтернативна преформистски понятому "разворачиванию" исходно заложенного в объекте замысла (смысла), - "разворачиванию", реализующемуся по модели последовательного формирования бинарных оппозиций. Согласно постмодернистской оценке, только для жестко гештальтных систем характерно наличие генетической (эволюционной) оси как линейного вектора развития: "генетическая ось - как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия, скорее, базовой последовательности, разложенной на непосредственные составляющие" (см. Метафизика, Логоцентризм). В противоположность этому, "ризома антигенеалогична", - она как "конечное единство осуществляется в другом /а именно: принципиально не осевом, т.е. не линейном - М.М./ изме" рении - преобразовательном и субъективном". И в процессуальности этого преобразовательного измерения "ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре". В этом отношении номадологическая концепция Р. конституируется не только в контексте "постметафизического мышления", но и задает новое понимание детерминизма, свободное от идеи внешнего причиняющего воздействия и ориентированное на презумпцию имманентности (см. Постметафизическое мышление, Неодетерминизм). В этом контексте номадология подвергает резкой критике идею жестко заданного разворачивания исходного замысла той или иной предметности посредством бинарной дифференциации содержания последней: по формулировке Делеза и Гваттари, "в отличие от структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками и двусторонних связей между позициями, ризома состоит исключительно из линий членений, стратификации, но также и линий ускользания или детерриториализации подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу" (см. Бинаризм). Согласно номадологическим установкам, эти обозначенные векторы являются принципиально отличными от бинарных векторов "роста древовидных структур": по словам Делеза и Гваттари, "не нужно путать эти линии с линиями древовидного

типа, которые представляют собой локализуемые связи между точками и позициями. В отличие от дерева, ризома не является объектом воспроизводства: ни внешнего воспроизводства как дерево-корень, ни внутреннего - как структура-дерево" (см. Дерево). Таким образом, принципы осуществления процессуальности бытия ризоморфной среды могут быть зафиксированы, согласно Делезу и Гваттари, как "принципы связи и гетерогенности", "принцип множественности", "принцип незначащего разрыва", "принципы картографии и декалькомании". Артикулированные в духе номадологического проекта идеи могут быть обнаружены не только у Делеза и Гваттари, но и у других постмодернистских авторов, что позволяет сделать вывод о том, что эксплицитно выраженные в номадологии презумпции являются фундаментальными для философии постмодернизма в целом. Классическим примером ризоморфной среды служит в постмодернистских аналитиках также среда письма: согласно, например, Р.Барту, текст есть продукт письма как процессуальности, не результирующейся в данном тексте (см. Письмо). Постмодернистски понятое письмо принципиально ризоморфно ("метафора... текста - сеть" у Р.Барта), и для него нет и не может быть естественного, правильного или единственно возможного не только способа, но и языка артикуляции: "все приходится распутывать, но расшифровывать нечего, структуру можно прослеживать, протягивать (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее поворотах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла" (Р.Барт). Аналогично, в самооценке Деррида, "фокус исторического и систематического пересечения его идей" - это "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение, очертить ее межой, которая не была бы метой". (Как замечает А.Ронсон в интервью с Деррида, проблемно-концептуальное пространство его философствования не только не замкнуто, но и принципиально нелинейно: "я спросил, с чего начинать, а Вы заперли меня в каком-то лабиринте".) Р. как организационная модель находит свою конкретизацию в постмодернистской текстологии, - в частности, в фигуре "конструкции" в постмодернистской концепции художественного творчества, в рамках которой идеал оригинального авторского произведения сменяется идеалом конструкции как стереофонического потока явных и скрытых цитат, каждая из которых отсылает к различным и разнообразным сферам культурных смыслов, каждая из которых выражена в своем языке, требующем особой процедуры "узнавания", и каждая из которых может вступить с любой другой в отношения диалога или пародии, формируя внутри текста новые квазитексты и квазицитаты (см. Интертекстуальность, Конструкция). Конституируя идею Р. как принципиально нелинейного типа организации целостности, постмодернизм далек от односторонней трактовки бытия как тотально ризоморфного, полагая корректным применение как линейных, так и нелинейных интерпретационных моделей - соответственно параметрам анализируемых сред. Более того, номадология задается вопросом о возможном взаимодействии линейных ("древовидных") и нелинейных ("ризоморфных") сред между собой: как пишут Делез и Гваттари, "в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома". - В этом контексте актуальными оказываются следующие проблемы: "не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни, иногда сливаться с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация, массификация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения" и т.д. (Делез, Гваттари). Таким образом, понятие "Р.", интегрально схватывая сформулированные в философии постмодернизма представления о нелинейном и программно аструктурном способе организации

целостности, обретая статус фундаментального для постмодернизма понятия, в конституировании которого проявляется базисная функция философии как таковой - выработка понятийных средств для выражения и анализа тех типов системной организации, которые еще только осваиваются наличной культурой (см. Постмодернизм).

М.Л. Можейко

РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. в 1913) - французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира. В 1952 возглавил кафедру истории философии в университете Страсбурга. Ученик Марселя. Также особо отмечал влияние на собственное профессионально-нравственное становление Мунье и Гуссерля. Основные сочинения: "Карл Ясперс и философия существования" (1947), "Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса" (1948), "Философия воли" ("Воление и безволие" - 1950, "Конечность и виновность" - 1960, позже вышли в двух томах: "Человек погрешимый", "Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде" - 1965), "История и истина" (1955), "Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике" (1969), "Живая метафора" (1975), "Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения" (1976), "Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля" (1982), "Время и повествование" (в трех томах, 1983-1985), "От текста к действию. Очерки по герменевтике" (1986), "Школа феноменологии" (1986), "Я - сам как другой" (1990), "Книга для чтения: 1. О политике" (1991), "Книга для чтения: 2. Страна философов" (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обусловливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого - через настоящее - в будущее, Р. стремится вскрывать "археологию" субъекта - его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального "Я" посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает "изначальную волю" человека к бытию, фундированную переживанием осуществимости не-бытия. Феноменологический анализ воли Р. осуществляет в модусе решения, действия и сочувствия. Структура же "воления", по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, "безвольном" существовании. По мысли Р., воля и "безволие" взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, которое они различным образом "тревожат" и "распаляют". Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации - решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между телом-объектом и телом-субъектом (см. Тело). С точки зрения Р., существование индивида оказывается "диалогом многоформного безвольного начала - с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и согласием". Как полагал Р., мы подчиняемся телу, которым управляем. При этом, как полагает Р., воля "по определению своему" грешна и склонна заблуждаться: "сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы,

что существует изначальная слабость, откуда зло и берет начало". Человек слаб именно в диапазоне собственной природы - от конечности к бесконечности: "человек - это радостное "да" в рутине бесконечного". Осмысление же зла, порождаемого слабостью людей, возможно, по Р., только посредством покаяния в свете словесных артикуляций. Согласно Р., человеческий опыт изначально принадлежит сфере языка, поэтому культурное творчество необходимо символично по форме своей (ср. символотворящее либидо у Фрейда, трансформирующее человека из биологического существа в "генератора" культурных значений). Символ, по Р., суть иерархия значений, в границах которой первичный смысл (дополнительно "нагруженный") проясняет иносказательный, вторичный смысл, могущий быть эксплицирован лишь в контексте смысла исходного. ("Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямому, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый".) В действительности символа Р. видит два сопряженных вектора его истолкования: телеологический (обращенный в будущее - функция "духа") и археологический (функция бессознательного). По мысли Р., "...есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах? И, наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить новые смыслы, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?". Р. подчеркивает, что если "философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают". "Школа подозрения", созданная, согласно Р., усилиями Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание: у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения "воли к власти", у Фрейда "сознательное" деформировано "оно", "сверх-Я" и самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтический философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности "Я", развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта, должна быть дополнена, по Р., с одной стороны, понятиями интенциональности и жизненного мира (Lebenswelt), а с другой - герменевтическим вопрошанием: "что значит понимать?", которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Кроме того, сама эта возможность взаимодействия показывается Р. в сравнительном сопоставлении герменевтики и феноменологии, вскрывающем их сущностное сходство в решении ряда проблем. Так, понятие интенциональности (т.е., в конечном счете, примата сознания о чем-то над самосознанием) приводит феноменологию, по мысли Р., к размыванию проекта радикального самообоснования и постулированию горизонта "жизненного мира", который всегда предполагается и никогда не дан. Но такое основоположение "жизненного мира" оказывается аналогично герменевтическому ходу по переориентации внимания от процесса истолкования к вопросу "что значит понимать?", т.е. к проблеме самого понимания. Кроме того, постхайдеггерианская герменевтика онтологизирует толкование и трактует интерпретацию как прояснение изначального онтологического понимания, присущего человеческому существу как "брошенному в мир". Таким образом, перед субъект-объектным разрывом существует более фундаментальное отношение - онтологическое. Поэтому и феноменологическая "редукция" в эпистемологическом плане оказывается производной. Субъект-объектное дистанцирование уже предполагает онтологическую причастность - поскольку человек есть в мире до того, как

становится субъектом. На такой презумпции первичности "бытия-в-мире" Р. строит "эпистемологию нового понимания", которая выражается в положении о том, что "не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами". Таким образом, понимание, по Р., должно разворачиваться в двух равноправных процессах: восстановлении интенции автора как "имени собственного" по отношению к значению интерпретированного текста и равного внимания к субъективности читателя, одновременно и зависимой от текста, и активной. Учитывая онтологические претензии такой герменевтики (отказавшейся от презумпции субъективости), задача теперь ставится как реконструкция внутренней динамики произведения, обусловливающей его структурацию и, с другой стороны, - проекции произведения вовне, порождения "предмета" текста. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного "смысла" текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1. Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгениальности субъективностей автора и читателя; 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуальной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов. Эпистемологически способ обитания, бытия-в-мире может быть схвачен, как полагает Р., в языковом опыте через исследования "референции" метафорических выражений и повествовательных интриг, что позволяет придать онтологическому ракурсу онтологическую точность. Р. показывает, что метафора основана на действии "семантической инновации" - присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов. В основании такого нового семантического пространства лежит интеллигибельная матрица "продуктивного воображения". И подобно тому, как на уровне фразы семантическая инновация порождает "живую метафору", на уровне протяженного дискурса возникает сочиненная "интрига" как разворачивание творческой способности языка и продуктивного воображения в интригообразовании. Понимание поэтому оказывается воспроизведением дискурсивной операции, лежащей в основе семантической инновации. Объяснение (знаковая комбинация) тем самым основано более фундаментальной способностью дискурса к инновации и продуктивным воображением. Опираясь на теорию "непрямой референции" Р. Якобсона, Р. показывает, что метафора и интрига (поэзия и история), в своем языковом существовании освобождаясь от функции непосредственного дескриптивного описания реальности, тем не менее схватывают более глубокие пласты значений и смыслов посредством "упорядоченного сдвига привычных значений слов" и выходят к горизонту "жизненного мира". Анализ референциальных функций метафорических выражений и повествовательных интриг обогащает, тем самым, постхайдеггерианскую герменевтику толкования онтологического статуса человека в мире точностью аналитических методов изучения языка. Во время чествования Р. в Католическом университете (Nimega) теолог-доминиканец Э.Шиллебекс отметил: "Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикер не оставляет за скобками экзистенциал своей веры, ибо для него верить - значит толковать. Но чтобы интерпретировать, следует понимать послание".

В.В. Софронов, А.А. Грицанов

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (1863-1936) - немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888-1891), Фрейбургском (1891-1915), Гейдельбергском (с 1916) университетах. Основные сочинения: "Предмет познания" (1892), "Границы естественнонаучного образования понятий" (1896), "Науки о природе и науки о культуре" (1899), "Философия истории" (1904), "Логика предикатов и проблема онтологии" (1930), "Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии" (1934) и др. Философские взгляды Р. претерпели серьезную эволюцию, в силу чего они часто выходят за пределы идей его духовного предшественника - Канта, оформляясь то в фихтеанство, то в неогегельянство, то в своего рода синтез его первоначальных построений и феноменологии. Р. продолжил и развил далее представления Виндельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют "совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла". Философия, по мнению Р., должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих так называемую мировую проблему; выявить их возможное единство. Р. проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в то время как философия пытается постичь ее целое - то, где действительность сочетается с ценностью и что неумолимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Р. относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны предшествовать решению упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании так называемого третьего царства, объединяющего две эти области. В роли такого посредника Р. и провозглашает "царство смысла". Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Р., связан с реальным психическим актом - суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется, и которая представляет собой такой реальный психический акт). Смысл, по Р., указывает на ценность, и именно она придает этот имманентный смысл акту оценки; без царства ценностей не было бы никакого смысла. Большое место в философии Р. занимает гносеологическая часть, с которой по сути он и начинает возводить все здание своей философии. Цель гносеологии, согласно Р., - ответить на вопрос о возможности появления трансцендентных ценностей в этом имманентном мире, а также показать возможность перехода от имманентного к трансцендентному. В конечном счете, все эти сложные вопросы оказываются ни чем иным, как специфической формулировкой Р. одной из традиционных проблем гносеологии. Речь идет о том, откуда познание приобретает свою объективность, или, иначе, что представляет собой независимый от субъекта предмет познания. Однако поиски трансцендентного объекта не дали Р. ответов на искомые вопросы, так и оставив загадочной тайну соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью. Не отказываясь от идеи единства этих двух "царств" (ибо ее отрицание приводит к утрате смысла самого познания), Р. в поздних своих работах вновь возвращается к проблемам гносеологии, которая постепенно трансформируется в своего рода онтологию, согласно которой целое действительности предстает в виде совокупности четырех взаимосвязанных сфер: чувственно воспринимаемого мира

(физического и психического); интеллигибельного мира - ценностей и смысловых образований; мира необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Три эти сферы бытия ("посюстороннего" в терминологии Р.) дополняются и объединяются четвертой, постигаемой с помощью религиозной веры, - миром "потустороннего" бытия, в котором сущее и ценность полностью совпадают.

Т.Г. Румянцева

РИМСКИЙ КЛУБ - международная общественная организация, объединяющая около ста предпринимателей, управляющих, политических деятелей, высокопоставленных служащих, доверенных экспертов, деятелей культуры, ученых из стран Западной Европы, Северной и Южной Америки и др. Свою деятельность Р.К. начал в 1968 со встречи в Академии Деи Линчеи в Риме. Первым президентом Р.К. стал вице-президент компании "Оливетти", член административного совета компании "Фиат" А.Печчеи. У Р.К. нет штата и формального бюджета. Координирует его деятельностью исполнительный комитет в составе 8 человек. Изначально финансирующие деятельность Р.К. итальянская фирма "Фиат" и западно-германский концерн "Фольксвагенверк" были заинтересованы в систематическом анализе перспектив энергетической и сырьевой проблем, с которыми связаны возможности расширения рынков сбыта автомобилей. Но ученые - кибернетики, экономисты, социологи и др., привлеченные для разработки этих прогнозов, в своих отчетах охватывали более широкий круг вопросов, связанный с глобальными проблемами. Из этого следуют и основные цели, которые поставили перед собой деятели Р.К.: 1) дать обществу методику, с помощью которой можно было бы научно анализировать "затруднения человечества", связанные с физической ограниченностью ресурсов Земли, бурным ростом производства и потребления - этими "принципиальными пределами роста"; 2) донести до человечества тревогу представителей Р.К. относительно критической ситуации, которая сложилась в мире по ряду аспектов; 3) подсказать обществу, какие меры оно должно предпринять, чтобы "разумно вести дела" и достичь "глобального равновесия". Создатели Р.К. задумывали его как некий форум, представляющий самые разные взгляды и мнения, где нет или не обязательна единая точка зрения. Р.К. организует и проводит ежегодные конференции и обращается к общественности с так называемыми "докладами Р.К.". Доклады эти готовят независимые рабочие группы, исследующие по заказу Р.К. критические аспекты складывающейся в мире ситуации. Заказ Р.К. определяет лишь тему и гарантирует финансирование научных исследований, но ни в коем случае не влияет ни на ход работы, ни на ее результаты и выводы; авторы докладов, в том числе и те из них, кто входит в число членов Р.К., пользуются полной свободой и независимостью. Работы финансируются не из средств Р.К., который располагает весьма скромным бюджетом, а из внешних источников, обычно путем привлечения различных фондов. Получив готовый доклад, Р.К. рассматривает и утверждает его, как правило, в ходе ежегодной конференции, нередко в присутствии широкой публики - представителей общественности, науки, политических деятелей, прессы, а затем занимается распространением результатов исследования, публикуя доклады и проводя их обсуждение в разных аудиториях и странах мира. В 1970 Дж.Форрестер разработал модели "Мир-1" и "Мир-2", включив в них население, производство сельскохозяйственной и промышленной продукции, природные ресурсы и

загрязнение окружающей среды, и продемонстрировал членам Р.К. первые машинные прогоны этих моделей. Эксперимент произвел сильное впечатление, и помощнику Форрестера Д.Медоузу было поручено руководство дальнейшей работой. Медоуз возглавил международную группу исследователей, в которую в числе других 17 исследователей вошли жена Медоуза (биофизик), физик Ю.Рэндерс и инженер У.В.Беренс. На основе моделей Форрестера была создана модель "Мир-3", и результаты исследования были опубликованы в 1972 под названием "Пределы роста" как первый доклад Р.К. "Человек, - говорилось в нем, - увидел пределы мировой системы и те ограничения, которые они накладывают на численность населения Земли и деятельность людей. Сегодня более чем когда-либо человек стремится все быстрее наращивать количество обрабатываемой и населенной земли, производства, потребления, затрат и пр., слепо веря, что среда его обитания выдержит подобную экспансию, что другие уступят ему место, что наука и техника уничтожат все препятствия на его пути. Мы хотим установить тот уровень, на котором стремление к росту остается совместимым с размерами нашей небольшой планеты и с основными потребностями формирующегося мирового сообщества от снижения социальной и политической напряженности до повышения уровня жизни каждого человека. Второй целью было помочь определить и исследовать основные факторы, влияющие на долгосрочное поведение мировой системы, и их взаимодействие. Мы уверены, что необходимой здесь суммы знаний получить нельзя, если концентрировать внимание, как это часто делается, на национальных системах и краткосрочном анализе. Мы не собирались создавать футурологический проект. Он должен был стать и стал анализом существующих тенденций, их влияния друг на друга, их возможных результатов. Наша цель - предупредить о мировом кризисе, который может возникнуть, если позволить этим тенденциям развиваться в том же направлении, и тем самым предложить внести изменения в политические, экономические, социальные системы, чтобы исключить возможность подобных кризисов". Доклад "Пределы роста", разошедшийся более чем в пяти миллионах экземпляров, положил начало целому ряду докладов Р.К., в которых получили глубокую разработку вопросы, связанные с экономическим ростом, развитием, обучением, последствиями применения новых технологий, глобальным мышлением. Результаты прогонов модели, представленные в первом докладе "Пределы роста", поразили мир и вызвали ожесточенные, долго не утихавшие споры и возражения специалистов, которые сочли модель неадекватной и неспособной отразить всю сложность мира и мировой проблематики, а заключения об опасностях экономического роста, получившие название концепции "нулевого роста", опасными и вредными. Неоднозначно отнеслись к первому докладу и сами члены Р.К. Так, известного немецкого специалиста в области системного анализа Э.Пестеля, по его собственному признанию, уже при самых первых прогонах насторожило то, что "не было сделано ни малейшей попытки описать "мир", или, по крайней мере, пару "Север - Юг". "Когда же, - продолжает Пестель, - по моему настоянию такая попытка была сделана, оказалось, что метод "системной динамики" не годится для работы с региональной мировой моделью. Мир, рассматриваемый как монолитная целостность, приобрел не обобщенность, а однородность. Сама суть мировой проблематики - внутренняя противоречивость - оказалась искаженной". Опираясь на многочисленные критические замечания и собственные соображения, касающиеся сложности глобальной системы, Э.Пестель и американский математик М.Месарович приступили к разработке иной модели мира на основе предложенной Месаровичем в конце 1960-х теории многоуровневых иерархических систем. Обосновывая свой подход, Месарович писал: "Чтобы надежно, достоверно и систематически охватить весь комплекс факторов, связанных с проблематикой, модель должна иметь иерархическую структуру, где каждый уровень иерархии отражает эволюцию

мировой системы в контексте, сформированном определенным набором законов и принципов. Среди этих уровней можно назвать геофизический, экологический, технологический, экономический, институциональный, социально-политический, культурно-ценностный и уровень биологии человека. Такой подход позволяет оптимально использовать подтвердившиеся научные знания и доступную фактическую информацию". В 1974 Месарович и Пестель, обобщив результаты прогонов модели, представили Р.К. второй доклад под названием "Человечество на перепутье", предлагающий в ответ на критику идеи "нулевого роста" концепцию "органического роста", согласно которой каждый регион мира должен выполнять свою особую функцию, подобно клетке живого организма. В основе идей "нулевого" и "органического" роста лежит именно стремление ограничить ту или иную форму роста и найти выход за счет разнообразия этих форм. То же устаревшее понимание определяет современную стратегию экологической защиты, торгового протекционизма, стихийные движения к патриархальным ценностям, национальной или расовой изоляции. Все это не снимает, а усиливает противоречия развития. Стратегии изоляции или противодействия не решают и не могут решить долговременных задач, возникших на современном этапе развития. Изоляция в современном мире попросту невозможна, а вместо противостояния придется выйти на новый уровень взаимодействия, признав объективную реальность, чтобы не "переделывать мир", а налаживать жизнь на этом новом уровне. Другими словами, вместо поисков способов защиты от негативных последствий процессов, происходящих в старой структуре, надо пытаться перейти к новой структуре "кооперативного" взаимодействия, когда новые процессы станут одним из источников будущего развития. Первые доклады, особенно "Пределы роста" с его всемирным резонансом, дали мощный толчок работам в области глобального моделирования, развернувшимся в 1970-е. Однако с разработкой все новых и новых моделей они привлекали все меньше и меньше внимания общественности, становясь узкой сферой деятельности и интересов специалистов. Р.К. прислушался к многочисленным упрекам в "техницизме" и стал искать более широкие подходы к глобальной проблематике. К тому времени уже высказывалась серьезная озабоченность состоянием мировой валютной системы, испытавшей настоящий шок в конце 1960-х - начале 1970-х, когда по разным странам мира прокатилась волна инфляции, а также мировой торговли в рамках ГАТТ, вызывавшего все большее недовольство развивающихся стран. Эти проблемы стали предметом обсуждения в ООН, к которому был привлечен и Р.К. Высказанные в ходе дискуссии предложения не удовлетворили его членов и было решено организовать разработку собственного проекта перестройки структуры мировой экономики. Вскоре проект получил более общее название - "Пересмотр международного порядка", поскольку, по общему мнению, ставя акцент на экономических проблемах, нельзя оставлять в стороне социально-политические вопросы. Руководство рабочей группой взял на себя известный нидерландский экономист, лауреат Нобелевской премии Я.Тинберген. Позже он так сформулировал свои задачи: "Признавая важность принятых ООН резолюций и Хартии экономических прав и обязанностей государств, но сознавая в то же время неопределенность и спорность многих их положений, доктор Печчеи предложил мне создать и возглавить группу специалистов, способных ответить на вопрос: можно ли предложить руководителям и народам стран мира такой новый порядок, который позволит реально и наиболее полно удовлетворить основные потребности сегодняшнего дня и возможно нужды будущих поколений". Третий доклад Р.К. "Пересмотр международного порядка" был опубликован в 1976. Он существенно отличался от двух первых докладов - здесь не применялась специальная научная методология, выдвигались конкретные рекомендации, касающиеся принципов поведения и деятельности, основных направлений

политики, создания новых или реорганизации существующих институтов, чтобы обеспечить условия для более устойчивого развития мировой системы. Ожидалось, что доклад РИО, как его сокращенно называли по английской аббревиатуре (Reshaping the International Order), будет иметь значительное политическое звучание. Одна из основных идей доклада - идея взаимозависимости, мысль о том, что неразрывные связи между поступками и делами всех людей на Земле не позволяют действовать только ради собственной выгоды. Главной целью мирового сообщества его авторы назвали обеспечение достойной жизни и умеренного благосостояния всех граждан мира. По их оценкам, в 1970-е средний доход самых обеспеченных слоев мирового населения был в тринадцать раз выше среднего дохода беднейших слоев; разрыв же между самыми высокими доходами наиболее развитых стран и самыми низкими наиболее отсталых оказался во много раз больше. Чтобы сблизить средний уровень доходов в мировом масштабе, доклад рекомендовал развитым и развивающимся странам принять разные темпы среднегодового роста доходов на душу населения, а именно: чтобы при росте доходов в развивающихся странах на 5 процентов в год, развитые страны оставались на прежнем уровне. Для этого необходимы кардинальная перестройка властных структур во всем мире и во всех областях (технической, экономической, политической, военной), новая практика международных отношений, институциональной деятельности, рыночной системы и многое другое. В заключительной части доклада Э.Манн-Боргезе, принимавшая участие в его разработке, редактор Британской энциклопедии, политолог, писала: "Пороки "общества потребления", на мой взгляд, скорее следствия, чем причины трудностей, с которыми сталкиваются некоторые благополучные страны... Причины потребительского образа жизни, гонки вооружений, злоупотреблений технологией и неоколониализма кроются во внутренней и внешней политике, во властных структурах: военно-промышленно-научном комплексе, в "корпоративном обществе". Это структурные "и в глубоком смысле политические причины. Мне представляется приоритетной задачей погасить их негативное влияние. Все остальное приложится". Новую идеальную социальную организацию людей третий доклад Р.К. назвал "гуманистическим социализмом", обеспечивающим равные возможности внутри и между странами, основываясь на универсальных человеческих ценностях. От третьего доклада ждали многого, но надежды не оправдались - время для его появления было упущено: состоялась дискуссия в ООН, были опубликованы посвященные тем же вопросам доклады "комиссии Пирсона", сформированной по инициативе Мирового банка и министра обороны США Р.Макнамары, и "комиссии Брандта", рекомендовавшей пересмотреть кредитную систему и наладить более тесное взаимодействие между частными банками, правительственными органами, институтами ООН, Мировым банком, Международным валютным Фондом, внеся в соглашения ГАТТ изменения в пользу развивающихся стран. Доклад РИО прошел практически незамеченным, и глубоко задетые этим члены Р.К. приступили к разработке новой стратегии своей деятельности. Следующий этап в деятельности Р.К. отмечен переходом от количественного анализа глобальных проблем к качественному анализу человеческого бытия, системы целей и ценностей. На первый план вышла концепция "нового гуманизма", идея о первостепенном значении личных человеческих качеств, которые обеспечат "человеческую революцию", "революцию сознания" и преображение общества. Все эти понятия появились в опубликованном в 1977 докладе под названием "Цели для человечества". Основой для него стала концепция глобальной солидарности, путь к которой откроют "революция мировой солидарности", перестройка сознания, формирование нового "глобального этноса", когда нормы поведения человека и нормы государственной политики будет определять "новый стандарт гуманизма".

Чтобы начать "революцию мировой солидарности", необходимо было, по мнению авторов, сформулировать цели мирового развития и познакомить с ними широкую общественность. Рабочая группа под руководством профессора философии, системных наук и политологии Э.Ласло проанализировала на национальном и транснациональном уровнях "атлас целей" различных регионов, стран, церквей, многонациональных корпораций, ООН, других международных организаций, опросив максимально возможное число представителей самых разных сфер и направлений человеческой деятельности, и выдвинула четыре глобальные цели. Это глобальная безопасность - прекращение гонки вооружений, исключение войн и конфликтов, отказ от насилия; решение продовольственной проблемы в глобальном масштабе - ликвидация голода, создание мировой системы, позволяющей удовлетворить потребности в продовольствии всех людей на Земле; глобальный контроль за использованием энергетических и сырьевых ресурсов - разработка рационального и экологически безопасного энергопользования, контроль над технологией, экономически эффективное природопользование; глобальное развитие, ориентированное на качественный рост, а именно - повышение качества жизни, социальная справедливость в распределении материальных и духовных благ. Авторы доклада попытались предложить и несколько практических сценариев "революции мировой солидарности". В одном из них главная роль отводится религиозным общинам и интеллектуальным группировкам, которые, осознав кризисную ситуацию, оказывают воздействие на национальную политику и народные массы: проповеди и научные дискуссии, провозглашая, утверждая новые цели и ценности, влияют на мировосприятие людей и сплачивают их, в то же время вынуждают действовать правительства и финансово-промышленные круги. В другом предполагается, что политические лидеры, правительственные круги организуют обсуждение насущных проблем, привлекая к ним внимание ученых и религиозных деятелей, которые с помощью средств массовой информации воздействуют на общественность, побуждая людей изменить способы потребления, что, в свою очередь, влияет на бизнес. Или - в иной последовательности: правительство обращается к бизнесменам с призывом проводить необходимые реформы, бизнесмены вступают в контакт с религиозными деятелями и влиятельными представителями науки и культуры, обладающими авторитетом в глазах общественности. Ученые, религиозные деятели, представители деловых кругов одной страны могут повлиять на своих коллег в других странах, после чего можно будет "всем миром" рассмотреть критические проблемы и выработать общие пути решения. В то же время шла работа над серией докладов, посвященных отдельным наиболее важным аспектам мировой проблематики. Одновременно с докладом группы Ласло в 1976-1978 разрабатывался проект под названием "За веком расточительства", более детально рассматривающий затронутую в "Пределах роста" проблему природных ресурсов. Коллектив исследователей возглавили известный британский физик Д.Габор, удостоенный в 1971 Нобелевской премии за открытие голографии, и итальянский специалист в области управления У.Коломбо. Была сделана попытка исследовать мировой научно-технический потенциал, выявив возможности его использования для решения энергетических, сырьевых и продовольственных проблем. Доклад утверждал, что современный уровень развития науки и техники позволяет решить практически все проблемы, связанные с дефицитом сырья, ресурсов, энергии и продуктов питания, что пределы экономического роста, возникновение и обострение глобальных проблем обусловлены недостатками социально-политических механизмов и институтов и, чтобы обеспечить дальнейшее поступательное развитие цивилизации, необходимо построить "зрелое общество" с высоким качественным уровнем жизни для людей Земли при условии их разумного отношения к природе. В 1979 появились сразу два

доклада Р.К.: "Энергия: обратный счет", подготовленный французским исследователем, профессором Национальной школы искусств и ремесел Т.Монбриа-лем и предупреждавший о возможности "второго энергетического кризиса", и "Нет пределов обучению", подготовленный под руководством американского специалиста в области образования Дж. Боткина, ученого из Марокко М.Эльманджры и профессора Бухарестского университета М.Малицы. К этой серии докладов можно причислить и более поздний проект "Будущее Океанов", завершенный в 1984 под руководством Э.Манн-Боргезе. В докладе "Нет пределов обучению" основными целями человечества названы выживание и обеспечение человеческого достоинства. Возможность трансформации мира, по мнению авторов, открывает концепции "инновационного обучения", под которым понимается не только школьное, университетское или профессиональное образование, но и широкий общий подход к жизненному поведению и мировоззрению человеческой личности, основанный на "человеческой инициативе". Воспитание, развитие сознания человека должно быть "превосходящим" вместо нынешнего "запаздывающего", которое неспособно вести человека в ногу со временем, а лишь адаптирует его к уже случившемуся. Авторы доклада призвали строить будущее, срывая с него налет непроницаемости, предложили обучать людей адекватному поведению перед лицом новых ситуаций, предвидению будущего, оценке последствий принимаемых решений, активному участию в формировании будущего. Человек должен участвовать в общественной жизни так, чтобы было обеспечено органическое сочетание прав личности и ее ответственности за судьбу человечества, свободное развитие каждого и интеграция всех людей в единое сообщество в условиях глобального сотрудничества, основанного на гуманистических ценностях. В 1980-е появляются доклады Р.К., объединенные одной широкой темой, постоянно заботившей его членов, - проблемой взаимоотношений между Севером и Югом, разрыва между развитыми и развивающимися странами. Это работы сотрудника Министерства национальной экономики Франции М.Гернье "Третий мир - три четверти мира" (1980); "Императивы сотрудничества между Севером и Югом" (1981) Ж.Сен-Жура, директора Департамента экономического прогнозирования Министерства финансов Франции; "Третий мир способен себя прокормить" (1984) Р.Ленуара и "Босоногая революция" (1988) Б.Шнайдера. Гернье анализирует исторически сложившиеся пути экономического и культурного развития стран Азии, Африки и Латинской Америки и предлагает альтернативные направления, предусматривающие возможность самообеспечения развивающихся стран, для чего, по мнению автора, необходима реорганизация сельского хозяйства на принципах децентрализации. В "Босоногой революции" рассматриваются практические результаты нескольких малых проектов, осуществленных в странах Азии, Африки и Латинской Америки различными исследовательскими рабочими группами. Предлагается перейти от микропроектов к интегрированным программам развития, разработанным с учетом глобальной перспективы, и проводить эти программы через прекрасно зарекомендовавшие себя в ходе уже осуществленных проектов неправительственные организации. Это, в сущности, новый подход к развитию: инициатива переходит от Севера к Югу; приоритетным для политики становится удовлетворение потребностей сельского населения; больше внимания уделяется не импорту-экспорту продовольствия, а его местному производству и потреблению. "Босоногой революцией" Шнайдер называет процессы, происходящие сегодня в развивающихся странах. Это, по его мнению, мирная, ненасильственная революция, не связанная с политическими партиями и идеологическими структурами, но способная перерасти либо в плодотворное политическое движение, либо в анархический разрушительный процесс в зависимости от того, какие силы умеют ей воспользоваться. Опубликованный в 1980

доклад "Маршруты, ведущие в будущее", автором которого стал директор Международного института управления Б.Гаврилишин (США), вновь вынес на обсуждение модель будущего мирового порядка, основанного на сосуществовании различных культур, религий, образов жизни, на коллегиальном руководстве, представительной демократии на высоком уровне и прямой на более низком. В своих рассуждениях Гаврилишин опирался на три, на его взгляд, основных качества человека: способность накапливать знания и опыт, обмениваться информацией, связанной с формированием будущего, а также творческие возможности и интуицию, позволяющие делать неожиданные открытия, глубоко познавать окружающее; способность организовывать личную и общественную жизнь во всех ее разнообразных аспектах; способность руководствоваться ценностными представлениями, для осуществления которых необходимы определенные условия. Проявление этих качеств, по мнению Гаврилишина, тесно связано с эффективностью общества, поскольку доминирующая в государстве система ценностей определяет систему норм поведения, закрепленную в идеологии, юридических и моральных кодексах; организационные способности человека, подчиняющиеся ценностям и нормам поведения, выражаются в политическом руководстве обществом и позволяют создать другой ключевой элемент общественного строя - экономическую систему; наконец, способности человека к обучению и изобретательству порождают еще один ключевой элемент - технологию. По Гаврилишину, с течением времени ключевые компоненты общественного строя - система ценностей, политическая, экономическая и технологическая системы - изменяются, причем разными темпами: система ценностей очень медленно, устойчивостью отличается и политическая система, тогда как технология в последнее время развивается с огромной скоростью. Когда одни элементы начинают изменяться, а другие стремятся стоять, возникают кризисные явления, продолжающиеся до тех пор, пока не возникнут новые ценности и нормы поведения. Легче всего внести изменения в экономическую систему, скажем, перейти от свободной торговли к регулируемому рынку, но попытки изменить систему политическую, как правило, наталкиваются на серьезное сопротивление. В пример Гаврилишин приводит три системы ценностей в трех государствах США, СССР и Японии. Понятие индивидуальной конкуренции породило определяющую политическое руководство США идею противодействия - парламентарную демократию с разделением законодательных, исполнительных и юридических органов, а также основанную на свободном предпринимательстве экономическую систему. Но неограниченная свобода конкуренции и предпринимательства, по Гаврилишину, более не способна обеспечить эффективность общественного строя. Советское государство провозгласило принципы равенства и коллективизма. Вкладывая в общий фонд "по способностям", советский человек принял политическую власть, действующую в отсутствии какой-либо официальной оппозиции, и централизованную экономическую систему. На практике ее эффективность оказалась очень низкой, несмотря на обеспеченность страны ресурсами, запасы плодородных земель и потенциал квалифицированной рабочей силы. И, наконец, Япония, где преобладают ценности и нормы группового сотрудничества, корни которого в единомыслии и согласии внутри семьи, основанной на строгих принципах патернализма. В политической системе представители различных слоев общества, придерживающихся разных взглядов, участвуют в процессе принятия решений, отыскивая единую точку зрения и разделяя ответственность за последствия. Гаврилишин утверждает, что принципы группового сотрудничества живут в любом обществе, хотя часто либо дремлют, либо остаются в пренебрежении в атмосфере лихорадочной конкуренции. Если пробудить их, то во всем мире в конце концов установится общественный строй,

основанный на этих ценностях, который, конечно, обретет разные институциональные формы в разных государствах, соответственно их историческому опыту, уровню развития, масштабам, качеству человеческих и материальных ресурсов. Несколько особняком в ряду докладов Р.К. стоят доклады О.Джарини "Диалог о богатстве и благосостоянии" (1980), а также доклад "Микроэлектроника и общество" (1982), представляющий собой сборник статей. В первом из них видный итальянский экономист Джарини проводит глубокий анализ современных экономических тенденций и обращается к мышлению, породившему нынешнюю экономическую систему. Он предлагает пересмотреть понятия "богатство" и "благосостояние", задуматься о способах потребления и создать новую концепцию экономики, представляющую собой синтез экономики и экологии, найти новую стратегию накопления богатства и достижения благосостояния, опираясь на эколого-экономические ценности. В докладе "Микроэлектроника и общество: на радость или на горе", составленном польским философом А.Шаффом и западногерманским ученым Г.Фридрихсом, на большом фактическом материале рассмотрены различные аспекты компьютеризации мира и вторжения микропроцессоров во все сферы жизни общества, особенно в промышленное производство, информационное обеспечение и образование. Авторы выявили двойственные последствия микроэлектронной революции, которая, с одной стороны, открывает возможности для повышения производительности труда и эффективного обмена информацией, развития экономики услуг, а с другой - ведет к массовым увольнениям в традиционных отраслях промышленности, к усилению контроля над людьми и давления на них с помощью электронных досье и, в конце концов, к роботизации человека. Исследователи видели свою задачу в том, чтобы поставить проблемы и призвать к их осмыслению и решению. Со смертью в 1984 А.Печчеи Р.К. прошел пик популярности, что в немалой степени обусловлено академическим характером его исследования. На повестке дня вопрос о переходе от "хорошо понятой 7 ревоги" к научно-практической деятельности по рационализации взаимодействия человечества с окружающей средой. Все большую известность приобретает Институт экотехники - неправительственная организация клубного типа (председатель М.Нельсон), учрежденная группа энтузиастов в 1969, которая с 1976 проводит конференции в поместье "Ле Марронье" близ города Эксан-Прованс во Франции. Генезис парадигмы Института экотехники обусловлен нуждами практической космонавтики в создании искусственных биосфер. Естественным следствием опыта конструирования биосфер с заданными свойствами стало стремление обогатить и улучшить Биосферу-I. Накопленный опыт был осмыслен на основе учения о ноосфере. В интерпретации Института экотехники суть ноосферы - гармоничный синтез биосферы и техносферы. Под техносферой понимается "глобалтех" - вид культуры, имеющий ареалом распространения планетарный рынок. С точки зрения биосферной культурологии факт экспансии "глобалтеха" в космос означает, что экологическое равновесие достижимо лишь при выходе за пределы Биосферы-I. Ареалом экологически устойчивого "глобалтеха" является космос, в котором техносфера воспроизводит свое иное - Биосферу-II. Открытие космоса для биосферного митоза и порождение множества конкурирующих биосфер означает превращение ноосферы в фактор эволюции Вселенной. Важное место среди докладов Р.К. занимает доклад Э.Пестеля "За пределами роста", который был сделан в 1987 в Ганновере. В нем обсуждаются актуальные проблемы "органического роста" и перспективы возможности их решения в глобальном контексте, учитывающем как достижения науки и техники, включая микроэлектронику, биотехнологию, атомную энергетику, так и международную обстановку. В 1988 он был издан почти одновременно в Москве и Париже. В нем обсуждались актуальные проблемы "органического роста" и

перспективы возможного их решения в глобальном контексте, с учетом как достижений науки и техники, так и международной обстановки. Автор доклада приходит к выводу, что "дух ответственности должен и может пройти сквозь все местные государственные и региональные границы, чтобы люди, на деле обученные решать свои местные проблемы, были духовно и практически подготовлены к решению проблем, затрагивающих наше глобальное всемирное достояние - океаны, внешнее пространство, воздух, которым мы дышим, и главное, чтобы вооружить людей для борьбы с опасностью, угрожающей их духовному и моральному богатству - человеческим ценностям, к которым относится осознание своих обязанностей и своих прав, терпимость и уважение к разным верам и разным расам, и, наконец, но не в последнюю очередь, к нашему социальному и культурному наследию - основе дальнейшего социального и культурного прогресса. Именно здесь лежит главная возможность открыть перед миром дорогу к органическому росту и развитию". Посвященный памяти А.Печчеи, основателя и первого президента Р.К., доклад как бы подводит итоги пятнадцатилетним дебатам о пределах роста и делает вывод о том, что вопрос заключается не в росте как таковом, а в качестве роста. После выхода в свет работы Э.Пестеля "За пределами роста" Р.К. на своих встречах в Москве и позднее в Испании пришел к выводу, что, сохраняя ставшую традиционной систему докладов, адресованных Р.К., следует попытаться выступить впервые с докладом от имени самого Р.К., отражающим общую позицию его членов. Окончательное редактирование этого доклада было поручено А.Кингу и Б.Шнайдеру. Таким образом, книга "Первая глобальная революция" практически является отчетом Р.К. за почти 25 лет деятельности. Этот доклад был подготовлен в 1990, переведен на русский язык и издан в Москве в 1991. Авторы доклада провели системный анализ деятельности Р.К., обобщили материалы докладов, представленных Р.К., проделали громадную исследовательскую работу и на этой основе предложили программу действий для решения мировой проблематики. В этом докладе Совет Р. К. снова и снова обращается к произошедшим в последнее время в мире переменам и дает характеристику нынешнего состояния глобальной проблематики в контексте новой ситуации в международных отношениях, возникших после окончания долгого противостояния Востока и Запада; новой экономической ситуации, складывающейся в результате создания новых блоков, появления новых геостратегических сил; новых приоритетов в "традиционном" наборе глобальных проблем (развитие, народонаселение, окружающая среда, ресурсы, энергетика, технология, финансы и т.д.). В первом собственном докладе Р.К. предлагает новое понятие - "разрешение" ("resolutique"), и продолжает насущно необходимое обсуждение новых нормативных общественных ценностей: взаимодействия культур, болезней и пороков общества, судеб демократии, переходных процессов в разных регионах мира, проблем управляемости и управления глобальными процессами. Некоторые из этих проблем уже получили дальнейшую разработку на конференциях Р.К., прошедших за последние годы, и нам остается ждать следующих его работ, обращенных в будущее. В свое время Р.К. стимулировал международную дискуссию, достигшую беспрецедентного размаха. Наблюдая за бесчисленными симпозиумами, совещаниями и конференциями, мы поняли, что нельзя обсуждать проблемы, не говоря об их практическом решении. Глобальный подход требует взаимосвязанных глобальных действий на всех уровнях общественной структуры, взаимосвязанных решений с учетом глобальной перспективы. Поэтому ответом на мировую проблематику должна стать новая методология, вернее - новый действенный и целенаправленный анализ, который предлагает Р.К., называя его "путями решения мировых проблем". Его разработка, пропаганда и применение - наш долг. Мы должны искать выход из сложных положений, который не может найти

государственная и международная бюрократия, стимулировать социальные и гуманитарные нововведения, оказавшиеся в положении "бедных родственников" рядом с техническими инновациями. Мы не предлагаем одновременно решать все глобальные проблемы, что было бы невозможно, но считаем необходимым одновременно воздействовать на их основные факторы. Огромное значение в этом плане имеет проведенная Р.К. в Москве конференция "Устойчивое будущее России". Под эгидой Р.К. было подготовлено свыше 20 докладов, большая часть которых получила всемирную известность, составив серию бестселлеров по глобальной проблематике. Подобная судьба постигла и последний доклад Р.К., который полным изданием был опубликован в 1977 на английском языке под названием "Фактор 4: в два раза больше богатства из половины ресурсов". Новый доклад Р.К. (авторами его являются Э.фон Вайцзэккер, А.Ловинс, Х.Ло-винс). В этом докладе заявлена готовность решить вопросы, поставленные в предыдущих работах Р.К., прежде всего в первом докладе "Пределы роста". И хотя многие из высказанных предложений не являются бесспорными, основная идея этого доклада вызвала небывалый интерес во всем мире. Ее суть состоит в том, что современная цивилизация достигла уровня развития, на котором рост производства фактически во всех отраслях хозяйства способен осуществляться в условиях прогрессирующей экономики без привлечения дополнительных ресурсов и энергии. Человечество "может жить в два раза богаче, расходуя лишь половину ресурсов". О популярности этих идей свидетельствует хотя бы тот факт, что подготовительные материалы доклада за два года были переведены более чем на 10 языков. Основная деятельность Р.К. сегодня направлена на разработку идеи о необходимости экономного расходования имеющихся ресурсов.

Г.А. Круглова

РИТУАЛ (лат. ritualis - обрядовый, ritus - торжественная церемония, культовый обряд) - одно из основных понятий этнологии и культурной антропологии, позволяющее адекватно отобразить своеобразие человеческого поведения в "далеких" культурах (прежде всего - архаических и традиционных). В первом приближении Р. может быть определен как священнодействие, основанное на наделении вещей особыми (символическими) свойствами. Традиционной философией культуры Р. трактовался как несущественное для достижения практического результата "обрамление" здравого технологического рецепта, порожденное дефицитом позитивных знаний и заменой подлинных причин вымышленными. Однако современное историко-культурное исследование, реконструирующее специфические типы человеческого поведения, исходя из ценностных оснований самих изучаемых культур, меняет местами привычное соотношение ритуального и прагматического: в "далеких" культурах Р. оказывается лежащим в основе повседневной трудовой деятельности человека. Такая позиция ставит вопрос о специфической целесообразности Р. Сравнительно легко фиксируются его внешние функции - социальная и психологическая: Р. служит средством интеграции и поддержания целостности человеческих коллективов (Малиновский, Дюркгейм), а также снимает психологическое напряжение и гармонизирует человеческую психику (Юнг). На имманентную целенаправленность ритуальных действий указывает семантика языковых обозначений Р., свидетельствующая о близости двух основных значений - "священнодействие" и "порядок Р". - это священнодействие, связанное с установлением или

поддержанием вселенской и социальной упорядоченности. В частности, социальный опыт архаических коллективов может быть представлен как чередование двух основных состояний: а) жизнедеятельности в упорядоченном и стабильном космосе, священные центры которого обеспечивают надежную защиту от сил хаоса, вытесненных за границу обустроенного мира; б) периодической хаотизации космоса при прохождении им критических точек своего существования (фазы "структуры" и "коммунитас", по В.Тэрнеру). Временная бесструктурность мира, обнаруживающаяся в архаическом празднестве, продуктивна - она обеспечивает обновление могущества сакральных объектов. Формой обязательного человеческого участия в праздничном обновлении мира и является архаический Р. Он начинается с действий, подчеркнуто противоречащих общепринятым нормам (погружая тем самым "состарившийся" космос в плодотворный хаос), и затем последовательно восстанавливает исконный порядок вещей. Архаический Р. представляет собой синкретическое действо, к которому восходят в своих истоках более поздние специализированные формы деятельности (производственно-экономическая, военно-политическая, религиозно-культовая, художественная и др.). Религиозный культ отличается от архаического Р. этизацией сакральных объектов (богов), увеличением дистанции между людьми и богами, утверждением однотонно серьезного и торжественного их почитания. Р. имеет первостепенное значение не только в архаических культурах, но и в традиционных обществах более позднего времени. Р. здесь связан не с праздничным разрушением-восстановлением, а с поддержанием уже прочно установленного порядка. Человеческое действие, определяясь следованием абсолютным образцам поведения, ритуализируется и вписывается в модель идеального равновесия космоса. Системы ритуализированного поведения, обеспечивая непрерывное воспроизводство сакрализованного порядка вещей, являются несущим каркасом традиционных культур. Современное общество, как правило, характеризуется нигилистским отношением к Р. и выдвижением на первый план утилитарно ориентированного действия автономного индивида. Исключением являются общества, связанные с расцветом в 20 в. "тотальных идеологий" (Манхейм) и основанные на вторичной - идеологической - ритуализации человеческого поведения. (См. также Элиаде.)

В.Н. Фурс

РОДЖЕР БЭКОН (Roger Bacon) (около 1214 - после 1294) - философ и естествоиспытатель, представитель оксфордской школы, отличавшийся энциклопедическими познаниями и широтой научных интересов. Основные произведения: "Большое сочинение" ("Opus Majus"), "Малое сочинение" ("Opus Minus"), "Третье сочинение" ("Opus Tertium"), "Компендий философии" ("Compendium Studii Philosophiae") и др. Р.Б. полагал, что существуют три способа познания: авторитет, который опирается на рассуждение, и опыт, на котором основывается всякое знание. Уделяя большое внимание "опытной науке" как "владычице умозрительных наук", Р.Б. оказался гораздо ближе к арабским мыслителям (Ибн Сине, Аль-Фараби и др.), чем к схоластикам в постановке вопроса о предназначении знания, с помощью которого человек сможет облегчить свою жизнь в борьбе с природой. Стремясь создать своего рода энциклопедию наук, Р.Б. объединил в рамках философии математику, физику (оптика, астрономия, алхимия, медицина) и этику. Математика как "естественная" логика (врожденная человеческому уму) противопоставляется им "школьной" - схоластической - логике, которую он

отождествляет с грамматикой. Дедуктивное построение и доказательность математического знания делают его образцом для других наук. Р.Б. различал три разновидности опыта: внешний, приобретаемый с помощью человеческих чувств; внутренний, направленный на познание духовных сущностей и интерпретируемый Р.Б. в духе мистического озарения у Августина; и праопыт, которым Бог наделил "святых Отцов" Церкви. Познание не мыслится Р.Б. без благодати веры, тем более, что единственная совершенная мудрость заключена в Священном Писании. Основные причины невежества Р.Б. видел в преклонении перед неосновательными авторитетами, влиянии привычек, суждениях невежественной толпы и, главное, в сокрытии собственного невежества под маской мудрости. Он полагал, что человек всегда будет стремиться к абсолютной истине, но находить лишь ту ее часть, которую Бог захочет сообщить людям. В вопросе об универсалиях Р.Б. занимал позицию умеренного реализма, считая, что всеобщее (сфера философии) содержится в единичных вещах, которые объективно существуют и познаваемы в опыте. Р.Б. выступал за реформу теологии, суть которой состоит в том, что "священники знания" - теологи - должны стремиться к восстановлению подлинного, канонического смысла Божественного откровения, содержащегося в Евангелии; выступал с резкой критикой авторитаризма схоластической философии, невежества схоластических теологов и не считал предосудительным использовать знания, накопленные язычниками. Учение Р.Б. было осуждено орденом францисканцев, однако его идеи об "опытной науке", достижения в области естествознания сыграли свою роль в становлении науки и философии Нового времени.

А.Р. Усманова

РОЗАНОВ Василий Васильевич (1856-1919) - русский философ. Находясь в центре развития российской общественной мысли начала 20 в., Р. вел активный диалог со многими философами, писателями, поэтами, критиками. Многие из его работ были идейной, содержательной реакцией на отдельные суждения, мысли, работы Бердяева, В.С.Соловьёва, Блока, Мережковского и др. и содержали развернутую критику этих мнений с позиций его собственного мировоззрения. Его философию можно рассматривать как часть общего русского литературно-философского круга, однако особенности его существования в этом контексте выделяют его фигуру и позволяют говорить о нем как о нетипичном его представителе. Проблемы, занимавшие мысли Р., связаны с морально-этическими, религиозно-идейными оппозициями - метафизика и христианство, эротика и метафизика, православие и нигилизм, этический нигилизм и апология семьи. В каждой из них Р. искал пути к снятию противоречий, к такой схеме их взаимодействий, при которой отдельные части оппозиции становятся разными проявлениями одних и тех же проблем в существовании человека. Первое философское сочинение Р. "О понимании" (1886) было связано с достаточно академическими проблемами гносеологии и осталось незамеченным в философских кругах. Следующей стала книга о Достоевском "Легенда о Великом Инквизиторе" (1891), которая затрагивала вопросы, волновавшие в тот момент русскую интеллигенцию и привлекла внимание к фигуре Р. В этой книге были заложены основы будущей близости миросозерцания Р. к Достоевскому и, отчасти, к В.Соловьёву. Являясь, без сомнения, философом экзистенциального умонастроения, в изложении своих взглядов Р. всегда тяготел к внецерковным формам религиозности, а также к нетрадиционным философским взглядам на

проблемы метафизики. Близость Р. и Достоевского проявляется в интересе к фигуре Христа, к которому они разными путями подошли одинаково близко. Бог Р. является проявлением индивидуального внутреннего опыта, заимствованного из повседневности. Бытовое православие в представлении Р. уравнивается по значимости с метафизическими основаниями бытия Бога в мире. Это означает, по сути, выведение на поверхость личности, личностного восприятия Бога и мира. В свою очередь, анализ этого восприятия, описание его внутренней механики, его сложностей и особенностей Р. увязывает с проблемой пола. "Пол - это начинающаяся ночь в самой организации человека. Все, приближаясь сюда, становится трансцендентно, т.е. не только окружено трансцендентными по необъяснимости своей бурями, "огнем поедающим", но и вообще как-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов; это второе темное лицо в человеке, и, собственно, оно есть ноуменальное его лицо: от этого - творческое не по отношению к идеям, но к самим вещам, "клубящее из себя жизнь", но оно так густо застлано из наших глаз туманом, что в общем никогда его не удавалось расмотреть" ("Люди лунного света. Метафизика христианства", 1911). Развивая идею зависимости существующего в человеческом восприятии мира и Бога от самого человека, и одновременно усиливая в самом человеке значение пола, Р. говорит о "двух Богах" - одна мужская сторона его и другая - сторона женская. Нарушение монолитности Бога Р. выглядело как слишком явный модернизм христианской традиции и критика обвинила его в антихристианстве. Утверждая сексуализм в его отвлеченности, Р. одновременно поднимает его на высоту религии. Проделанный им онтологический анализ проблемы "пола" позволил сделать принадлежность человека к тому или иному полу фактом не только физической, материальной жизни, но и качеством жизни духовной, религиозной, метафизической, моральной и т.д. Мережковский назвал Р. "русским Ницше", хотя сам Р. едва ли был знаком с его трудами. Однако это сравнение отражает не столько реальную духовную и содержательную близость Р. и Ницше, сколько сопоставляет тот разительный переворот в истории религиозно-философской мысли, который связан (в разное время и при разных обстоятельствах) с именами обоих писателей. Переворот, связанный с именем Р., можно определить через формулу общих устремлений его мысли, с которыми связаны практически все его религиозно-философские, моральные, эстетические воззрения. Это стремление можно определить как попытку "понять сверхличное в свете индивидуального". Именно этот акцент на индивидуальном и личном в человеке объединяет множество разнообразных суждений Р. и высказываемых им позиций. Само индивидуальное трактуется Р. как следствие внутренних, изначальных характеристик и свойств воспринимающего человека, предшествующих и предопределяющих любой опыт его пребывания в мире. Именно понятия "жизненной энергии" и "пола" выступают в представлении Р. своего рода источниками движения и развития человеческого восприятия мира, Бога, самого себя, других людей. Именно они, а не логика рациональности являются основой ориентации человека в окружающей действительности. Эти идеи Р. развивает в трех книгах: "Люди лунного света. Метафизика христианства", "Темный лик. Метафизика христианства" (1911), "Семейный вопрос в России" (1903). В философии Р. невозможно найти основную проблему, единую аксиолого-семантическую первооснову, на которой выстраивалась бы последовательность решаемых им вопросов и по цепочке которых можно было бы судить о типе и общей направленности его мыслей. Его философское мировоззрение не складывается в единое целое как логическую систему. Однако внутренняя связь в его философии существует - она в большей степени носит характер органического единства, в котором отдельные части рассуждения не следуют в линейном порядке друг за другом, а выстраиваются

контрапунктически и существуют на пересечении разных тем, существенных для позиции Р. и не теряющих своей актуальности для него на протяжении всей его жизни. Общность всего многообразия его представлений о Боге, мире, человеке, семье и т.д. коренится в приближении всех этих проблем и понятий к человеку, который оказывается связующим звеном во всех взаимоотношениях, существующих в мире. Для Р. человек является не главной проблемой, требующей своего разрешения, а основой методологии, подходом к любым другим философским, метафизическим, религиозным проблемам. Перемещение акцентов в отношениях человека с миром объективной реальности в область субъективных укорененных в человеческой природе качеств проявляется во всех суждениях Р. Он отчетливо выводит на первый план человека как субъекта - субъекта воспринимающего, познающего и как субъекта любого другого опыта. Эта идея у Р. не является порождением абстрактной схемы познания мира или способом распределения функций в рамках этой познавательной деятельности. Речь идет, прежде всего, о субъекте как собственном "Я" Р. - реальном источнике всех его мыслей, суждений, текстов, самого его стиля и общего мировоззрения, именуемого миросозерцанием, когда речь идет о Р. "Уединенность" как частность и субъективность существования становится для Р. основой мифа о своем частном "Я" - мифа, благодаря которому стал возможным нетрадиционный ход его мыслей, свой собственный стиль выражения, способ проговаривания идей, не выстраивающихся в единую логическую систему, а часто прямо противоречащих друг другу. Фрагментарность и незавершенность многих важнейших положений философского мировоззрения Р. является следствием этого мифа и демонстрирует его субъективное частное "Я" в движении мыслительного процесса. Выступая в качестве то критика, то литературоведа, то философа, он строил свое письмо в виде реакции на воззрения других людей. В дальнейшем этот принцип распространяется на собственные размышления, которые по прежнему остаются реакцией Р. на события его собственной жизни. Все решаемые им проблемы оказываются спровоцированными в равной степени и внутренними задачами, и внешними потребностями его жизни. Философия Р. индивидуалистична: "Пророчество" не есть у меня для русских, т.е. факт истории нашего народа, а мое домашнее обстоятельство и относится только до меня (без значения и влияния)..." Описанная онтологическими средствами "повседневность" оказывается у Р. важным и существенным проявлением смысла бытия. Категория "повседневность" в контексте философии Р. становится разрешением основной гносеологической проблемы - познания бытия, которое не поддается четкой фиксации и упорядочиванию по логической схеме. Одним из способов философского постижения этой тайны выступает, по Р., "повседневность" в ее мистической трактовке, которая заключается в отказе от рациональных способов истолкования мира, жизни и смерти, порядка и хаоса. Для того чтобы ощутить подлинность бытия, Р. предлагает просто быть "человеком": в мире, в состоянии познания, со-присутствия с миром. Индивидуализация жизни у Р. приводит к необходимости экзистенциальной структуры самовыражения. Само восприятие становится выражением. "Понимание" мира у Р. сводится к подсознательному проникновению в мир, которое реализуется в интуиции жизненного опыта и означает "вживание в себя" и в свое слово. Например, подход к анализу проблем эстетического совершается им сквозь призму присутствующего здесь человека, высказывающего оценку или суждение. В работе "Красота в природе и ее смысл" Р. подверг критике эстетические воззрения В.Соловьёва, согласно которым красота в природе - это воплощение идеи, и прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности. Р. подверг сомнению объективность восприятия нашими чувствами действительности, и, следовательно, все построение концепции эстетического В.Соловьёва. Прекрасное у Р. также

связано с "жизненной энергией пола", в которой коренится источник человеческих оценок и суждений о мире. Эту энергию Р. видит как некую предопределенность существования прекрасного и именно поэтому она не может вести к совершенствованию мира, как предполагал В.Соловьёв. Область его существования относится к внутренним истокам человеческого, субъективного - того, что предшествует встречам человека с миром. Все элементы человеческого существования играют здесь важную роль, даже самые мелкие события и детали человеческой жизни приобретают значительность. Особенными и самыми важными оказываются моменты рождения и смерти как своеобразные точки-экстремумы человеческого существования. Эта тема отчетливо звучит у Р. в работе "Опавшие листья" (1913- 1915). "Я" человека оказывается заключенным в рамки, которые устанавливаются рождением и смертью. "Рождение", "Я" (отражающее универсальный смысл бытия) и "смерть" - это фундаментальные характеристики, которые по словам Р. носят органический, но и метафизический характер. Сама действительность, по Р., это философия рождения и смерти: "мы все привносим с собой, рождаясь, различное; мир открывается нам в меру того, что мы привносим с собой в этот мир". Связь жизни и смерти как в непосредственном отношении к человеку, так и в плане общего, абстрактного восприятия мира, встроена, по Р., в само мироздание и служит источником большинства будущих событий в жизни. Там, где невозможно выразить свое отношение к этим событиям, Р. предлагает не прибегать к достраиванию системы рациональными методами, а использовать право на умолчание. Не случайно Мережковский назвал Р. "гениальным молчуном". Тема молчания, заявленная Р., оказалась символом субстанциального понимания мира, мира экзистенциалов, которые всегда ускользают из логических построений. Р. считает справедливым освободить от излишней рационализации свои мысли об этом мире, чтобы не нарушать реальный ход событий, не искажать процесс их восприятия и не создавать в письме искусственных построений, разрушающих естественный ход жизни. Из этого вытекает и то особое внимание, которое уделяет Р. формальным, внешним характеристикам и особенностям своего письма. Содержание его мыслей не может быть оторвано от "формы осуществления и бытования текста", в котором они выражаются. "Опавшие листья" Р. объявляет своим единственным стилем, т.к. здесь незримо присутствует он сам. Автор является носителем субъективного "Я", которое, преодолевая пространство рукописи, из него не исчезает, а переносится в текст и там продолжает существовать. На "рукописность" стиля Р. указывают многочисленные сноски и подробное описание места действия, где текст был написан. Эта нарочитая рукотворность письма Р. подчеркивает его желание сохранить в письме органическую связь с содержанием объективного мира и смыслом своего восприятия этой объективности. Основные идеи Р. постоянно возвращались в статьи философского, публицистического, критического характера, где он стремился приложить свое мироощущение к проблемам из области религии, морали, метафизики, литературы и расширить, таким образом, пространство своего отражения и понимания мира.

Н.Э. Бекус, А.Н. Быковский

РОЗЕНЦВЕЙГ (Rosenzweig) Франц (1886-1929) - немецкий философ-диалогист. Изучал медицину, затем историю, написал докторскую диссертацию по философии Гегеля (1912). Во время первой мировой войны был на фронте. В 1919 стал одним

из основателей Свободной Еврейской Академии. В 1922 заболел тяжелой формой паралича, сохранив, однако, до последних дней жизни интеллектуальную активность. Основные сочинения: "Гегель и государство" (1921), "Письма и дневники. 1909-1918" (опубликованы в 1979) и др. Для философии диалога Р. характерен решительный поворот к метафорике слова. В работе "Звезда Искупления" (1921) он попытался изложить свое понимание грамматики эроса или, иначе, языка любви. Грамматике эроса, по Р., соответствует иного типа логика - "логика Я и Ты", отличная от аристотелевской, проблемы которой связаны с проблемами "предметного" мышления. Исходя из этого, Р. представил сферу "диа" диалога как рядом-расположенность участников встречи в глазах Высшего стороннего наблюдателя. "Бог, мир, человек - три сферы специфической онтологии" Р., которая "прерывая тотальность тревоги небытия, не возвращает человеческую экзистенцию к заботе о своем бытии, а ведет к фронтальному отношению с другим человеком", - писал Левинас. Межличностное общение в концепции Р. стало той первичной реальностью, постижение которой он связал с нерефлексивным "верованием". Таким образом, Р. стремился раскрыть сущность интерсубъективности, принимая во внимание субъективность как полную противоположность "безличности", безразличия как ступень к принятию другой субъективности. Р. сумел привлечь внимание к такой иррациональной реальности, каковой является, определяемая, по Р., божественным вмешательством, устремленность одной личности к другой. В результате, истина слова, понимаемая как истина религии, стала апофеозом диалогики Р. (См. также "Звезда искупления".)

С.В. Воробьева

РОЗЕНШТОК-ХЮССИ (Rosenstock-Huessy) Ойген Мориц Фридрих (1888-1973) - немецко-американский христианский мыслитель, философ, историк, принадлежащий к духовной традиции диалогического принципа. Родился в либеральной еврейской семье, в 1906 пережил религиозный кризис и крестился. Рано и успешно начав академическую карьеру, Р.-Х. постепенно отошел от чисто теоретической деятельности, совмещая теоретические изыскания с сугубо практическими и организационными вопросами. Участвовал в Первой мировой войне в качестве боевого офицера, в 1919-1921 - главный редактор газеты автомобильного завода "Даймлер-Бенц" в Штутгарте, в 1921 основал и до 1923 возглавлял Рабочую Академию во Франкфурте-на-Майне, в 1925 - избран вице-президентом Всемирной Ассоциации образования взрослых, в 1928- 1930 организовывал добровольческие трудовые лагеря для совместного сельскохозяйственного труда рабочих, крестьян и студентов в условиях экономического и политического кризиса. Впоследствии этот опыт был перенесен Р.-Х. в США, куда он переселился в 1933 сразу же после прихода к власти в Германии нацистов. Эта и другие инициативы Р.-Х. послужили основой для создания американского "Корпуса мира". В 1934-1936 Р.-Х. имел профессуру в Гарвардском университете, а с 1936 и до выхода на пенсию в 1957 занимал должность профессора Дартмутского колледжа (г. Хановер, штат Нью-Хэмпшир). Р.-Х. - автор многочисленных статей и книг. Наиболее значительные среди них - монографии "Европейские революции и характер наций" (1931), "Социология" (в двух томах, 1956- 1958), а также двухтомное собрание этапных статей за все время активной творческой деятельности - "Язык рода человеческого" (1963-1964). Кроме того, многие лекции Р.-Х. в Дартмутском колледже были записаны его студентами на

магнитную ленту и сейчас доступны и в виде фонограмм, и в виде распечатанных на бумаге текстов. Помимо христианства, Р.-Х. испытал влияние различных духовных тенденций, прежде всего, иудаизма, философии Гераклита, немецкой трансцендентально-критической философии конца 18 - первой трети 19 вв., Фейербаха, концепции И.Г. Гамана, холизма и идей мыслителей, которых он называл "дизангелистами", т.е. "вестниками катастрофы", в противоположность "евангелистам" в качестве носителей "благой вести" и которых резко критиковал - Дарвина, Маркса, Ницше, Фрейда. Прихотливая и своеобразная мысль Р.-Х. с трудом поддается классификации и совершенно не вписывается в академические схемы. Свой стиль, противостоящий "систематическому" и "эссеистскому", Р.-Х. называл "пост-систематическим" и "пост-афористическим", предполагающим наличие не "коллег", а "друзей". Характерной особенностью подавляющего большинства работ Р.-Х. является сочетание основательного исторического анализа с учетом состояния, тенденций и противоречий современной культуры. При этом фоном всех его исследований неизменно оказывается проблема условий совместного существования людей, равно как и условий выживания человечества. Книга Р.-Х. "Европейские революции и характер наций" состоит из двух частей - "Теория революций" и "Движение революций по Европе". В первой части им анализируется смысл таких понятий, как "революция", "нация", "власть", прослеживается процесс превращения "Запада" в "Европу", выявляется момент вызревания тех условий, которые сделали возможными не только появление революционных настроений, но и осуществимость планов революционного преобразования действительности. Для Р.-Х. революция, как и всякое человеческое действие, с одной стороны, обусловлена факторами культуры, а с другой - является проявлением человеческих сил и способностей, выступая, тем самым, в качестве процесса, в ходе которого культура творится. Следовательно, согласно Р.-Х., революция - это, несмотря на сопряженные с ней бедствия и разрушения, все же творческая сила, она всякий раз создает особый человеческий тип и соответствующую ему культурную среду. История революций рассматривается Р.-Х. как история смены "пространств власти", стремящихся к расширению до размеров пространства мира в целом, и, тем самым, как процесс, вносящий свой вклад в формирование единого человеческого рода. (См. Всемирная история.) Каждая революция дополняет предыдущие, сохраняя следы приспособления и в то же время вводя в историю новые человеческие качества и элементы культуры в виде архетипов. Поэтому революции - это не отдельные события, они образуют цепочку, в которой каждое звено зависит от предшествующего ему во времени. Но, по мысли Р.-Х., именно христианство делает возможным процесс создания "всемирной истории" из множества локальных ("языческих") историй и единого культурного пространства из множества локальных ("языческих") пространств, тем самым обусловливая процесс "синхронизации" и "координации". Поэтому, согласно Р.-Х., по своему происхождению феномен революции принадлежит исключительно к христианской культуре, создавшей "единый мир" в ходе долгого и сложного развития. В результате, как полагал Р.-Х., - независимо от этических оценок - революции выступают в качестве упорядочивающего и организующего орудия всемирной истории, вводящего в нее новый принцип жизни и, стало быть, радикально преобразующего общечеловеческую культуру. Именно в ходе революций возникают и "национальные государства", и "национальные характеры". В контексте авторской концепции, соответствующей исторической "прелюдией" может полагаться борьба римских пап против императорской власти - так называемая "папская революция". В качестве предварительного условия становящегося единства христианского мира выступает учреждение в 998 аббатом Одилоном из Клюнийского монастыря особого праздника - Дня поминовения всех

усопших, ретроспективно распространившего линейное время христианской культуры от Христа в глубь веков до самого Адама и превратившего его в единую общечеловеческую историю. В результате, по мнению Р.-Х., церковь святых заменяется церковью всех людей, т.е. церковью грешников, и возникает идея христианского мира, к которому принадлежат все люди. Значительно более сложным, с точки зрения мыслителя, был процесс конституирования единого пространства, который и осуществляется цепью революций. Исходным пунктом выступает превращение католической церковью всех поместных церквей, за исключением Римской, в точки лишенного святости пространства, "мира" (т.е. "светского" пространства). Тем самым Рим становился координирующим центром "единого мира", а все расположенное за пределами Рима начинает рассматриваться в качестве объектов, находящихся в "мире" и в этом смысле "светских". Несколько неожиданным результатом "папской революции" стало возникновение первого национального государства на территории нынешней Европы - Италии. Но главное, что она создала, по убеждению Р.-Х., было совокупность предпосылок для всех последующих революций, расширяющих "пространство власти". В качестве следующего этапа революционного процесса, согласно данной концепции, выступила немецкая Реформация. В системе немецких земель сложилась ситуация несовпадения сфер влияния церковных и светских властей. Поэтому князьям немецких земель были нужны не столько епископы, сколько свои юристы для создания того, чем уже обладали итальянские города-государства - единой организации. Средством борьбы князей против Папы и епископов стало, по схеме Р.-Х., основание университетов. Здесь Папа и епископы, в отличие от Италии, проиграли, и университеты вытесняют влияние римско-католической церкви. В университетах акцент делался на изучении Библии и церковной догматики, а их профессора и выпускники должны были образовать силу, противостоящую именно Папе и епископам. Поэтому светская власть оказывается связанной не с Папой и клиром, а с тем, что преподается в университетах. Именно на этом обстоятельстве, согласно Р.-Х., и основана сохраняющаяся до сих пор репутация немцев как нации ученых и философов. Иначе протекала революция в Англии. Ее прелюдией стала Реформация, до которой английские короли подчинялись Папе. Генрих VIII, объявив себя главой церкви, во-первых, разрушил организацию социальных связей на региональном уровне, опиравшуюся на традицию, обычай, привычку (обычное право), а во-вторых, разорвал связь Англии с единым миром, созданным "папской революцией". Это делало решения короля произвольными, а потому нелегитимными, и сознательной целью Английской революции стало восстановление старого права. Именно мелкопоместное дворянство (джентри) стало той силой, которая стремилась возвратить старину, традицию, обычаи, власть прецедента. Джентри в качестве "общин" претендовали на то, чтобы стать силой, уничтожающей этот произвол из палаты общин парламента ("снизу"). Поэтому Английская революция, по идее Р.-Х., может быть названа "парламентской", и король, таким образом, выступает в качестве неотъемлемой части парламента. В иных условиях проходила революция во Франции. Для нее главным результатом Реформации стало появление гугенотов, которые, правда, были жестоко уничтожены, что существенно замедлило модернизацию французской культуры. Новый дух появляется у представителей "третьего сословия", "буржуа", занимавших промежуточное положение между аристократией и народом. Поэтому разум буржуа считался его "индивидуальным духом", данным ему от природы, а сам он выступал в качестве идеального образца "естественного человека". В результате индивиду, вопреки многовековой традиции, приписывается дух в качестве способности творить самостоятельно. Отсюда - характерный для французской культуры индивидуализм и культ творческого гения.

Отсюда же - рационализм, метрическая система мер и весов, геометрическое разделение Франции на департаменты. Строгость изложения несколько нарушается анализом революции немецких держав - Пруссии и Австрии, так как в данном случае нельзя говорить о включенности соответствующих процессов в цепочку великих революций. Все великие революции, подчеркивает Р.-Х., действуют заражающим образом. Локальная революция немецких держав во многих отношениях вызревала именно таким образом, однако именно благодаря ей, несмотря на идеи 1789 и завоевания Наполеона, существует немецкая нация. Говоря о Пруссии и Австрии, Р.-Х. подчеркивает, что первоначально это были не государства в современном смысле, а скорее "силы", политически осуществившие то, что было идеологически и теологически достигнуто в ходе Реформации применительно к нации. При этом чрезвычайно важным оказывается дух романтизма. В контексте анализа романтического движения прослеживается генезис взглядов и влияние на последующее развитие таких великих немцев, как Гёте, Гегель, Шлегель. Особое внимание уделяется также немецкому музыкальному гению. Р.-Х. считает, что характерные для немецкой культуры абстрактные и жесткие правила парализуют волю, которая находит выход в одухотворении, вызываемом музыкой. Тот, кто привык выражать сильнейшее одухотворение в пении (преимущественно хоровом), не давая этому духовному подъему выхода в практику, становится верноподданным. Однако в Пруссии музыка не только формировала народный характер, но и выполняла функцию украшения военизированного государства. В многонациональной Австрии музыка играла несколько иную роль: она стала универсальным средством общения пестрого конгломерата народов и вавилонского смешения языков. В результате склонность к самоуглублению и музыкальность стали характернейшими чертами немецкого национального характера. Русская революция, осуществленная большевиками, испытала чрезвычайно сильное влияние Французской революции, но она не является ее прямым следствием. С другой стороны, "папская революция" никак не коснулась России по той простой причине, что Россия не принадлежит к католическому миру. Слабость церкви всегда держала русскую культуру на грани "беспорядка", и поэтому лозунгом Русской революции становится не столько свобода, сколько порядок - социальный и экономический. Поэтому же ее главной ценностью оказывается не индивид, а народ, понимаемый, впрочем, абстрактно-количественно. Западнические умонастроения русской интеллигенции, знакомой с идеями французского социализма и марксизма, привели к соединению социальных вопросов с политическими, несмотря на то, что в России фактически не было ни рабочего класса, ни капитализма в смысле Маркса. Этим же объясняется, по Р.-Х., и то, что из всего богатого ассортимента революционных идеологий, предлагаемого западной культурой после Французской революции (либерализм, капитализм, национализм, демократия и др.). был избран именно марксизм. Только марксизм мог обеспечить национальное единство и вписать отсталую страну во всемирную историю, не принуждая ее копировать ни один западный образец: ведь в нем приводились наукообразные аргументы, доказывающие неизбежную гибель буржуазных социальных форм и капитализма как такового. В результате Русской революции оказывается некому передавать эстафету, поскольку она - самая "левая". Тем самым эпоха великих революций заканчивается, и все последующие революции лишь копируют уже осуществившиеся образцы. Завершение цепи революций является созданием предпосылок для планетарного единства человечества. Поэтому заключительные страницы книги посвящены "всемирной мобилизации", т.е. тем интегративным процессам, которые ведут к общечеловеческому единству. В контексте этих рассуждений устанавливается связь последовательности революций с обеими мировыми войнами. Наиболее тесно с этими войнами связана Русская революция,

которая именно поэтому приобретает планетарное значение. Как бы ни относились ученые и общественное мнение к двум мировым войнам, они, считает Р.-Х., также являются интегративными процессами, сделавшими прозрачными границы между народами. В этом отношении обе мировые войны решают ту же задачу, что и революции. Но формирование единого человеческого рода имеет и духовный аспект. Христианская традиция впервые выявила, а эпоха революций реализовала основной закон духа, согласно которому всякое обновление мира предполагает поражение в качестве пути к победе. Не дух как таковой обновляет мир, а конкретные носители духа, которые, будучи лишь моментами целостности, в своих попытках ее обновления всегда сперва терпят поражение. Плата за новшества - это всегда духовное одиночество, обусловленное выпадением из традиции и отрывом от корней. Человек, не повинующийся никакому надындивидуальному духу, может использовать мир, но не в состоянии его изменить, будучи крепкими материальными узами связан с существующим порядком вещей. Поэтому тот, кто доверяется духу, пренебрегает внешним успехом, зная, что может достичь цели изменения мира только в качестве функционера царства духа, а для этого жизнь должна быть прожита как служение некоторому целому. Р.-Х. считает, что удивительным в истории является не то, что катастрофические события потрясают и ужасают нас, а то, что они нас преобразуют и обновляют. Все повседневное возникает из необычного и катастрофического. В каждый момент времени люди либо являются воспроизведением творения, либо служат его продолжению. Необходимое случается, но люди в состоянии облегчить его приход, погребая одни времена и начиная новые. Там, где господствует приверженность к возвращению жизни, т.е. к ее возобновлению, история превращает свои катастрофы - революции - в преобразованную повседневность. Именно в этом заключается величие трагической эпохи революций. В ужасе и крови социальных потрясений она продемонстрировала сохраняющуюся причастность человека к божественному процессу творения и подтвердила продолжение диалога человека с Богом вопреки всем провозвестникам нигилизма. В 1938 книга "Европейские революции и характер наций" была радикально переработана и выпущена в США на английском языке под названием "Из революции выходящий: Автобиография западного человека"; есть переиздания. Этот вариант значительно больше известен среди историков и философов и даже пользуется некоторой популярностью у неспециалистов. Главных отличий от немецкого издания - три. Общая перегруппировка материала привела к изменению последовательности рассмотрения революций, которое теперь начинается с характеристики Русской революции и следует далее в порядке, обратном по отношению к немецкому тексту. Во-вторых, добавлена глава "Американцы", в которой описываются особенности Американской революции. В-третьих, появилось много вставок и дополнений общеметодологического и философского характера, которые, по признанию автора, высказанному в переписке с коллегой, он сознательно не включал в немецкий вариант вследствие перегруженности академического сознания в Германии концепциями философии истории, тогда как англосаксонский академический мир явно недооценивает эту сторону исследования революций. Вся концепция Р.-Х. после мучительных и длительных сомнений ее творца была названа им самим "социологией", хотя в ее рамках основы общепринятого понимания социологии стали объектом серьезной критики. "Социология" Р.-Х. и содержит суть его концепции, резко отличающейся от традиционных принципов философского дискурса и представляющей собой альтернативу постмодернистским образцам нетрадиционного мышления. "Социология" - основное произведение Р.-Х. В работе затрагиваются как методологические аспекты социологического исследования, так и его конкретные вопросы, далеко выходящие за рамки современной институционализированной

социологии и сближающие излагаемые подходы с философской теорией культуры. Вместе с тем работа содержала большое количество оригинальных концепций, относящихся к истории цивилизации от ее возникновения до настоящего времени. В целом произведение представляет собой такую попытку использования диалогического принципа в качестве средства радикального обновления гуманитарного мышления, которая не ограничивалась бы критикой традиции или выдвижением абстрактных постулатов, но демонстрировала бы свою обоснованность и плодотворность на актуальном материале. Первый том имеет подзаголовок "Засилье пространств" и включает в себя введение к обоим томам, три части и обширное заключение. Изложение начинается с критического рассмотрения сущности и специфики традиционного понимания социологии в качестве науки о человеке во множественном числе, т.е. о людях, приведенных к общему знаменателю. С самого начала такое понимание отвергается, поскольку, по Р.-Х., никто не может знать всех людей. Поэтому выдвигается положение, согласно которому социология должна основываться на частичном знании и может быть истинной лишь при условии явного признания такой неполноты знания. Это - учение о путях и способах действий фрагментарно познаваемых людей, что обусловливает разделение социологического знания на две части, в которых рассматриваются пространственные и временные аспекты социальных процессов. Свобода человека проявляется в его способности всякий раз по-другому выбирать свои пути и способы действий, а следовательно, разметку пространств и времен. Поэтому социология в понимании Р.-Х. является прежде всего средством нового завоевания такой свободы, утраченной современным человечеством. В первой части "Вхождение в крест действительности: Способ представления в социологии" осуществляется подробный анализ различных подходов к пониманию предмета и методов социологии. При этом подчеркивается, что подлинная социология возникает из страсти и никогда не может быть плодом теоретического равнодушия, что и должно обусловливать характерный для нее "способ представления". Подлинное социологическое знание может основываться лишь на реальной вовлеченности социолога в общество (на языке современной институционализированной социологии суть такой методологической установки частично передается понятием "включенное наблюдение"). В данном контексте вводится базовое понятие "крест действительности", позволяющее разделить пространство на внутреннее и внешнее, а время - на прошедшее и будущее. Это понятие, как считает Р.-Х., позволяет социологии отказаться от жесткого разделения на субъект и объект, а также учесть существование не единых для всех людей и человеческих сообществ пространства и времени, а множества пространств и времен, что, собственно, и является специфической формой реализации диалогического принципа и обусловленного им "способа представления". В результате разрушается и традиционное для классического гуманитарного мышления понятие абсолютного, надындивидуального (трансцендентального) субъекта, который обеспечивает общезначимость содержания знания путем соотнесения его со всеобщими познавательными формами. Крест действительности, не будучи всеобщей структурой, т.е. единственной "системой отсчета", соотносится с каждым отдельным человеком или отдельной человеческой группой, что позволяет исследователю освободиться от иллюзии обладания абсолютной (монологической) позицией и стать "причастным" к тому, что он изучает. В результате социология перестает понимать свой объект в качестве немого и глухого, превращаясь в "диалогическое мышление". Однако, вследствие отрицания наличия естественно существующего единого пространства, такое социологическое знание не в состоянии стать наглядным. Оно может быть только слышимым, и социологу следует, прислушиваясь к окружающему его хору голосов, учитывать, что и его собственный

голос принадлежит к этому хору. "Причастность" социолога к внутреннему и внешнему пространству, прошедшему и будущему времени связывается с речью (языком) как формой межчеловеческих отношений. При этом внутреннее пространство ассоциируется с возвратным залогом глагола (рефлексивом), а внешнее - с действительным залогом (активом). Что касается прошедшего и будущего времени, то для из обозначения создаются специальные термины - "траектив" и "преектив" соответственно, которые, впрочем, также ассоциируются с категориями традиционной грамматики - изъявительным и повелительным наклонениями глагола. Для "причастного мышления" действительным считается лишь то, что принадлежит больше чем к одному пространству и больше чем к одному времени, и это является условием возможности многоголосия. Вторая часть книги "Социологии" озаглавлена "Игровые пространства нашего рефлексива" и посвящена анализу фантазии человека, т.е. его способности воображения и его способности к игре. Исследование сил действительности по их отражению в образах фантазии и в играх - это их изучение в возвратном залоге, поскольку деятельность замыкается на играющем. Одновременно это предвосхищение действительности, так как игровое поведение не только повторяет прошлый опыт серьезности, но и предшествует новому опыту серьезной жизнедеятельности. Точно таким же свойством обладает и мышление, которое без колебаний относится к игровым формам поведения. Наиболее "цивилизованные" процессы удерживают равновесие между чистой игрой и чистой серьезностью, так как человек во всех ситуациях ищет хотя бы немного свободного времени и некоторое заранее определенное место, т.е. то, что определяет игру. Поэтому игровые моменты наличествуют во всей человеческой жизнедеятельности и вносят изменения в сферу серьезности, поскольку именно отшлифованная в игре форма закрепляется в сфере серьезности, а точное игровое повторение серьезности невозможно. В соответствии со строением креста действительности, мир игры разделяется на упоение и восторг внутреннего пространства (в этом контексте дан оригинальный анализ феномена массы), соревнования во внешнем пространстве (спорт), обычаи, ритуалы и церемонии, соответствующие прошедшему времени, и, наконец, искусства в качестве таких игровых форм жизнедеятельности, которые обеспечивают славу и известность в будущем времени. В третьей части - "Жизненные пространства нашего актива" - рассматривается сфера серьезности и анализируются такие понятия, как природа, дух, культура и душа. Прежде всего подчеркивается, что никакого "человека вообще" не существует. Всегда налицо лишь половина или даже четверть человека: мужчины и женщины, мальчики и девочки. Человек - родовое существо, но во внешнем пространстве он расщеплен на полы. Природа и понимается как такое внешнее пространство. Части человека собираются воедино при помощи духа, который рассматривается в тесной связи с феноменом речи (языка). Дух, указывает Р.-Х., - это объединяющая сила, создающая человеческие сообщества и, следовательно, конституирующая внутреннее пространство. Дух как бы уничтожает кожу, покрывающую каждое человеческое существо, и, тем самым, обеспечивает контакт тел, т.е. превращает человека в родовое существо. Видимой стороной этого процесса является объединяющая способность человеческого языка. Поэтому при рассмотрении языка нельзя, как это делает традиционная грамматика, ограничиваться исследованием только говорящего, необходимо всегда учитывать и слушающего. На этих методологических основаниях рассматривается новая, "глубинная" грамматика. Разделение человека на возрасты (поколения) анализируется в контексте понятия культуры, что соответствует прошедшему времени. Культура в понимании Р.-Х. - это прочно установившийся мир, который, будучи упорядочен, просто неизменно воспроизводит свою упорядоченность и передает содержание прошлого настоящему. Напротив, понятие души связывается

с будущим, а это последнее рассматривается в контексте смерти и процессов умирания. При этом подчеркивается, что вся человеческая культура возникла из страха смерти, поскольку первоначально в смерти видели не источник обновления, а всего лишь завершение существования. Поэтому возникает стремление сделать человеческую действительность независимой от смерти отдельного человека, что, собственно, и составляет суть всех культурных институций в их динамике. Способность преодолевать смерть и называется душой, а важнейшими проявлениями этой способности являются любовь и стыд. Любовь - это всегда прикосновение смерти к человеческой самости, заставляющее человека забывать о себе и выходить навстречу другому. Стыд должен считаться силой, преодолевающей смерть человеческих сообществ, поскольку он препятствует независимости и обособлению членов этих сообществ. Преодолевая смерть, душа делает ее позитивной силой жизни. В этом контексте (опять же в соответствии с количеством сторон креста действительности) Р.-Х. анализируются наследие четырех первопроходцев, предложивших четыре способа включения смерти в жизнь, - Будды, Лао-Цзы, Авраама, Иисуса. Заключение первого тома названо "Тирания пространств и ее крах" и посвящено осмыслению того факта, что в концепциях современных естественных, гуманитарных и общественных наук пространственные характеристики действительности преобладают над временными. В связи с этим критическому анализу подвергаются взгляды Декарта и Ницше, концепции которых квалифицируются в качестве основных свидетельств "засилья пространств". Оцениваются последствия такой методологической парадигмы и выявляется ее ограниченность прежде всего в плане сужения диапазона человеческой свободы. Тем самым подготавливается переход к анализу реального времени, который не был бы отягощен традиционными пространственными ассоциациями. Второй том имеет подзаголовок "Полнота времен", также состоит из трех частей и посвящен проблеме всемирной истории. В первой части, озаглавленной "Возвращение пережитого: (Траектив)", рассматриваются общеметодологические проблемы исследования времени, его структура и способы периодизации. Изложение начинается с обсуждения общего вопроса о необходимости вести счет времени. При этом констатируется, что расхожая схема "прошлое - настоящее - будущее", представляющая модусы времени наглядно, является истолкованием на основе категорий пространства, а потому лишает время его творческой силы. В связи с этим подвергается критике восходящее к Парменидy "чистое мышление", для которого понимание сути времени недоступно и которое своим двухтысячелетним господством вызвало катастрофические последствия. Вопреки философии, ставшей институционализированной формой "чистого мышления", время должно быть понято в его экзистенциальных напряжениях, в ритме его живых пульсаций. Это заставляет обратиться к исследованию сути и функций календаря, а также структурирующей любой календарь системы праздников. В этом контексте Р.-Х. формулируется "закон отсроченной видимости", согласно которому невидимое (недоступное органам чувств) должно предшествовать во времени видимому (доступному органам чувств), поскольку в противном случае в мире не происходило бы ничего первостепенного. Свободная, обладающая творческим потенциалом жизнь сперва всегда невидима, как по-настоящему невидимыми для своих современников были все творцы нового и все первопроходцы. Видимое предсказуемо, невидимое сначала всегда представляется чем-то совершенно невозможным, и подлинное историческое время - это цепь инкарнаций, происходящих каждая "в свое время". Попадая в календарь путем установления календарных праздников, прежде непредсказуемое становится предсказуемым и может быть повторено. Тем самым историческое время понимается в духе креационизма как наследование приобретенных качеств и

противопоставляется эволюционистскому преформизму типа гегелевско-марксистской диалектики. В свете "закона отсроченной видимости" анализируются праздники, конституирующие экзистенциально напряженный календарь европейской истории - Праздник всех святых, День поминовения всех усопших, Пасха и др. Особое внимание уделяется многообразию календарей и возможности переходить от одной календарной системы к другой. Жизнь, способная созидать новое, не может следовать лишь одному календарю, но свободный переход от одного календаря к другому, как подчеркивает Р.-Х., стал возможным только после Христа. Проблема согласования множества календарных ритмов характеризуется как основная проблема отношения ко времени, в связи с которой и рассматриваются различные способы расчленения и, наоборот, обеспечения непрерывности временного потока. Во второй части, названной "Ход событий: (Преектив)", описываются первичные события, которые определили современный календарь. Подчеркивается, что возвращение пережитого не должно отождествляться с жесткой предопределенностью, с судьбой. Однако именно так, по мнению Р.-Х., понимает время современный научный историзм, лишающий человека свободы, будущего и, следовательно, творческого потенциала. Будущее - это не повторение прошлого и даже не развертывание заложенных в прошлом потенций, а творение нового, которое, однако, определенным образом связано с прошлым. Именно характер связи будущего с прошлым ведет к необходимости исследования самого хода событий, а не только возвращения пережитого. В горизонте этой задачи анализируются первичные формы человеческих сообществ - род, "территориальные царства" (восточные деспотии), Израиль (древнееврейская культура как религиозно-этническая общность), Древняя Греция. Показывается, что все эти сообщества формируются на основе определенного способа обращения со временем: род тщательно воспроизводит культурные архетипы прошлого, "территориальные царства" соотносят себя с настоящим, считающимся неподвижным, древнееврейская культура устремлена в будущее. Что касается древнегреческой культуры, то она, пытаясь найти "золотую середину" между кочующими родами и оседлыми "территориальными царствами", открывает возможность стать независимой от императивов времени в ситуации досуга как "безвременья". Плодом этого открытия стала философия в качестве школьного, т.е. игрового мышления, абстрагированного и от пространства, и от времени. Соотносясь с различными модусами времени, указанные четыре культуры, по мысли Р.-Х., даже соприкоснувшись друг с другом, не могли прийти к синтезу вследствие своей принципиальной взаимной "непрозрачности". Этот синтез стал возможным лишь благодаря христианству, но до сих пор еще не завершен. Вся история христианской церкви - это история движения к единству человеческого рода, которое, по Р.-Х., формируется приблизительно в течение трех тысячелетий. Первое тысячелетие истории христианской церкви проходит под знаком того, что Бог стал человеком. Эта история имеет в качестве своего содержания превращение смерти и умирания в нечто видимое, поскольку распятия, реликвии, пустыни, катакомбы и т.д. превращают умирание в процесс, предшествующий жизни. Благодаря церкви становится понятно, что человек, в отличие от прочих живых существ, - это такое существо, за которое всегда кто-то умер. В соответствии со структурой "креста действительности" христианская церковь ведет борьбу на четырех фронтах: против засилья прошлого, настоящего, будущего и "безвременья досуга". Прорыв каждого из фронтов ведет, соответственно, к расцвету родо-племенных культов (наиболее явно это проявляется в расизме и антисемитизме), ко взлету имперских настроений и абсолютизации локальных церквей, сращенных с государством (национализм), к приоритету чистого

будущего (апокалиптическое и милленаристское сектантство), к тоталитарным притязаниям философствующего разума. Однако христианином не может быть тот, кто принадлежит только к одному времени. Содержанием второго тысячелетия, по мнению Р.-Х., является революционизация мира, т.е. радикальный переворот в отношениях людей с действительностью. В связи с этим рассматривается прежде всего роль католической церкви в возникновении "мира" как некой целостности, как единого для всех пространства-времени. Проведенная католической церковью централизация стала предпосылкой новоевропейского естествознания в качестве учения о едином мироздании. Неявным фоном такого учения является представление о вездесущности Бога, которая должна иметь свой образ и подобие - присутствие человека повсюду в мире. Но это требует превращения множества людей в единого "Человека", в качестве какового выступает человеческий род, имеющий, в отличие от просто человечества, не только пространственное, но и временное измерение. Церковь, главой которой является Иисус Христос, принадлежащий ко всем временам, открывает для каждого возможность такого "всеприсутствия". Третье тысячелетие обращается именно ко времени. Современный человек, будучи расщеплен на множество фрагментов, утратил способность превращать хаос времен в нечто четко структурированное. По мнению Р.-Х., единственным средством свободного вхождения во время и его упорядочения является возрождение древних темпоральных моделей, причем термин "возрождение" сразу же ограждается от сентиментально-этнографических ассоциаций. Инструментом, позволяющим обратиться к древности, является мышление, которое, будучи отражением жизни, воспроизводит зеркальный образ оригинала: то, что является первым в жизни, оказывается последним в мышлении, и наоборот. Поэтому главная особенность возрождения древности заключается в том, что она может восстанавливаться в правах только в обратном порядке - от событий, только что прошедших, до все более и более отдаленных во времени. Более того, согласно Р.-Х., человечество продвигается во времени вперед настолько, насколько ему удается посмотреть назад, тем самым постепенно обретая "полноту времен". Но это - не всеобщность и единство человеческих культур в том смысле, как они понимаются в древнегреческой традиции. Греки противопоставляли многообразию законов (полиномии) всех полисов некий единый порядок, который они называли природой (physis). В так понимаемую природу они ускользали, устав от шума и пестроты полисной жизни, и постепенно "природа" превратилась в мир неподвижных идей. Но это чисто пространственный тип единства, который, по мнению Р.-Х., стал ныне господствующей парадигмой целостности, и именно он губит современное человечество. Тот тип целостности, который противоположен древнегреческой парадигме, - это темпоральное единство, т.е. именно "полнота времен". Такой тип целостности связывает "пережитое" с "событиями" и, следовательно, составляет основу подлинного историзма. Суть этого типа целостности конкретизируется в третьей, заключительной части работы, которая называется "Институции: (Пережитое и события подкрепляют друг друга)". В ней изложена детальная концепция всемирной истории от появления первых родов до современности. Эта концепция явным образом противопоставляется секулярному, позитивистски-прогрессистскому историзму, остатки которого до сих пор сохраняют свое влияние в исторической науке. Центральное место в изложении отводится христианству и его определяющей роли в европейской культурной традиции. Христианство открыло, что выжить можно только умирая, что жизнь вырастает из смерти и, таким образом, смерть способна приносить плод. В свете этой констатации рассматривается история церкви, приведшая к эпохе революций, которая, как считает Р.-Х., при подходе к третьему тысячелетию завершается. Заключительные страницы работы посвящены анализу конкретных способов обретения "полноты времен", т.е.

формирования единого человеческого рода в рамках такой модели целостности, которая отлична от чисто пространственной, метафизической модели целостности как "единого, различенного в себе". Условием этого является формирование человеческой общности, обладающей такой же интенсивностью жизни, как род, "территориальные царства", древнееврейская и древнегреческая культуры, но преодолевающей их локальность, т.е. обладающей универсальностью церкви. Называя себя не "чистым", а "темпоральным" мыслителем, Р.-Х. поставил в центр своих размышлений особую концепцию языка. Язык понимается им как надындивидуальная целостность типа "гештальта", как некий "эфир", в который погружены все люди. Язык считается носителем всех впечатлений, когда-либо бывших в пространстве и времени, и, тем самым, именно он обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта. На этой основе пересматривается традиционное понимание взаимоотношения языка и мышления и формулируются основы нового подхода, который называется по-разному - "речевое мышление", "грамматический метод", "метаномика". Именно язык является для Р.-Х. наиболее выразительным проявлением специфики человеческого существования. Разговаривая, человек занимает некоторый центр, из которого глаз может смотреть назад, вперед, внутрь и наружу, и эти направления образуют так называемый "крест действительности", создаваемый осями пространства и времени. Соответственно, грамматические формы описывают определенные способы согласования пространств и времен, а прорыв одного или нескольких фронтов "креста действительности" означает разрушение единого пространства-времени. Интерпретированная в новом ключе грамматика служит Р.-Х. методом, с помощью которого осмысляется текущий социальный процесс. При этом вся история предстает в качестве последовательности форм речи и, следовательно, способов организации пространственно-временного континуума культуры. Однако Р.-Х. считает, что в современных лингвистических и антропологических исследованиях подлинная функция языка остается скрытой. При анализе речи существенным считается лишь говорящий, тогда как слушающий исключается из рассмотрения. Тем самым утрачивается возможность понять речь как систему межчеловеческих отношений, а основой ее изучения становится следующая последовательность: мышление - речь (письмо) - слушание (чтение). Если же считать слушающего неотъемлемым элементом речевого акта, то должна быть принята следующая последовательность: речь (письмо) - слушание (чтение) - мышление. Важное значение при этом играет понятие одухотворения, которое, равно как и понятие духа, Р.-Х. толкует как его способность к сплачиванию, объединению людей. Языки были, по Р.-Х., орудием одухотворения, и они делают одухотворение бессмертным. Язык - это первоначально не орудие мышления и не средство передачи некоторого "сообщения" (такую функцию он приобретает позже), а средство разрушения биологической обособленности, превращения особи из экземпляра рода в родовое существо. Это означает, что язык не мог возникнуть в повседневных ситуациях, а является продуктом одухотворяющего ритуала, для которого характерно экстатическое перенапряжение всех человеческих сил. Именно язык оказывается главнейшим средством создания длящихся условий совместного существования людей. Р.-Х. различает три уровня языка: звуки, издаваемые животными, формальный человеческий язык и неформальный человеческий язык. Звуки, издаваемые животными, представляют собой, по сути дела, сигналы, обозначающие нечто видимое. Специфика формального человеческого языка заключается в его принципиальной ориентации на невидимое и на использование имен. Он позволяет говорить о том, что было до рождения отдельного человека и что будет после его смерти. Главная задача языка - установление связи между поколениями, т.е. устранение разрывов внутри человеческого рода. Поэтому формальный язык - это

язык имен, и он мог быть создан только серьезными мужами и старцами. Неформальный язык опирается на заменители имен (местоимения) и предполагает формальную строгость в качестве исходного пункта и предварительного условия самой возможности неформальности. Включение слушающего в речевой акт служит у Р.-Х. основой понимания того, как слово становится плотью. Согласно его концепции, имена уже изначально были социальными императивами, а исторически первым падежом является отнюдь не именительный, а звательный. Человек, воспринимающий императив, делающий его "своим", выполняющий его, и делает слово плотью. Концепция языка служит у Р.-Х. основой оригинального истолкования исторического процесса. Язык, согласно Р.-Х., обеспечивает определенную, общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и времени. В самом деле, человеческая история протекает отнюдь не в физическом пространстве-времени. Каждая культура с помощью особой разметки создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно Р.-Х., возникают из диалогической ситуации в качестве данного раз и навсегда ответа на вызовы надындивидуальных принуждающих сил (здесь налицо некоторое сходство с концепцией Тойнби). При этом особое значение Р.-Х. придает смерти, понимаемой предельно широко. Более того, он утверждает, что человеческая история начинается со смерти и погребения. Любая человеческая общность находится не только в пространстве, но и во времени, и одной из главнейших ее задач является сохранение самотождественности. Если самотождественность в пространстве обеспечивается равенством самим себе членов общности и неизменностью пространственных связей между ними, то сохранение самотождественности во времени сталкивается с феноменом смерти. Смертность человека заставляет искать способ сохранения во времени если не субстанциальной, то хотя бы функциональной самотождественности общности. Поэтому каждый тип культуры создает, согласно Р.-Х., особый "плот времени", на котором она, оставаясь равной самой себе, плывет в потоке истории. В силу сказанного ранее, все формы культуры оказываются различными типами одухотворения и, соответственно, различными типами речевой ориентации, описывающими "диспозиции" господства и подчинения. Если люди говорят друг с другом при помощи слов, то Бог говорит с людьми с помощью "гештальтов", некоторых целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человеческое существование. Поэтому каждая культура, по Р.-Х., - это плод божественного императива, это услышанное, получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле она - творение Бога. Хотя количество вызовов и даваемых на них ответов в принципе бесконечно, все они укладываются в четыре формы - одновременно общественные и языковые. Первой формой культуры у Р.-Х. выступает род, организующий время таким образом, что его исходным моментом оказывается смерть культурного героя. Циклическое время рода построено в соответствии с требованием, чтобы вся деятельность в настоящем была бы точным повторением заданных в прошлом архетипов: род "смотрит" в прошлое. Вторая форма культуры, "космическая империя" или "территориальное царство", представленная Древним Египтом, Древней Индией и т.п., синхронизирует совместную жизнедеятельность в условиях оседлости и на обширной территории, перенося неизменный ритм движения звезд на небосклоне на землю. В силу несопоставимости времени отдельной человеческой жизни и цикла обращения звезд, свернутое в кольцо время "территориального царства" представляется застывшим на месте: эта форма культуры "смотрит" в настоящее. Древнееврейская культура (Израиль) направляет свои взоры в будущее. Создав субботу и ее ежегодный аналог, Иом Кипур, в качестве точек абсолютного разрыва в круговороте времени, Израиль выходит из области биокосмических процессов в однократность и

катастрофичность истории, тем самым размыкая время и делая его линейным. Три модуса времени - прошлое, настоящее и будущее - не исчерпывают совокупности форм дохристианской культуры. Четвертой формой является древнегреческая культура, "очаговая" территория которой (острова и полисы) привела к появлению особых механизмов осуществления культурной идентичности. Поэтому именно в Греции появляются театр в качестве механизма унификации локальных форм мифологии и философия в качестве технологии абстрактного (т.е. отвлеченного от места и времени, от говорящего и слушающего) мышления. Поэтому же в Греции школа становится продуктом досуга (как условия возможности абстрагироваться и абстрагировать) и ставится под покровительство муз, воспевающих события и своей, и других культур: школа превращается в обучение способам понимающго проникновения в чуждые культурные образования. Задача, которую решает древнегреческая культура, - самотождественность в условиях плюрализма, и потому она живет в "безвременье", отвлекаясь не только от пространства, но и от самого времени, ориентируясь на внепространственный, вечный и неизменный мир идей. Каждая из четырех форм культуры изобретает свой особый способ обращения со смертью. Но ни в одной из дохристианских культур она не становится источником жизни. Ответы, даваемые каждой дохристианской культурой, постепенно абсолютизируются в своей неизменности, изолируя культуры друг от друга и упрямо не признавая неизбежность собственной смерти. Христианство отрицает окончательность сформулированных различными культурами ответов, и Иисус Христос умирает для того, чтобы вместе с ним умерли те четыре типа ценностей, которые он собрал в своей душе. Таким образом, это не смерть за неизменные ценности, а смерть для старой жизни ради любви к новой, т.е. "исход" из старого мира. При этом весьма существенна связь Иисуса Христа с революцией, совершенной иудаизмом. В самом деле, уже Авраам отменяет божественность отца для сына, характерную для рода. Бог - это Бог Авраама, Исаака и Иакова, и перед лицом всеобщего отцовства сын приобретает независимость от своего отца, от того уже окаменевшего ответа, который был дан отцами и стал основой соответствующей культуры. Сын получает право дать собственный ответ. Поэтому быть сыном еврейского народа означает право давать ответы, отличные от ответов отцов. Неизменность иудейского закона парадоксальным образом состоит в требовании изменчивости. Но и этот закон, согласно Р.-Х., способен окаменеть, т.е. подойти к своей смерти. Тогда человек будет чувствовать себя только сыном Авраама - но не более того. Иисус Христос действует и как сын Авраама, и как человек, ответ которого состоит в требовании подчиняться Богу больше, чем Аврааму и другим "отцам". Тем самым он становится Сыном Божиим. Он уничтожает расхождения между отцами и сыновьями, неизбежные, если сыновья получают право давать свои ответы. Для этого люди, следуя Христу, должны отказаться от своей "локальной" родословной и включить себя в состав родового древа человеческого рода, стать сыновьями Адама и, тем самым, сыновьями Бога (отсюда две родословные Христа у евангелистов Матфея и Луки: у первого он назван Сыном Давидовым и Сыном Авраамовым, а у второго - Сыном Адамовым, Божиим). Это - тайна смерти Иисуса Христа, поскольку он проживает до конца все четыре формы культуры и, прежде всего, ту, из которой сам происходит. Он отваживается умереть как иудей в тот момент, когда четыре формы культуры должны были раскрыться навстречу друг другу (по Р.-Х., в разрыве с локальными рамками иудаизма - главный смысл догмата о непорочном зачатии, блестящей речевой формулы, созданной апостолами). Тем самым была разрушена герметичность дохристианских культур. Для этого Иисус Христос отказался от форм жизни и форм языка, которые сделали бы его "великим" или "значительным". Самой своей жизнью, состоявшей из постоянного умирания, и своей крестной смертью Иисус Христос показал, что не

может быть никаких ответов, данных раз и навсегда. Поэтому, считает Р.-Х., евангелия - это не био-графии, а танато-графии, и христианская культура стоит не на жизни, а на смерти Иисуса Христа. Своей смертью он попрал смерть дохристианских культур: от смерти нельзя убежать, ее можно только впустить в саму жизнь и уже там преодолеть. Следовательно, Иисус Христос и его апостолы понимаются Р.-Х. как люди, пришедшие вовремя, и только на этой основе могла возникнуть церковь как ek-klesia, т.е. группа людей, "вызванных" из своих социальных ячеек, из своих прежних дохристианских форм жизни. "Кеносис" Бога состоит в том, что Иисус Христос как Слово Божие начинает следовать за человеческими ответами, возникшими из самого этого Слова. Но тем самым все человеческие ответы делаются относительными: они могут воскреснуть, только умерев вместе с Христом. Культура должна измениться, т.е. позволить какой-то своей части умереть для того, чтобы ее не настигла окончательная и полная смерть. Иисус Христос, подчеркивает Р.-Х., зримым образом пережил все ложные вечности, зримым образом продемонстрировал умение предвосхищать свой неизбежный конец, а потому - необходимость своевременно погребать все мертвое в себе. Языческие культуры умирают вместе со своими святынями, если считают их бессмертными. Напротив, христианская культура позволяет части своих ценностей, идеалов, идей, обычаев и т.д. умирать и тем самым ускользает от полной и окончательной смерти. Только христианство, "проявив" смертность языческого мира, разрушает исключительность связи человека с "его" миром и открывает путь к единству культур. Однако Иисус Христос является, согласно Р.-Х., не началом, не концом, а самим средоточием истории. Христианское летоисчисление основывается на той посылке, что некоторый момент времени должен осознаваться в качестве элемента единого времени и что с приходом Иисуса Христа все времена "заговорили", образуя всемирную историю. Это и означает разрушение герметичности дохристианских культур, поскольку каждая форма культуры, как мы видели, основана на определенной организации времени и, соответственно, на определенной речевой ориентации. Именно поэтому, следуя новозаветной характеристике (1 Тим. 1:17), Р.-Х. называет Иисуса Христа "царем веков": он собирает все "веки" (зоны), и все они узнают себя в нем. Поэтому и этика не может быть независимой от времени (но не в смысле эмпирической относительности этических норм). Этика может опираться только на религиозный опыт, который понимается, прежде всего, как способность воспринимать новое и принимать его уникальность. Поэтому смысловым центром религиозного опыта и религии как таковой для Р.-Х. оказывается изменение, в качестве предельного состояния которого выступает смерть. Именно соотнесение норм поведения с Богом препятствует релятивизации оснований нравственной деятельности. Будучи темпоральными, эти основания исходят только от Бога, который, однако, открывает себя в истории и требует от человека изменения: живой Бог - это сила, заставляющая изменяться. Однако к изменению можно относиться трояко. Во-первых, его можно отрицать, соотнося душу человека с неизменным миром идей, и это - путь философии, а также идеалистической этики. Во-вторых, можно принять изменение и пассивно претерпеть его; это - путь всех разновидностей фатализма, а также теистических религий за исключением христианства. И, наконец, в-третьих, можно добровольно принять участие в собственном изменении и потому самому частично стать Богом; это - путь христианства, начавшего обожение человека через Богочеловека, Сына Божия. Он проложил человечеству путь, добровольно принеся себя в жертву, которая, таким образом, становится искупительной. Тайна Сына заключается в принятии на себя ответственности Отца, и только такое принятие на себя полноты божественной ответственности делает его Богочеловеком. Таким образом, вся история в концепции Р.-Х. предстает в качестве истории спасения, и ее

цель открывается как творение единого человеческого рода. Революции в этом контексте становятся неизбежными и кардинальными изменениями, формирующими новый человеческий тип. Однако в настоящее время, считает Р.-Х., эпоха революций завершается. В этом смысле революции - независимо от их моральных оценок - это продолжение творения. Они являются продуктом христианской культуры, несмотря на провалы и откаты назад неизменно продвигающейся к единству. Но возможны и выпадения из христианского летоисчисления: таковым для Р.-Х. был нацизм и таковым, несомненно, был сталинизм. Иными словами, рецидивы неоязычества не исключены, и христианская культура, как и любая другая, требует постоянно воспроизводящихся человеческих усилий. В настоящее время, считает Р.-Х., мы переходим в постхристианскую эпоху, поскольку уже почти нет людей, которые никогда не слышали о Кресте. Постхристианский образ жизни состоит в том, чтобы, живя в соответствии с полнотой собственной истины, быть в состоянии признать истины других людей и даже жить в соответствии с ними. Р.-Х. выражает это в формуле "Respondeo etsi mutabor" ("Отвечаю, хотя и должен буду измениться"), которая приходит на смену декартовскому принципу "Cogito ergo sum" ("Мыслю, следовательно существую") и девизу Ансельма Кентерберийского "Credo ut intellegam" ("Верую, чтобы понимать"). Историческая концепция Р.-Х. служила для него основой осмысления истоков и критики метафизики, во многом близкой позициям Хайдеггера. Однако в своей позитивной части эта критика радикально отличается от поздних хайдеггеровских проектов и связанных с ними постмодернистских моделей деконструкции, равно как и от принципов шизоанализа и ризоматики. Речь идет об особой, основанной на диалогическом принципе концепции преодоления метафизики, в ряде пунктов сильно расходящейся даже с аналогичными концепциями других "диалогистов". При жизни взгляды Р.-Х. были известны лишь немногим его друзьям и студентам, хотя и оценивались высоко такими "властителями дум" двадцатого столетия как Тиллих, Мэмфорд и Х.Кокс. Концепция языка Р.-Х. оказала сильное влияние на выдающегося американского поэта У.Х.Одена, а через него, возможно, на И.Бродского. В целом, Р.-Х. до сих пор остается маргинальным мыслителем, а его идеи проникают в современную гуманитарию, главным образом, через посредство его немногочисленных учеников и последователей.

А.И.Пигалев

РОЛС (Rawls) Джон (р. в 1923) - американский философ, автор концепции неоконтрактуализма. Учился в Принстонском и Оксфордском университетах. Преподавал (до 1993) политическую философию в Гарвардском университете. Основные сочинения: "Теория справедливости" (1970), "Политический либерализм" (1993) и др. Возродив традиции исследований в сфере политической философии, Р. утверждал, что для данной общественной дисциплины понятие "справедливость" должно обрести категориальный статус, сопоставимый с положением терминов "истина" для гносеологии и логики и "красота" для эстетики. ("Справедливость, по мысли Р., есть первая необходимость социальных институтов, как истина - для научной системы".) Акцентируя свое внимание на политическом (а не метафизическом) измерении "справедливости", Р., тем не менее, ясно простроил границы для всех соответствующих концепций рационалистического типа. По своему характеру теория "справедливости" Р. явно противопоставлена моделям утилитаризма. По убеждению Р., утилитаристское стремление к наибольшему

благосостоянию для наибольшего числа людей необходимо ведет ко всевозрастающей зависимости индивида от общества. А такое положение дел, когда один человек является заложником другого или социального большинства, с точки зрения Р., недопустимо. Одним из опорных пунктов построения теории справедливости у Р. выступает идея "изначальной позиции" индивидов при выработке социальных договоренностей, предполагающая исходное равенство людей. Как отмечает Р., "мы должны каким-то образом смягчить негативное действие тех обстоятельств, которые толкают людей использовать природные блага и социальные обстоятельства в собственных интересах. Стороны не знают, какие есть альтернативы и как они влияют в каждом особом случае, поэтому члены общества обязаны оценивать принципы, исходя из общих рассуждений... Стороны не интересуются особыми фактами: никто, более того, не знает собственного места в обществе, т.е. социального статуса, как и собственной силы или ума. Ни собственной концепции блага, ни рационально обоснованного жизненного плана, ни даже знания собственных психологических характеристик, как например, склонность к риску, пессимизму или оптимизму, у нас часто нет. Из этого я заключаю, что стороны не знают особых обстоятельств социальной жизни". В рамках данной позиции, согласно Р., всех-уравнивающее и все-усередняющее невежество приемлемо для каждого: никто не ведает собственного интереса, все рациональны и обоюдно бескорыстны. По версии Р., "завеса невежества лишает человека всего того, что толкает его к выбору гетерономных начал. Стороны обретают социальное единство только как свободные, равные и разумные существа, ибо только им известны обстоятельства, делающие насущными принципы справедливости". Важное место в подходе Р. занимает также "индивидуализм", который, по Р., центрируется на признании того, что индивиды принципиально различны во всем мыслимом спектре своих характеристик (для утилитаристов же индивид являет собой цельный фокус локализации блага и полезности). Главное же отличие между людьми, согласно мысли Р., состоит в том, что именно каждый индивид рассматривает в качестве личного блага и блага как такового. Р. выносит за рамки собственной схемы тип социума, в котором людям навязаны жестко универсальные нравственные идеалы, - предметом его анализа призваны выступать плюралистические общества. ("Индивидам не просто разрешено или запрещено делать что-то, правительство следует законным образом обязать не препятствовать свободе людей думать самостоятельно".) Основной целью "теории справедливости" Р. полагал адекватную реконструкцию процедур распределения справедливости и благ в обществе. Для Р. значима не столько максимизация полной или средней общественной полезности, сколько параметр "честности" в этих процессах. Р. утверждал, что: а) "каждый имеет равное право на свободу, совместимую фундаментальным образом с такой же свободой других" (принцип "равной свободы"); б) всякая ценность (блага у Р. не что иное, как Божии дары) должна быть доступной для любого индивида (принцип "равной доступности"); в) "экономическое и социальное неравенство, как например, богатство и власть, справедливы только тогда, когда несут общую пользу и компенсируют потери наиболее незащищенных членов общества" (принцип "различия"). Несущая конструкция теории Р. - категория "справедливости" - предполагает, что она должна сопрягаться с базовыми структурами общества, эффективно конституирующими социальный порядок в целом. "В демократических государствах, - отмечает Р., - некоторые политические группы, оказавшись у власти, стремятся подавить конституционные свободы; есть также и среди тех, кто преподает в университетах, противники индивидуальной свободы... Справедливость не должна требовать жертвы самоотречения, но когда действует конституция, нет никакого основания отказывать нетерпимым в свободе". Рассматривая проблему реальности и стабильности общества "социальной

справедливости", Р. утверждает, что такой тип социума возможен ("реален") потому, что: 1) рационально мыслящие и честные люди способны придерживаться принципов справедливости (ср. с теорией "общественного договора" Руссо); 2) "сильные индивиды", осуществляющие свой перспективный выбор в ситуации "завесы невежества" (отсутствия реального представления о собственном статусе в будущем), аналогично примут соответствующие "правила игры" (ср. с деонтологическими идеями Канта). Достижимость же "стабильности", становящейся не более чем одной из вероятностей в случае разрушения "завесы невежества", Р. обосновывает посредством использования современных теорий рационального выбора. По его мнению, "рациональные" (rational) люди, осуществившие верный политический (не метафизический и не моральный) выбор в пользу принципа справедливости, выступают уже "разумными" (reasonable) индивидами. Последние руководствуются уже не утилитаристским принципом максимизации общей или усредненной социальной полезности, но ориентируются на максимизацию блага для наименее привилегированных членов общества ("максиминимизирующий" принцип выбора, по мысли Р.). В политическом измерении, как полагал Р., это обеспечивает обществу "перекрывающий консенсус", сопряженный с разумным плюрализмом. (По мнению Р., "то, что одни - в нужде, а другие в это время процветают, возможно и полезно, но несправедливо".) Отвечая на критику Хабермаса (материалы дискуссии с которым были опубликованы в 1995), полагавшего, что полное воплощение в жизнь принципов справедливости как честности означает конец конституционному развитию как таковому, Р. заявил, что это вполне приемлемое состояние общественного организма. Тем не менее, по убеждению Белла, модель Р. являет собой не что иное, как "грандиозную попытку" оправдать этику социализма.

А.А. Грицанов

РОМАНТИЗМ - сложное, внутренне противоречивое духовное движение в западной культуре рубежа 18-19 вв., затронувшее все сферы духовной жизни (философию, литературу, музыку, театр и т.д.). Сущностные черты Р. нашли свое наиболее полное выражение в творчестве немецких романтиков, прежде всего - Йенского кружка (братья Ф. и А.Шлегели, Новалис, Ваккенродер, Л.Тик, Шеллинг), гейдельбергских романтиков (А. фон Арним, Брентано, И.Геррес), а также Гёльдерлина, Г.Клейста, Гофмана и др. Р. нельзя назвать "школой" или "системой взглядов" как в силу его противоречивости, так и вследствие того, что в его основу легло принципиально новое мироощущение человека, чуждое прежней страсти к системосозидательству как некоему универсальному опосредованию связи между Я и миром. "Лучше уж суеверие, чем системоверие" (Ваккенродер) - один из девизов Р. Р. - это скорее "новый способ переживания жизни" (А.Блок) или попытка найти и дать адекватное осмысление новому характеру отношений между человеком и миром. Своего рода "общим местом" является утверждение, что Р. наряду с немецкой трансцендентально-критической философией явился духовной реакцией на негативные социальные последствия Великой французской революции. Это утверждение верно ровно настолько, насколько допустимо воспринимать саму революцию как некий кульминационный пункт в прогрессистском движении рационалистически-ориентированной европейской культуры и как симптом культурного сдвига, знак перелома эпох. Специфика Р. была предопределена переходным характером эпохи. Отчасти этим объясняется "эстетизм" романтиков, их тяготение к языку искусства как наиболее адекватной и плодотворной

возможности созидания новой реальности, выстраивания "артистического ковчега спасения" (К.Свасьян) на обломках старой культуры. Это роднит эпоху Р. со всеми переходными эпохами, когда человек становится "художником по преимуществу", пытаясь внести гармонию в хаос, создать новый мир, пусть изнутри собственного Я. Несколько десятилетий Р. на рубеже 18-19 вв. обладал особым статусом. В нем нашел свое завершение тысячелетний цикл развития европейской культуры, все то, что в сознании людей именуется словом "классика". Риторическая культура, жившая единством слова, знания и морали, приходит к исчерпанию своих возможностей. С точки зрения романтиков, жизнь в культуре как мире "готовых слов", препятствует постижению бытия как такового, лишает человека непосредственной связи с миром. Всеобщая нормативность, заданность и зарегламентированность жизни лишает реализации свободы индивида. Между готовым смыслом риторической культуры и бытием самим по себе лежит пропасть, которую должно преодолеть. Но парадокс заключается в том, что сами они еще живут в реальности, где книга - самый естественный символ мира, пытаются идти к подлинности через слово, воспринимая весь мир как текст. (Это зафиксировано в самой истории возникновения самоименования "Р.", как происходящего от литературного жанра романа, который его представители трактовали как "жизнь в форме книги".) Движение к подлинности есть движение к цельности бытия, к единству, которое, по мнению романтиков, утрачено современной им культурой, а, следовательно, - движение к истокам. Именно эта причина предопределила интерес Р. к культуре классической Греции (в противовес классицистскому увлечению Римом). Поиски единства превращаются в попытки возродить пластически-поэтическое видение мира, которым жила античность. Это порождает особый интерес романтиков к поэзии (Гёльдерлин, Шеллинг) как некоей "прародине" философии, религии и искусства, как сфере изначального порождения смысла, "имянаречения", тождества между смыслом и бытием. Но движение к истокам есть движение и "вглубь" и "ввысь" одновременное. Поэзия - это и "лоно", из которого вышла вся духовная культура Запада, и океан, в который должны вернуться отдельные потоки, достигнув своего завершения. Это и "исток", и взыскуемый идеал. Глубже поэзии, согласно Р., залегает пласт мифологии, некий мир первообразов, где единство дано как живое единство, нерасчлененность бытия и сознания, значения и бытия. Поэтому одной из задач Р. является создание "новой мифологии" как средства преодоления антиномичности рефлексивной культуры. Следующая ступень нисхождения-восхождения к истокам открывает традиционные культуры Востока, традицию как изначальное состояние культуры и возможную финальную точку. Не создавая новой философской школы, романтики проблематизируют многие фундаментальные темы будущих исследований в области гуманитаристики: новое понимание мифа и поэтической речи и связанную с ними проблему языка, тему традиции и ритуала и, наконец, саму тему культуры как особого способа бытия человека, а также проблему единства и множественности культур. Но, как средневековые алхимики, они в каком-то смысле нашли не то, что искали. Они не обрели главного - искомой цельности и единства, поскольку их поиски разворачивались на принципиально иных по сравнению с человеком эллинского мира основаниях. В отличие от эллина, который "обустраивал" свое бытие внутри бесконечного мира, в какой-то мере "замыкая" космос на себе, внося во тьму хаоса оптически явленный и пластически зафиксированный порядок, человек 18 ст. идет к миру от бесконечности собственного Я. Эллинский логос и голос трансцендентального субъекта - явления генетически связанные, но не однопорядковые. Человек как бы вновь открывает бездны мира, но уже как коррелят и производное бездн собственной души. Отсюда проистекает и романтическая идея вечного обновления, понимание мира как вечного движения становления, соотносимого с бесконечностью мира свободы. В

силу этого проблема единства перетекает в проблему выражения, поиск новой связи между Я и миром превращается в поиск нового языка. Р. - прямой наследник классической рефлексивной культуры с ее нарциссической тягой к самовыражению как самолюбованию. Тема выражения звучит и в эстетизме романтиков. Глобальная эстетизация бытия, стремление видеть в искусстве "метафизическую первооснову мира", а в природе - "бессознательное художественное произведение духа" уходит корнями в "Критику способности суждения" Канта. Но романтики не просто доводят до логического конца кантово понимание искусства как посредника между миром свободы и миром необходимости, но придают ему статус некой верховной реальности и универсального языка символов, снимающего ограниченность понятийного выражения. Символ раскрывает незримое в зримом, являет бесконечное в конечном. Романтики абсолютизируют художественное творчество как единственный путь полной реализации свободы, понятой как выражение многомерности и бездонности человеческого Я. Центральное место в эстетике Р. занимает учение о гении как творце художественного произведения. В нем явственно просматриваются новоевропейские корни Р. Художественное произведение - не откровение бытия и не "окно" в трансцендентное, а продукт бессознательной деятельности гения. Здесь опять же слышатся отзвуки кантовской эстетики. Гений предстает как трансцендентальный субъект "в гарольдовом плаще", а мир - холст для его выражения. Симптоматично в этом плане смещение приоритетов в мире искусства (от искусств пластических - к музыке), которое отражает понимание искусства как выражения личностных глубин, до конца непроясняемых и несводимых к строгим и законченным формам. Опираясь на формулу Шеллинга "только в личном - жизнь, а все личное покоится на темном основании", романтики уделяют особое внимание "ночным" сторонам человеческой души, игре света и тьмы, светотени как стихии человеческого Я. Но "размывание" пластики, в которой выражал себя мир классики, влечет за собой и размывание готового слова, риторической культуры. Движение к выражению внутренних глубин - это движение от языка, готовых речевых форм - через мистическую речь - к музыке как чистому звучанию. Именно звуковая стихия наиболее тонко передает мельчайшие душевные нюансы и является местом слияния бездн мира и бездн души. Музыка способна выразить несказанное и, более того, другие искусства определяются и оцениваются Р. по наличию в них музыкального начала. В отличие от пластических искусств, основанных на зрительных ощущениях, музыка опирается на слух и голос, а голос "исполнен страстей человеческих" (В.Ф.Одоевский), это коррелят воли. (Здесь уже намечается понимание музыки как выражения мировой воли, характерное для Шопенгауэра.) Но наиболее полно проблема выражения реализует себя в так называемой романтической иронии. Иронический дискурс - своего рода опознавательный знак Р. Один из теоретиков Р.Шлегель писал: "В иронии все должно быть шуткой и все должно быть всерьез. В ней содержится и она вызывает в нас чувство неразрешимости противоречия между безусловным и обусловленным, чувство невозможности и необходимости полноты высказывания...". Ирония - это постоянное самопародирование, притворство, возведенное в квадрат, фактически, это некая двойная рефлексия. Ирония возникает как результат дистанцирования от мира, она задана дистанцией, требует дистанции и создает дистанцию. "Она основывается на конечном синтетическом единстве личности... и определяется соразмерностью Я и представления" (Делез). Уход в иронию - попытка вырваться из пространства общезначимости, нормы, повседневности в мир чистой свободы. Иронический персонаж бесконечно меняет маски как знаки возможного, но всегда возвращается к себе как некой идентичности. "Ироник живет только своим Я, которому не удовлетворяет никакая реальность" (Кьеркегор). Итак, свобода оборачивается пустой возможностью свободы.

Иронический дискурс ведет от соразмерности между Я и представлением к фиксации полного разрыва между ними. Р. намечает путь к новому языку, исчерпав до предела старые, подходит к краю культуры, за которым проглядывает неперсонифицированное Ничто. Вероятно, неспроста иронический персонаж "Ночных бдений" Бонавентуры произносит известный монолог: "Жизнь - это лишь шутовской наряд, одетый на Ничто, пусть звенят на нем бубенчики, все равно его порвут и выбросят. Кругом только Ничто, оно душит себя и с жадностью поглощает, и именно это самопоглощение создает обманчивую игру зеркал, как будто есть Нечто". Р. знаменует собой начало новой эпохи и поиск новых языков культуры. Романтики в той или иной степени оказали влияние на творчество таких мыслителей, как Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, проблематизировав целый ряд тем, закрытых для осмысления в рамках классической философии. Особые судьбы ожидали романтические идеи на русской почве. В частности, влияние Шеллинга и йенских романтиков вдохновило творчество В.Ф.Одоевского, славянофилов, В.Соловьёва и русских символистов рубежа 19-20 вв.

И.М. Наливайко

РОМЕРО (Romero) Франсиско (1891-1962) - аргентинский философ персоналистско-антропологической ориентации (считал, что разработал собственную версию интенционализма). Непосредственное влияние на Р. оказали Дильтей, Шелер, Н.Гартман, Гуссерль, Кассирер, Ортега-и-Гассет, им были восприняты и некоторые идеи неотомизма. Философию понимал как философскую антропологию, трактуя последнюю как теорию культуры, которая, в свою очередь, понимается как "интерпретация современного мышления". Был близок "философии латиноамериканской сущности", но занимал по отношению к ней "внешнюю" позицию, настаивая на универсалистско-профессиональной природе философского знания. Для Р. всегда была актуальна проблема профессиональной "достаточности" философской культуры (в связи с чем он, в частности, предпринял в 1930-1940-е серию публикаций переводной западно-европейской философской литературы). Родился в Испании, но затем вместе с семьей переехал в Аргентину. Учился и преподавал в университетах Буэнос-Айреса и Ла Платы (в 1931-1946 - профессор Университета Буэнос-Айреса, в 1936-1946 - профессор Университета Ла Платы). В 1940 совместно с Касо учредил в Буэнос-Айресе Свободный колледж (колехио) высших исследований, ориентированный на развитие национальной философской традиции. Во второй половине 1940-х отказался от сотрудничества с перронистским режимом, ограничившем действие гражданских свобод. Концепция Р. была радикализирована его последователем Э.Пуксьярелли и в этой трансформации усвоена философами "поколения философии освобождения" (группа, заявившая о себе на Втором национальном конгрессе в Кордове в 1972). Основные программные работы Р.: "Трансценденция и ценность" (1945, статья) и "Теория человека" (1952). Другие работы: "Современная философия" (1941), "Философия личности" (1944), "О философии в Америке" (1952), "История современной философии" (1959) и др. Видя свою задачу в проработке принципов "новой философии", Р. занял резко критическую позицию по отношению к различного рода натуралистически-позитивистским подходам, заявлял о необходимости изживания самого их духа в философии (ведь "позитивистом можно быть, не зная ни Конта, ни Спенсера"). В этой своей интенции Р. исходил из основных идей Корна, но сместил акцент с проблемы свободы на проблематику сути человека и его места в современном

мире, понимая последний как мир культуры. Основной свой тезис о единстве человека и мира культуры Р. обосновывал через специально разработанную им версию интенционализма. "Потенциальное сознание" субъекта, объективируясь вовне, создает, согласно Р., новую реальность (культуру), вытесняющую изначально наличествовавшую природную реальность. Культура при этом рассматривается: 1) как определенный порядок объективации ценностей и 2) как соотнесенность различных порядков ценностей, конституирующих особые сегменты культуры: религию, искусство, науку, технику, мифологию, философию, право и обычаи, язык. Каждый последующий субъект исходно овладевает миром, созданным как "объект" предшествующими субъектами. Таким образом, человеческий разум самоопределяется не только в актах собственных объективаций, но и в отношении к предшествующим подобным актам. Только относясь к миру культуры как к своему собственному, индивид начинает собственно самоопределяться через свою способность предвосхищения при последующих восприятиях объектов реальности (культуры) и способность их "переобъективации" в действии. Проблемность его "бытия в мире" определяется, следовательно, тем, что попадает в поле восприятия и насколько он готов с этим "что" справиться (совладать). Такая постановка вопроса вводит, как минимум, два новых тематизма: 1) тезис о необходимости длительного "окультуривания" человека, бытие которого есть непрерывный процесс становления-самоусовершенствования на основе определенных "порядков ценностей" той или иной культуры и ее сегментов; 2) тезис об аккультурации группы людей (как носителей определенных культур, вплоть до национальных) в ходе непосредственных продолжительных контактов между ними. Мы всегда имеем дело, по Р., лишь с различными "версиями человеческой драмы", закрепленными в конкретных культурах и дискурсах (в частности, историко-философском), которые могут быть интерпретированы различным образом. Историчны (имеют "свою биографию") не только индивиды, но и культуры, находящиеся к тому же во взаимодействии между собой. Любую культуру, следовательно, нельзя понять как нечто окончательно зафиксированное. Она видится скорее как "поток постоянного происхождения", как "пульсация" соотносимых друг с другом уже состоявшихся объективаций ("скрытое давление прошлого") и актуально действующих субъектов, проецирующих себя в будущее. Отсюда развертывание Р. принципов "новой метафизики", сформулированной и понятой Корном в терминах "философии свободы", как философской антропологии, которая одновременно есть теория культуры, которая, в свою очередь, есть теория современного мышления (интенционирующего взаимодействующие культуры и их сегменты). Исходная интенциональная деятельность сознания задает тем самым неизбежную двойственность мира и человека через соотносимость природного и культурного, с одной стороны, и через необходимость различения "инвариантного" (человеческого как такового) и объективированного актуально-исторического - с другой. "Любой объект культуры имеет, можно сказать, тело и душу, чувственно воспринимаемую обертку и духовно-психическое содержание. Понять - это схватить в объекте культуры его невидимую значимость через восприятие ее видимой кажимости" (Р.). В соответствии с принципами философской антропологии, Р. видит свою первоочередную задачу в разрешении проблемы "кризиса личности" как базовой для понимания причин и поиска выхода из глобального кризиса современного мира в целом. В основе противоречий, провоцируемых двойственностью (дуальностью) мира, лежит, согласно Р., исходная двойственность (дуальность) человека. Он "эмпиричен" и "трансцендентален", "подлинен" (аутентичен) и "мним" одновременно. С одной стороны, он ориентирован на удовлетворение своих необходимых естественных потребностей в конкретных ситуациях своего существования. С другой - он способен преодолевать свое индивидуальное существование (в этом

смысле и свою конечность), обращаясь к постижению истины, выявлению принципов справедливости и т.д. Он одновременно выступает и как психическое существо - индивид, и как существо духовное - личность, т.е. являет собой "два лика бытия". Индивид на уровне "психики" характеризуется, прежде всего, через свою "особость", "неповторимость", "отличность". На этом уровне можно говорить о "первичной интенциональности" (или "прединтенциональности"), т.к. человек слит со "своими обстоятельствами", а его психическая жизнь выступает как "неразрывная последовательность" нерефлектируемых состояний. Однако здесь нет полагания субъекта и объекта, поэтому говорить о них на этом уровне некорректно. Более того, как считает Р., здесь нет достаточных оснований говорить о сознании вообще, т.к. последнее неизбежно предполагает развитое самосознание. Это уровень так называемой "врожденной психики", служащей для внутренней координации и контроля внешнего поведения индивида. На этом уровне жизнедеятельность "психически" регистрируется, резонирует и первоначально удваивается (потенциально расслаиваясь на "физические" и "психические" элементы). На втором же уровне человек в качестве личности вступает в отношение с "универсальными инстанциями и ценностями", способен вступить в область "Духа". Согласно Р., это "высшая", "интенциальная психика", направленная на объективацию человеческой сущности в действии, а через него и в культуре. На этом уровне человек способен "выйти" не только за пределы "природного", но и за пределы "самого себя". Он выступает здесь как носитель "духовного" (рефлективного) сознания, проецирует свои намерения и действия на "объекты" с целью их познания, тем самым, собственно, и полагая их как объекты. Объективация - это есть восприятие чего-либо как объекта, предстающего перед субъектом в модусе "присутствия". Бытие объектов означает лишь "быть данным субъекту". В свою очередь, субъект конституируется как субъект также в процессах объективации - бытие субъектом означает постижение объектов, он есть в этом смысле "нечто предусмотренное". "Нельзя говорить о сознании, когда не существует иного, кроме области переживаемых состояний, сознание есть необходимо сознание чего-то". Отсюда "интеллектуалистский тезис" Р.: основополагающей является "интенциональная структура", которая появляется с возникновением взаимного соотношения субъекта и объекта в "первичной связи познавательного восприятия второго первым". Быть субъектом означает, далее, обладать самосознанием - субъект способен рефлектировать не только "мир", но и "себя", а тем самым "себя в мире". Самосознание - "поворот субъекта вокруг себя для возвращения к самому себе". Именно благодаря ему субъект способен "выйти за пределы себя". "Личность есть духовный индивид". Соответственно, утверждает Р., она "есть ни что иное, как комплекс духовных актов в каждом субъекте". Тогда сознание - субъективный психо-духовный центр личности, природа которого трансцендентальна, определяется объективированной культурой, в которую включен человек. Подлинное человеческое бытие - это культурное бытие, в котором реализуется собственно человеческое в человеке - его сущность. Однако будучи подвержена воздействию новых объективаций, культура изменчиво-исторична. Поэтому, с одной стороны, она трансцендентально определяет принципы, которым следует сознание, и выкристаллизовывает "чистые ценности" как "пребывающие вне времени", а с другой - носит конкретно-исторический и национальный характер, выражая актуальные ценности нации и эпохи. Действуя в культуре, человек релятивизирует ценности, придает им историчность в процессах их усвоения. "Ценности, исторически утвержденные и реализованные человеком, образуют ценностные комплексы, которые мы называем благами и которые составляют специфически человеческий мир культуры". Взятая в аспекте "ставшего", культура выступает как "объективная культура" (в нее входит любой результат творчества,

автономизировавшийся от своего автора). Взятая в аспекте "становления", культура выступает, как "культурная жизнь" (действование внутри "ставших объективаций"). Культура охватывает, тем самым, любой продукт и любой поведенческий акт человека, если он осмыслен, а в своем инвариантном содержании она есть мир "Духа". По мысли Р., духовность воплощается в эмоциях и воле человека (в их подчиненности разуму), которые направляют субъект к объекту, предопределяют восприятие объектов исключительно субъективно. Объективация субъективного дает возможность разуму управлять вещами через постановку целей, выбор средств и использование ресурсов языка. Исходный уровень - восприятие предварительно данных культурой объектов как обладающих смыслом. Это "эмпирический" источник разума, передающий ему "значения", дающий возможность раскрыть сущность объекта и на этой основе управлять им. Следующий уровень - собственная объективация - возникает из действия, реализуемого субъектом. Первый уровень "пред-духовной психики" пассивен, эксплицируется Р. как "энергетический элемент" индивидуализации. Второй уровень "духовной психики" активен, на нем сознание формируется как дифференцированная структура с "субъективным психико-духовным центром", в котором, в свою очередь, наличествует "индивидуализирующий центр" самосознания. Фактически, речь на этом уровне идет о формировании "Я", окруженного миром, т.е. "контуром объектов". На уровне "духовной психики" мир является как "объектное поле", внутри которого "Я" утверждает свое существование и проявляет свою сущность, действуя, направляемый своими практическими интересами. Противопоставляясь объекту, субъект определяется в нем, проецируясь на объект в "актах своей воли". Таким образом, и внутри культуры субъект оказывается "двойственным" - пассивно-активным в зависимости от уровня (вертикали) действования. В "горизонте" социальности субъекты дополнительно дифференцируются по различным общностям, к которым они принадлежат. Эти общности характеризуются через уровень реализуемой в них интенциональности (тем самым и они "задаются" культурой). В них можно выделить, согласно Р., два класса индивидуумов: класс, мотивирующийся внешними стимулами (действующих на уровне "преддуховной психики"), и класс выражающих в своих действиях собственные принципы (уровень "духовной психики"). Принадлежащие к первому классу презентируют особенное, но не индивидуальное, которое проявляется лишь во втором классе. В индивидуальном особенное переходит во всеобщее. Таким образом, процесс становления личности есть процесс индивидуализации как процесс формирования отдельных, обособленных и отдаленных от всех других сущностей. Личность есть неделимое целое, подчиненное заключенному внутри него принципу движения ко всеобщему. Человек единственный, кто знает, что он существует и существует мир, что его предназначение - "быть в мире". "Для человека мир есть одновременно внешний и внутренний и не является для него чужим, т.к., воспринимая его, человек делает его внутренним". Более того, став субъектом "духовных аспектов", человек не просто входит в культуру, а "прорывается" в область "Духа", который одновременно есть составляющий и детерминирующий элемент Космоса, появляющийся вместе с человеком и задающий принцип личности. Тем самым "понятие Космоса неотделимо от понятия индивидуальности". "Дух", презентируя Космос, одновременно презентирует и "объективированность" индивидуальных сущностей. В то же время, личность, двигаясь ко всеобщности, остается историчной в историчной же культуре. "Человеческая историчность зависит от целесообразной структуры духовности, а от соединения этих двух инстанций зависит то, что является фактически главным для целостного человека - его двойственность". Таким образом, "жизнь в мире" предполагает удержание в определенном балансе вневременной (духовность) и временной (целесообразность) координат, а в этой

последней - баланса утилитарного (преследование собственных интересов) и неутилитарного (опять же духовного, но как способности отнестись к другому как к обладающему самодостаточной значимостью). Отсюда двойственность этики Р., которая должна быть одновременно формальной (подчиненной долгу) и реальной (организующей действие). Моральное предназначение "человека в мире", согласно Р., - утверждение ценностей в мире вожделений и страстей, что предполагает следование двум императивам: 1) познания, утверждающего необходимость самосознания через осмысление ценностей, и 2) поведения, требующего верности собственной духовной программе по реализации ценностей. С другой стороны, механизмы социальной адаптации, объективированные в современном обществе, притупляют способность рефлексивного и критического восприятия мира, навязывают принятие конформистской модели поведения, провоцируют "бум потребления", превращаются в средства контроля и манипулирования поведением людей. Попадая "в плен" к ставшей (объективной) культуре, подвергаясь "скрытому давлению прошлого" в процессах социальной адаптации, личность редуцируется до индивида, отказываясь от реализации своей сущности. В этом случае человек прибегает к дискурсам "самооправдания", тяготеет к идеям и образцам, "маскирующим" действительность. В большинстве случаев "маскировка" в современной культуре не есть прямое притворство и желание обмануть других. Человек, как правило, убежден в искренности своих действий, он просто неспособен отрефлектировать смыслы и мотивы своего поведения, не замечает "иллюзорности" того, что считает своей индивидуальностью. Таким образом, человек попадает в замкнутый круг "превращенных" культурных форм (ведь он "живет в вечном взаимообмане с культурными формами"). Разорвать его - подлинная задача современного человека, которую не может реализовать, согласно всему "духу" философии Р., никто, кроме его самого. Однако в позднем творчестве Р. под влиянием "Восстания масс" Ортеги-и-Гассета появляется и усиливается мотив скепсиса относительно возможностей человека. Разделение людей на два класса, которые одновременно выступали и двумя ступенями в процессе индивидуализации, вытесняется (по крайней мере, дополняется) представлением о дихотомии активного меньшинства (элиты), способного предлагать и реализовывать духовные программы, и большинства - массы несамостоятельной, пребывающей в состоянии перманентно воспроизводимой иллюзорности, мимикрирующей в своем стремлении к "маскировке". Р. говорит даже о новом явлении современности - постоянном "присутствии" недоверчивой массы. В связи с этим он формулирует и свой политический идеал "интеллектократии" (предполагающий этическое обоснование политики), с одной стороны, как единственного "противоядия" против нарастающей волны "охлократии", а с другой - как способ блокирования "олигархизации" социальной жизни. В последние годы жизни в творчестве Р. произошла и актуализация историко-философской проблематики под воздействием импульсов, идущих от "философии латиноамериканской сущности", переоформлявшейся постепенно в дискурсы "философии освобождения" (представителями которой стали его наиболее радикально настроенные ученики). Сам Р. в споре о "сущности латиноамериканского" занял достаточно взвешенную позицию, соответствовавшую как установкам его учителя Корна, так и духу собственной философии. Основополагающими для его историко-философских ориентаций остались три методологические установки "новой философии": 1) двойственности культуры, т.е. наличия в ней инвариантного (философия как таковая вне зависимости от контекстов ее продуцирования) и конкретно-исторического (философия в контекстах задач эпохи и нации); 2) равноправия и самостоятельной значимости "иного бытия", без учета которого затруднено собственное самоопределение (европейская и латиноамериканская философии как "иное" друг

друга); 3) понимания сложившихся "порядков ценностей" лишь как одной из возможных "версий человеческой драмы", которая может быть переинтерпретирована с иных позиций (взгляда на Латинскую Америку и ее философию не как на объект, а как на субъект истории). (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. в 1931) - американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р. с 1983 - профессор гуманитарных наук университета штата Виргиния (Шарлоттсвиль). Основные сочинения: "Философия и зеркало природы" (1979), "Значение прагматизма" (сборник очерков 1972-1980, опубликован в 1982), "Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность" (1989), "Философские сочинения" (т. 1 "Объективность, релятивизм и истина", т. 2 "Эссе по Хайдеггеру и другим" - 1991) и др. Р. выдвинул проект "деструкции" предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире как грандиозного зеркала, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р., сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привечающего то или иное положение культуры. По Р., в рамках философского творчества Канта были канонизированы "основные проблемы современной философии" вкупе с трансформацией последней в особую профессионализированную академическую дисциплину. "Лингвистический поворот" в современной философии (Р. явился редактором книги "Лингвистический поворот" - 1967), по мнению Р., предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в "Критике чистого разума", но уже применительно к феноменам языка, а не опыта. В контексте "аналитического неопрагматизма" Р. позитивный характер имеют такие описания действительности, которые предельно полезны в рамках той или иной особой ситуации: язык тем самым выступает как базовое орудие эффективного действия индивида в окружающем мире. Результатом, согласно Р., явилось переосмысление данного круга проблем в контексте отказа от различения между "схемой" и "содержанием" - или "спонтанностью" и "рецептивностью" у Канта. По мысли Р., "онтологические бреши" в мировосприятии человека исказили его "самообраз" как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах. Критику философии Р. осуществлял в контексте концепции "элиминативного материализма", целью которого выступало устранение неизбывного психофизического дуализма философской традиции посредством переописания "таинственной природы ментального" в терминах нейрофизиологии. Стремясь отмежеваться от сциентизма, Р. подчеркивал, что выбор словаря для такого переописания не ограничен и не должен зависеть только от предпочтений толкователя. Интенция на гуманитарность отразилась в переименовании Р. своей программы из "элиминативного материализма" в "нередуктивный физикализм" и "текстуализм". (Р., правда, предлагал не акцентировать собственный "текстуализм", полагая его лишь в качестве "наименьшего общего знаменателя между де Маном и Деррида".) В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о "смерти

эпистемологии" Р. сделал столько, сколько не сделал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.). Подобно Деррида, Р. избегал конструирования системного мировоззрения, относя систематичность и определенность к характеристикам метафизического мышления. Р. объяснял появление дуалистических картин мира с конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р. противопоставлял прагматизм как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие всей остальной философии. История философии, согласно Р., есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического мышления. На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры ("идеологии") и "строгой науки" должно быть поставлено, по Р., всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея "вездесущности языка" как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (т.е. создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и самотворящемся как своеобычный "текст". Сущность подлинно гуманитарного мышления должна, вследствие этого, совпадать с сущностью не философии, а "литературной критики". Как полагает Р., "мы можем принять различение между "значением" ("meaning") и "соозначением" ("significance") и использовать первый термин для того, что соответствует намерениям автора во время написания сочинения, а второй - для текста в некотором другом контексте. Но из этого ничего нельзя извлечь, если мы не будем настаивать на том, что задача историка состоит в обнаружении "значения", а задача философа (в случае философских текстов) - исследовать "соозначение" и тем самым раскрыть истину. Важно уяснить, что понимание значения утверждения состоит в помещении этого утверждения в контекст а не в извлечении самородков смысла из сознания утверждающего. Предпочтем ли мы контекст, сводящийся к тому, Что утверждавший думал во время выражения своей мысли, зависит от того, что мы хотим получить из анализа утверждения. Если мы хотим "самоосознания", то нам нужно обязательно избегать анахронизма. Если мы хотим самооправдания через разговор с мыслителями прошлого по поводу наших текущих проблем, то мы свободны предаваться этому сколько угодно, при условии, что делаем это сознательно". В идеях Р. нашла выражение коммуно-логическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Р. предлагал отвергнуть "идеал научности" и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Р., "истинной" можно назвать лишь ту теорию, которая помогает нам "управляться с окружением". Согласно Р., истина - это скорее "то, во что для нас вернее верить", нежели "точное изображение реальности". Р. отвергал тезис, согласно которому мир разумен и индивиды в состоянии рациональными методами отыскать свое место внутри рационально же организованного мира (иначе говоря, самость в состоянии ассимилировать необходимое в свою субстанцию). В границах миропонимания Р., именно на таковую доктрину освобождения разумом, как правило, опирается большинство националистических, тоталитарных, авторитарных и коммунистических движений. По их представлениям, все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем в рамках допущения, что возможно и достижимо одно, единственно верное решение. Р. отрицает необходимость подобного смыслового "центра". По Р., вероятная социальная надежда призвана опереться не на "объективность", а на "солидарность". "Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням. Первый - через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они

живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ - описание самих себя как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей". (Очевидно, что в первом случае "сплетение историй" Р. объясняет желанием солидарности, во втором - желанием "объективности".) По мысли Р., традиционно доминирующая интеллектуальная линия в западной культуре, проходящая от древних греков и установки Просвещения, центрируется поиском Истины. В рамках такого подхода Истины надлежит домогаться ради нее самое, во имя объективности, а не потому, что таковая /Истина - И.Б./ является благом для какого-то (реального или воображаемого) сообщества. Противопоставление "знания" и "мнения" предполагает, по Р., что рациональное исследование делает видимой такую сферу, к которой неинтеллектуалы не допущены и - более того - само существование которой для них не очевидно. В контексте ретроспективного анализа истории западной философии Р. констатирует кризисное состояние современного академического философствования. По его мнению, последователи позиции Платона полагали реальным найти опору для человеческого мышления за границами физического мира, вне пространства и времени; другие мыслители (их позиция была в значительной мере усилена демонстрацией Галилеем релевантности математики физическим телам) считали, что эмпирический мир и есть вся реальность, и истина суть соответствие этой реальности. В 19 в., согласно Р., указанное противостояние акцентировалось оппозицией "трансцендентальная философия - позитивизм". Но и последний, с точки зрения Р., принял платоновское разделение человеческих суждений на два разряда - "мнение" и "подлинное знание". Преодоление этой бинарности Р. усматривает в позиции неопрагматизма, соединившего классический прагматический подход с четким осмыслением "лингвистического поворота": общая предпосылка трансцендентализма и эмпиризма (Истина) была поставлена под радикальное сомнение. Как полагает Р., "метафизики" убеждены в существовании порядка вне времени и вне случая, который и определяет суть существования человека: "метафизики верят, что во внешнем мире имеются реальные сущности, раскрывать которые наш долг, да и сами сущности расположены к тому, чтобы их открывали". Противопоставленный же "метафизикам" интеллектуальный тип "ироника" является, по мысли Р., историцистом и номиналистом. Он полагает, что ничто не обладает внутренней природой и понимает любые "словари" (целостные системы объяснения и описания мира) как достижения чисто поэтического порядка. Суть лингвистического поворота, по Р., в том и состоит, что постулируется невозможность выхода за пределы разнообразных и многочисленных конечных словарей, разработанных людьми: идеал всеобъемлющего мета-словаря, который бы "снял" в себе все мыслимые словари, а также все способы суждения, полагается принципиально не достижимым. (Как отмечает Р., "...либо мы анахроничны в навязывании наших проблем и словарного состава философам предшествующих эпох с целью сделать их нашими партнерами по разговору, либо мы ориентируем наши интерпретации на то, чтобы ложные утверждения философов прошлого выглядели менее одиозно, помещая их в контекст тех невежественных времен, когда они были написаны".) Р. делает вывод о грядущем наступлении "пост-философской культуры, непосредственно связанной с исчерпанием "проекта Истины". В рамках подобной культуры люди безвозвратно утрачивают связь с трансцендентным, ничто и никто не может претендовать на статус более рационального или истинного, нежели иное или иной. По мысли Р., постфилософская культура будет включать специалистов в различных областях знания, однако в ее структуре однозначно отсутствует философия как

академическая, квазинаучная дисциплина, равно как и исчезнет особый профессиональный предмет, отличающий профессора философии от литературного критика или историка. С точки зрения Р., "вопросы философии, которые являются результатом "игры случайностей" нынешнего времени и которые философия заставляет полагать настоящими, - это те вопросы, которые могут быть лучше, чем те, которые задавали наши предшественники, но они вовсе не должны быть теми же самыми вопросами. Это не те вопросы, которые размышляющее человечество необходимо задает себе. Нам нужно рассматривать себя не как реагирующих на те же стимулы, что и наши предшественники, но как создающих новые и более интересные стимулы для себя". Представитель таковой постфилософии остается в границах конвенции и случайности, осуществляет анализ сходств и различий в мире, экспериментирует со "словарями"-мироописаниями. Помещение одних словарей в контекст других позволяет человеку постоянно пересоздавать себя, развивает его креативность. (С точки зрения Р., "мы должны рассматривать историю философии точно так же, как историю науки. В истории науки мы не колеблемся заявлять, что лучше наших предшественников знаем то, о чем они говорили. Мы не находим анахроничным утверждение о том, что Аристотель имел ложную модель небес, или что Гален не понимал, как работает система кровообращения. Мы считаем само собой разумеющимся вполне извинительное невежество великих ученых прошлого. Но тогда мы должны бы в той же степени хотеть сказать, что Аристотель был к несчастью невежественен, так как не знал, что не существует таких вещей как реальные сущности, а Лейбниц не знал, что Бога не существует, а Декарт - что ум есть просто центральная нервная система в другом описании. Мы не решаемся сказать это по той простой причине, что наших столь же невежественных коллег мы называем вежливо "придерживающимися других философских взглядов". У историков науки нет коллег, которые верят в кристальные сферы или же сомневаются в концепции Гарвея по поводу кровообращения; таким образом, они свободны от подсобных ограничении. Нет ничего неверного в использовании современных философских взглядов для описания воззрений наших предшественников. Но есть резоны и для описания предшественников в их собственных терминах. Полезно воссоздать интеллектуальную обстановку, в которой предшествующие мыслители жили их собственной жизнью, в частности действительные и вымышленные разговоры, которые они могли бы вести со своими современниками. Иногда целесообразно знать, как говорили люди, которые не знали столько, сколько знаем мы, и знать это достаточно детально, чтобы мы могли сами вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке".) Таким образом, для Р. главным выступает не столько вопрос соответствующего определения понятий "истина", "объективность", "рациональность", сколько проблема того, какой именно собственный образ должно иметь человеческое сообщество. (Р. цитирует К.Скиннера, по мысли которого "неоценимое значение изучения истории идей" заключается в обнаружении "различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений". Последнее, по Скиннеру, "на самом деле и является ключом к самоосознанию".) Философия в целом получает у Р. право на существование лишь в качестве одного из многих "голосов в разговоре человечества", как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей. (По мысли Р., "такого рода упражнения в попытках соизмерить контексты являются, конечно, анахронизмом. Но если они осуществляются с полным опознанием этого анахронизма, против них нельзя возразить. Проблемы, которые при этом поднимают, это - вербальные проблемы, - рассматривать ли рациональные реконструкции как "уточняющие, что философы прошлого сказали на самом деле", а

также, - на самом ли деле рациональная реконструкция "реально" делает историю".) Как подчеркивает Р., "как же... обнаружить, является ли истиной сказанное мыслителем прошлого? Точно так же, как определение значения есть: дело помещения утверждения в контекст действительного и возможного поведения, определение истины есть дело помещения ее в контекст утверждений, которые мы сами хотели бы сделать. Так как разумные способы поведения есть функция того, во что мы верим как в истину, истина и значение не могут быть рассматриваемы независимо друг от друга. Рациональных реконструкций, имеющих целью найти осмысленные (significant) истины или же важные заблуждения в работах великого философа прошлого, может быть столько, сколько есть важных различных контекстов, в которые могут быть помещены его работы". Р. предлагает различать философию поучительную, предлагающую сатиру и афоризмы, бичующую человеческие и общественные пороки, "разрушающую во благо собственного поколения", с одной стороны, и философию систематическую, разрабатывающую конструктивные аргументации, теории на "вечные времена", а также верящую в собственную монополию на разум и мировую истину. ("Философия не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она - лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось". По мысли Р., ограниченность классической версии аналитической философии - ныне господствующей в США - связана с профессионализацией последней, результировавшейся в ее редукции до объема академической дисциплины, фундированной неокантианством и пафосным гносеологизмом.) Р. разработал вариант "прагматической герменевтики" - концепцию всецелой зависимости интерпретаций "текста" от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания и истины, по Р., - то, что в ходе языкового общения (дискурса) некоторая теория принимается культурным сообществом - в первую очередь "северо-атлантической либеральной интеллигенцией". Отождествляя социум с общением, Р. особо приветствовал мировую экспансию ценностей и идеалов либерально-демократических обществ, не приемлющих никакой власти и унификации, кроме "общего интереса собеседников": эти общества оказывались в состоянии локализовывать дискуссии по принципиальным мировоззренческим вопросам, строить солидарность на основании "ненасильственного соглашения" (подобно древним грекам, которые несмотря на многобожие формировали устойчивые традиции гражданского согласия). Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка ("объективность", "истина", "гражданский долг" и т.п.), Р. стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе исторически случайных принципов либерализма. Согласно Р., теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Р. именует "ироническим либерализмом", который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. "Иронизирующий либерал" у Р. посредством иронии высвобождается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме "историцистом и номиналистом", осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Р., не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры. Надежда на то, что унижение одних другими лишь за их непохожесть когда-либо отомрет, - может восприниматься только в ироническом контексте. Либеральная утопия не может быть выведена из каких бы то ни было исторических обобщений: "солидарность не есть открытие рефлексии, она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других". Р., жестко

разводя по либеральной модели (в духе противоположения Милля: "индивидуальная независимость" и "социальный контроль") сферы жизни "публичной" и "приватной", также разграничивает "приватную мораль самосовершенствования" и "публичную мораль взаимоприспособления". Критики Р. неоднократно отмечали по сути кантовский дух данной процедуры (столь же категорически Кант принял как данное разделение между наукой, искусством и моралью), хотя сам Р. и подчеркивал: "Если однажды философы проглотили кантовское "настойчивое различение", тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или политическим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки... Философия модерна состояла в беспрестанной их перестройке, то в сжимании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время значительно лучше". Не разделяя идею Канта о принципиальной невозможности придать нравственный смысл человеческому познанию (по Р., эту ошибочную мысль достраивали с переменным успехом Маркс, Ницше и М.Вебер, "купились" на эту "типично немецкую басню" Фуко и Делез), Р. подчеркивает, что рассмотрение истины отдельно от власти результируется не в том, что язык науки мог бы обеспечить беспристрастную критику институтов социального контроля, а, наоборот, в том, что бюрократия исключительно эффективно пользует вербальную палитру, изобретенную мудрецами от либерализма. Р. трактует собственное миропонимание как развитие ориентации Ф. Бэкона на науку вкупе с прагматической установкой Фейерабенда "все сгодится, что работает". Описывая "приватную" ипостась морали, Р. отталкивается от ряда гипотез и идей Фрейда. В исследовании "Фрейд и моральная рефлексия" (фрагмент публикации "Эссе по Хайдеггеру и другим") Р. отмечает, что если Аристотель характеризовал самость человека как структуру, наделенную неким центром, встроенной целью (что задает сущность человеческого и совпадает с социальным долженствованием) и набором периферийных акциденций, то у гениальных адептов торжествующего естествознания (Коперник, Галилей, Дарвин) самость - машина, лишенная центра, хотя и обладающая некой целеполагающей способностью (дух, душа или сознание). У Фрейда же, по мнению Р., основополагающим выступает утверждение, что "наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники". В итоге, по Р., вышеупомянутых фрейдистских "собеседников" точнее трактовать как орудия изменения мира, нежели как корректировщиков изображения вещей "в самих себе". "Фундаментализму" традиции Р. противопоставлял принцип историзма в организации мышления о человеке. Его отправным пунктом Р. считал "случайную диалектическую историческую ситуацию" личностного бытия. Понятие "случайности" - ключевое в подходе Р. к феномену творческой индивидуальности. Историю философии Р., в свою очередь, предлагал рассматривать как череду гениальных творений человека - "словарей", обогащающих его "самообраз" и не обязательно принадлежащих сфере философии как таковой. Нравственный прогресс у Р. - постепенное расширение способности людей "симпатизировать" и "доверять". Его критерий - "понижение значимости жестокости". Будучи весьма популярным в среде гуманитарной интеллигенции Запада, Р. не случайно возглавлял индекс цитируемости американской философии начала - середины 1990-х. (См. также "Зеркало природы", Солидарность.)

И.А. Белоус

РОТХАКЕР (Rothacker) Эрих (1888-1965) - немецкий философ, культуролог и культур-социолог, один из основоположников (наряду с М.Ландманом) версии философской антропологии как культурной антропологии. В 1920-е работал в подходе немецкой исторической школы К.Лампрехта. В 1930-е попал в круг идей Шелера, что предопределило его поворот к философской антропологии. Переинтерпретировал ряд семиотических и кибернетических идей немецкого биолога Я. фон Икскюля. Оппонировал биоантропологической версии философской антропологии (особенно Гелену). Ученик Дильтея, у которого наследовал концепцию "наук о духе" и идею исторической обусловленности познания. Являлся издателем его теоретического наследия. Многие разработки Р. близки духу последней работы Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой природы" (1944) и концепции "герменевтической логики" Х.Липпса. В поздних работах Р. переинтерпретировал концепцию "жизненного мира" Гуссерля. Значительную часть жизни Р. проработал в Боннском университете, где занял в 1929 должность профессора. Основные работы: "Логика и система наук о духе" (1927), "Философия истории" (1934), "Слои личности" (1938, программный труд), "Военное значение философии" (1944), "Проблемы культурной антропологии" (1948), "Человек и история" (1950), "Философская антропология" (1956), "К генеалогии человеческого сознания" (1966) и др. В своих теоретико-методологических установках Р. исходил из необходимости: 1) преодолеть односторонность как эмпиризма (сведение к обьекту), так и априоризма (неспособность связать свой дискурс с опытом и историей) в подходе к человеку; 2) сместить акцент в анализе проблематики человека с его негативных определений (линия Гелена с ее тезисом о принципиальной биологической "недостаточности" человека как животного) на позитивные. В единстве своей предметности и духовной субъективности человек может быть понят только как целостность и конкретность, задающие "содержательность" любым дискурсом философской антропологии. Он всегда погружен в определенную жизненную ситуацию с соответствующим горизонтом мировосприятия (переживаний), исходя из которого и строится его деятельностная активность. Люди всегда принадлежат определенным обществам, образующим их специфическую среду, и самореализуются во вполне конретных культурах (этнических и языковых с их неповторимыми традициями и установками). Культура задает "жизненные стили" как формы самовыражения индивида. В них человек "ведет себя" и относится к "самому себе", в них он постоянно "переводит себя", объективируя "свое внутреннее". Тем самым он реализуется как творческая историческая личность, конструирующая "свои миры". В стилистике человеческого поведения ничего изначально природно не задано, она постоянно формируется и поддерживается деятельностным усилием, выражает то, что человек сам из себя делает (в этом ключе Р. исследует такие формы специфически-человеческого выражения, как стыд, смущение, замешательство и т.д.). И тем не менее, человеческое начало двойственно - оно и дано, и задано, что изначально делает его "подлинность" (аутентичность, идентичность) проблемой. Индивид всегда оказывается "между" (подлинным и неподлинным, истинным и неистинным). Он застает созданное до себя как "данность" (как уже оформленный "материал") и имеет свой проект, подлежащий реализации как "заданность" ("человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности"). Тем самым Р. накладывает ограничения на тезис об "открытости человека миру", ведь индивиду доступно лишь то, что "высветлено" (т.е. лишь определенные по отношению к конкретным ситуациям жизни "аспекты мира"). Как целостность и конкретность (бытия и сознания, практики

и переживания) человек сложно организован, содержит в себе три "слоя": 1) вегетативной и животной жизни; 2) определяемого влечениями и чувствами "Оно"; 3) мыслящего и самопознающего "Я", - подчиняющихся только им имманентным закономерностям. Конституирующим же собственно человеческое выступает "третий слой", открывающий (точнее - приоткрывающий) человека миру, требующий его самовыражения в культуре (как ответе на вызов природы). Здесь Р. следует идее Плеснера о позициональном дистанцировании человека по отношению к миру и к самому себе как условии раскрытия его "человечности", но максимально "стягивает" ее на тематизмы культурного бытия, бытия культурой (в стилистиках культуры). Личность (во взаимодействии с другими) сама формирует свои "духовные ландшафты" (которые всегда "скрыто" антропоморфны как результат избирательного отношения к миру), конституирует собственные "практики жизни" как совместный с другими (внутри целостных общностей людей) "тотальный" ответ на ситуацию, в которую она заброшена волею судьбы и обстоятельств. "Система" же культуры включает в себя пять относительно автономных "подсистем": язык, хозяйство, искусство, религию, сферы государства и права. Акцентируя какую-либо из них или конфигурируя их индивидуальные сочетания, человек и задает стилистику собственной жизни как обнаруживающую структуры его бытия (т.е. жизненного мира как искусственной среды и жизненного пространства различения своих различий-отличий). "Я"-сознание, соотносясь с "Мы"-сознанием, объективирует себя в культуре прежде всего посредством языка. Да и весь жизненный мир человека есть то, что им интерпретировано и истолковано ("лишь с появлением мореходства появляются бухты"). По Р., "с каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий". Человек, будучи существом творческим (и в этом отношении даже "демоническим"), есть "не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности", пункт активности "как свободы и нравственной силы". И в этом своем модусе он всегда есть "тайна", разгадать которую и призвана философская антропология. Последняя же по определению всегда должна быть культурной антропологией - Kulturanthropologie (Р. автор этого термина в немецкоговорящей традиции), которую следует отличать от эмпирически и этнологически ориентированной британо-американской cultural anthropology. Исходные установки Kulturanthropologie вытекают из ее принципов: 1) предметности (конституирования предмета в сознании), 2) личности (как исходной точки дискурса), 3) значимости артикуляции только экзистенциально-ценного - и нацелены на исследование культурно-практических структур исторического сознания (переживаемого жизненного мира). Культур-антропология, согласно Р., призвана стать: 1) общеметодологической рефлексией для "наук о культуре", 2) средством выработки обобщенной точки зрения, позволяющей совмещать в себе разнонаправленные культурные перспективы.

В.Л. Абушенко

РУИНЫ - постмодернистская метафора, употребляемая для фиксации специфичного для культуры постмодерна способа мироинтерпретации, основанного на отказе от идеи целостности, иерархичной структурности и гармоничной упорядоченности мира (см. Постмодернистская чувствительность, Закат метанарраций, "Мертвой руки" принцип). По формулировке Делеза и Гваттари, "мы

живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем". Подобная установка во многом была зафиксирована уже Арендт, предвосхитившей в своем творчестве многие - ныне базисные - идеи постмодернизма: так, например, она пишет: "нить традиции оборвана, и что мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, - все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное". Данная презумпция видения мира и фундирует собою широкое распространение в постмодернистских текстах метафоры Р. - от пред-постмодернистской литературы (например, "В кругу развалин" Борхеса) до "Автопортрета и других руин" у Деррида. В контексте культуры постмодерна парадигма "порядка вещей" замещается парадигмой Р., т.е. "беспорядка и разлада (disorder)" (Б.Смарт). Постмодернистская философия констатирует "процесс распада мира вещей", порождающий и "космический хаос," и текстуальные феномены "хаоса значений", "хаоса цитат", "хаоса означающих" как вторичные по отношению к нему (И.Хассан). Презумпция Р., в свою очередь, фундирует собою такой феномен постмодернистской культуры, как презумпция "обратной апокалиптичности" (an inveted millenarianism); по определению Джеймисона, в культуре постмодернизма "предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т.д. и т.п.); взятые все вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом".

М.А. Можейко

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ - часть мировой философии, обладающая значительным историческим, содержательным и идейным своеобразием. Первые опыты русского философствования восходят к древнекиевской эпохе и связаны с принятием христианства на Руси. Наряду с евангельским вероучением, главным источником и проводником философских идей на русской почве становится патристическая литература и, прежде всего, учения восточных отцов Церкви. Достаточно сложной теоретической и методологической проблемой является определение специфики средневековой Р.Ф., степени ее оригинальности и самостоятельности. По мнению многих исследователей, это был период донациональной философии, "пролог философии". Подлинно же оригинальная национальная Р.Ф. появляется только в 19 в. Одной из значимых причин длительного философского молчания многими специалистами считается тот факт, что Библия пришла на Русь сразу в славянском переводе, что отрезало русскую культуру от античных источников. В результате Средневековая Русь развила глубочайшее "умозрение в красках" (Е.Н.Трубецкой), но не выработала такого же уровня мировоззрение в понятиях. Действительно, в силу ряда причин философия в России не знала столь плодотворного периода развития, как, например, средневековая схоластика в Европе. Тем не менее, период с 10 по 17 в. не может быть выброшен из истории философии в России. Именно на этом этапе были заложены истоки ее своеобразия, основные понятийные структуры, способы и

модели рассуждения, ключевая проблематика, что и позволило Р.Ф. достигнуть в 19-20 вв. высочайшего расцвета. Включение категорий христианского мышления в духовный мир Древней Руси радикально изменило установки языческого восприятия мира со свойственным ему натуралистическим пантеизмом. На передний план выходит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, олицетворяемых Богом и дьяволом, утверждается идея индивидуальной моральной ответственности. Данные идеи развиваются древнерусской мыслью не столько в понятийно-категориальной форме, сколько через художественно-пластические образы, что формирует характерное для Р.Ф. в целом тяготение к живому, образному слову, публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, ее тесное переплетение с художественной литературой, в целом рассредоточенность во всем контексте культуры, использование обширной гаммы выразительных средств. Придавая своеобразие философствованию, данная особенность одновременно и тормозила его развитие в России, что давало некоторым критикам европоцентристского направления возможность вообще отрицать наличие оригинальной Р.Ф. Изначально философия трактуется русскими книжниками как род богопознания, возвышенного стремления к Софии - Премудрости Божьей, что формировало устойчивую для Р.Ф. традицию соединения ее с художественно-символическим осмыслением бытия и легло в основу русской софиологии. Одновременно, начиная с трактата киевского митрополита Илариона "Слово о законе и благодати", утверждается чрезвычайно значимая для Р.Ф. идея противопоставления благодати закону, погруженному в суету земных страстей и чуждому представлению о высшем благе. В целом для русской средневековой философии характерно столкновение рационалистической и иррационалистической, точнее, сверхрационалистической, парадигм интерпретации христианства, хотя и в не столь явной логико-категориальной форме, как в западной мысли. Чаще всего это приобретало форму чисто богословских споров, за которыми скрывались противоположные социально-политические и нравственно-духовные установки. Наиболее явно указанная тенденция проявилась уже в 15 в. в столкновении нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлян (Иосиф Волоцкий). Внешним поводом для спора было отношение к собственности, но по существу речь шла о началах и пределах христианской жизни и делания. Столкнулись два религиозных замысла, две правды - правда социального (политического) служения и отсюда равнодушие к культурному творчеству, сведение веры к благочинию и начетничеству (иосифляне) и правда внутреннего, духовного творчества на основе личностного диалога с Богом (нестяжатели). В последнем случае значительную роль сыграл исихазм, создавший этико-аскетическое учение о пути человека к единению с Богом. В конечном счете победило иосифлянство, что в итоге способствовало укреплению состояния духовной косности и неподвижности, подавления свободы. Тот же "сценарий" разрешения идейных споров был воспроизведен и "книжной справой" 17 в. Указанные столкновения парадигмально задали как модель развития философии в России, так и ее проблемную и содержательную направленность в тесной связи с социально-политическими процессами. Практически вплоть до сегодняшнего дня Р.Ф. находится в этом проблемном круге, как и в поиске способов выхода из него. Собственно западная философская традиция уже в послемонгольский период приходила на Русь через Великое княжество Литовское. Ключевое влияние на развитие философии в России в контексте западных традиций оказала Киево-Могилянская академия и особенно творчество Петра Могилы. Особенно значимой в 17 в. в Москве оказалась деятельность лидера "латинского" направления Симеона Полоцкого. Новые тенденции в развитии философии в России обнаруживаются в 18 в. в контексте реформ Петра I и связаны в идейном плане, прежде всего, с

деятельностью Феофана Прокоповича. 18 в. стал периодом формирования русской секулярной культуры и заложил все последующие противоречия социально-политического и духовного развития России, в том числе и в области философии. Типичным для данного столетия было так называемое "вольтерьянство", весьма созвучное критическому духу эпохи, ее тяге к переменам, ставшее в конечном счете одним из источников идейного радикализма и нигилизма 19-20 вв. Другая тенденция выразилась в стремлении создать новую национальную идеологию, своеобразно опиравшуюся на идеи гуманизма, научности, образованности (М.В.Ломоносов, Н.И.Новиков). Сюда же примыкают антропологические учения Радищева и А.И.Галича. Антропологизм с этих пор становится фундаментальной чертой Р.Ф. Одновременно к концу века на передний план вновь начинает выходить мистическая традиция (Паисий Величковский, Сковорода), а также традиция масонства, ставшего первой реакцией русской мысли на односторонний интеллектуализм просветительства, выражением ее поворота к личностному поиску сокровенного смысла жизни. Время рождения русской национальной философии как особого типа философствования, принципиального опознающего себя "иным" по отношению к философии западной, - первая половина 19 в. Патриотический подъем первой четверти века, потребность осмыслить результаты преобразований предыдущего столетия в контексте массового ознакомления с европейским укладом и образом жизни, стремление к формированию в России общества справедливости, освоение немецкой философии стали побудительным мотивом того, что Р.Ф., начиная с П.Чаадаева, изначально заявляет о себе как философия истории с центральной проблемой осмысления - "Россия и Запад", причем проблема эта формулируется именно как религиозно-метафизическая в форме вопроса: каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или это совершенно особый путь? Русская судьба представляется трагической и мучительной, что вызывает особенно мучительную рефлексию мысли. Старый спор "латинствующих" и "грекофилов" приобретает форму спора "западников" и "славянофилов", задающего парадигму и проблемное поле Р.Ф. 19-20 вв. При этом философско-историческая и социально-философская проблематика одновременно оказывается онтологией, гносеологией, антропологией и этикой, пронизанными религиозным содержанием или по крайней мере (во внешне атеистических направлениях) религиозным пафосом. Такая многоликость категориальных структур и ходов мысли придает особую сложность интерпретации Р.Ф., изначально ориентированной на примирение и синтез разума, чувства, воли, науки, искусства, религии ("свободная теософия", по В.С.Соловьёву), а также задает ее жанровую специфику, особенно на первых этапах, в форме свободной публицистики либо произведений художественной литературы, не требующих жесткой категориальной и логической проработки проблемы и в то же время открывающих предельно широкие горизонты для философствования. Отсюда то значение в постановке философских проблем, которое имела русская литература (Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский, Л.Н.Толстой и др.), а также преобладание или значительный вес свободно написанных статей в творчестве И.Киреевского, В.С.Соловьёва, Леонтьева и многих других. Совершенно не случайно в этой связи формирование в конечном счете предельно индивидуального и неповторимого по краткости и глубине стиля философствования Розанова. Особое место в развитии Р.Ф. сыграло славянофильство 1840-1850-х, в рамках которого философия истории, усматривающая в православии основу своеобразия русского исторического процесса, с необходимостью перерастает в религиозную философию. Именно в творчестве А.Хомякова, И.Киреевского и др. была четко заявлена потребность русской культуры в создании самобытной национальной философии и определены ее ключевые проблемы, особенности, категориальные структуры, причем в

контексте ставшей в дальнейшем традиционной критики "отвлеченных начал" западной рационалистической философии. Структурообразующим принципом философии славянофилов стало учение о целостности духа как фундаментального принципа бытия, познания, этики взаимоотношений между людьми, основы достижения с помощью верующего разума и любовного делания синтетического живого знания, которое и должно лечь в основу как индивидуального мировоззрения, так и общественного строя. Данная установка воплощается в Р.Ф. в понятии соборности как всеобщего метафизического принципа бытия, а также в утверждении примата внутренней свободы по отношению к внешней, что, выражая внутреннюю потребность общества в формировании нового типа личности, одновременно вело у славянофилов к недооценке правового регулирования поведения людей. Более того, слабость правовых форм рассматривалась в качестве преимущества русского общества, отличающего его от западного, которое пошло путем атомизации и "внешней правды". Такая постановка проблемы одновременно становится основой углубления идеи русского мессианства, истоки которого были заложены еще в средневековый период выдвижением идеи "Москва - третий Рим". Следует подчеркнуть, что указанная мыслительная структура, хотя и в иных контекстах, была характерна и для "западничества" в различных его тенденциях, что во многом было инициировано Герценом, когда, оказавшись в эмиграции, он горько разочаровался в Западе с его "мещанством" и начал поиск в направлении такой философии, которая соединяла бы западные преимущества с русским своеобразием. Идеи Герцена выступили философско-мировоззренческой основой русского народничества. Вторая половина 19 в. стала временем профессионализации философского творчества и формирования оригинальных философских систем. Во внешнем плане это был период выдвижения на передний план позитивизма и материализма (нашедшего завершение в русском марксизме). Хотя эти тенденции сыграли значительную инициирующую роль (прежде всего "субъективный метод" в социальном познании Лаврова и Михайловского и претендующая на научность марксистская социальная теория) в активизации философских дискуссий, ибо требовалось дать серьезный ответ на их теоретические и практические установки, однако значимой философской новизной и оригинальностью они в целом не обладали. Действительно оригинальная и плодотворная линия философии складывается в рамках критически наследующей ранним славянофилам, внутренне дифференцированной, но вырастающей на общей фундаментальной православной основе, линии религиозной философии (В.Соловьёв, Леонтьев, Лопатин, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой). Фундаментальной парадигмой философствования становится сформулированная В.Соловьёвым метафизика всеединства, полагающая в основание философии не абсолютные идеи и иные абстрактные сущности, а конкретно сущее и представляющая собой принципиально неисчерпаемый объект для философской рефлексии. При этом основной идеей В.Соловьёва становится идея бого-человечества, что ведет к пониманию христианства не только как данности, но и как задания, обращенного к человеческой свободе и активности, направленных на соединение в теургическом процессе (богодействии) двух природ, божеской и человеческой. Система В.Соловьёва оказывается рубежной в истории Р.Ф., как бы "эталоном" для всех последующих русских мыслителей, даже если сами идеи В.Соловьёва ими и не принимались. Одновременно важнейшие "задания" философии поставили антропологические открытия Достоевского. Новый этап в развитии Р.Ф. начинается на рубеже 19-20 вв. Преодолев через кантианство искус позитивизма и марксизма, наиболее мыслящая часть русской интеллигенции поворачивает к "идеализму", первоначально этическому, а затем и религиозно-метафизическому (Струве, С.Булгаков, Бердяев, Франк и др.). Значительную роль в русском религиозно-

философском ренессансе начала 20 в. сыграли проблемы, поставленные "антихристианством" Ницше, ибо требовалась углубленная проработка их на почве христианства. Начинается особенно острое осмысление тем Достоевского, в чем инициирующую роль сыграло творчество Д.Мережковского и Розанова. Ценность личности и личной судьбы была противопоставлена господствовавшей весь 19 в. ценности социальности, что вовсе не означало отрешения от социально-философской проблематики. Усиливается профессионализация философии, в чем значительную роль сыграли философы, группировавшиеся вокруг журнала "Логос". К 1920-м Р.Ф. достигает стадии расцвета и начинает приобретать строго рефлексивные формы, фактически формулируя все ведущие программы мировой философии 20 в., не теряя при этом, в отличие от аналогичных или близких направлений западной мысли, глубин феноменолого-герменевтической проработки христианства, опознаваемого в качестве адекватного фундамента гуманистического мировоззрения современности. Вполне обоснован в этой связи вывод, что Р.Ф. стала побудительным фактором движения бурно модернизирующегося российского общества к реформации на православной почве, сорванной национальной катастрофой 1917. В результате внутри страны развитие свободной и оригинальной философии было грубо пресечено. В эмиграции расцветает творчество многих русских мыслителей (Бердяев, Шестов, И.Ильин и др.), однако, не имея национальной почвы для своевременного и адекватного отклика на высказываемые идеи, эмигрантская философия фактически завершает свое существование с уходом из жизни в 1940-1950-е основных ее представителей. В качестве наиболее существенной черты Р.Ф. обычно рассматривают ее принципиальный онтологизм, ибо, по мнению большинства русских мыслителей, в том числе и нерелигиозной (например, "диаматовской") ориентации, обычная, характерная для западной философии, субъект-объектная установка не проникает во внутреннюю реальность предмета. Цель же состоит в "бытийственном", целостном вхождении познающего человека в существующее, чем достигается подлинное его познание. Истинное метафизическое бытие, а в конечном счете, бытие Бога - изначально открыто человеку, т.е. сознание не только достигает бытия, но от бытия, собственно, всегда исходит, поскольку по самой своей природе находится внутри бытия. Познание истины есть пребывание, жизнь в истине, "внутреннее соединение с истинно сущим" (В.Соловьёв) на фундаменте веры как живого понимания бытия. Жизнь есть именно реальная связь между "Я" и бытием, в то время как "мышление" - только идеальная связь между ними. Религиозно это означает, что не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет фундаментальную основу переживания мира. Поэтому "интуиция всеединства есть первая основа всякого знания" (Франк). Возможность органического включения человека в структуру всеединства задается интуицией Софии, особенно глубоко проработанной С.Булгаковым. Философия в софиологическом контексте оказывается не абстрагированным, обезличенным, отстраненным видом познания бытия, но, напротив, личностно укорененным, связанным со всем существом человека драматическим сопереживанием реальности (особенно ярко у Бердяева, Шестова, Франка). Не случайно в Р.Ф. с течением времени усиливается экзистенциальная трактовка бытия и познания, при которой "прорыв в бытие" через трагические экзистенциальные потрясения рассматривается в качестве средства преодоления объективирующей роли традиционного человеческого мышления и действия (Бердяев, Шестов). Такой ориентации философии на аналитику и прояснение глубоко выстраданного экзистенциального опыта и соответственно "некабинетный" стиль философствования способствовал никогда не бывший особенно благоприятным социальный климат России, где человек и социум всегда находились в "пограничной ситуации" в прямом и переносном смысле слова. Закономерно, что в

противоположность рационалистической модели познания и кантовскому трансцендентализму Р.Ф. выдвигает на передний план концепцию мистического познания, нашедшего исключительно глубокое выражение в интуитивизме Н.О.Лосского и концепции "непостижимого" Франка. Основной принцип интуитивизма (в логике всеединства) - "все имманентно всему". Непостижимое, по Франку, не есть непознаваемое, о его существовании мы знаем до всякого познания, соответственно познание есть прежде всего самопознание индивида в форме "ведающего неведения". К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь, ибо в таком случае мы и получаем только внешнее знакомство с действительностью, к тому же ограниченное лишь данным моментом восприятия. Однако смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности. Разум при этом не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального (сердечного) познания мира как необходимая, но не высшая форма постижения. Таким образом, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство, что показали еще славянофилы в концепции "живознания", есть вера как первичная и совершенно непосредственная очевидность, мистическое проникновение в самое бытие. Своего высшего выражения онтологизм Р.Ф. достигает в опирающейся на принципы имяславия символической онтологии Лосева и Флоренского, фактически предварившей, но на более глубокой основе, лингвистический поворот философии 20 в. В результате Р.Ф. опирается на совершенное своеобразное понимание истины (как "естины", по Флоренскому) в качестве конкретно-онтологического, живого знания, трактуемого как "добро", "норма", "должное быть". Иными словами, онтология оборачивается этикой, которая, в свою очередь, оказывается философией, историей и социальной философией. Результатом выступает профетический и эсхатологический характер Р.Ф., ее ориентация на обоснование путей утверждения Царства Божия на Земле. Опасность этой идеи была осознана русскими мыслителями слишком поздно. Поэтому не случайно столь широкое распространение в русской культуре различного рода утопических проектов как чисто религиозного (например, у Федорова), так и богоборческого плана (различные версии марксизма). Массовое и теоретическое сознание весьма редко ориентировалось на размеренность, порядок, законченность начатого дела и в противоположность этому провоцировало надежду на чудо, необычайный эксперимент, фантастический прожект. Обоснование подобных упований обычно сочеталось с обличением буржуазности и мещанства западной цивилизации, что, в частности, выразилось в очень раннем противопоставлении в русской мысли культуры и цивилизации. Социально-практически данная ситуация принимала форму столкновения концептов и практик богочеловечества и человекобожия, противоположность конструктивности и деструктивности (нигилистичности) которых глубочайшим образом раскрыта в знаменитом сборнике "Вехи". Системообразующей чертой подобных праксеологических социально-философских ориентаций является, по Франку, изначально присущая русскому менталитету религиозная этика коллективного человечества ("общинность"), или "мы-философия". Идея единого (органичного) целого, только внутри которого индивидуум может найти свое истинное "Я" и вообще решение всех проблем, доминирует в большинстве русских философских доктрин, начиная с "учения о Церкви и соборности" Хомякова. Соответственно другой фундаментальной чертой Р.Ф. выступает глубокий и своеобразный, органически, а не индивидуалистически ориентированный антропологизм, точнее, в силу указанного синтетизма и символизма русского философского мышления, онтология по сути является антропологией и наоборот. Отсюда столь напряженные размышления в Р.Ф. о

смысле жизни, ориентированном на спасение души как условия спасения мира. При этом с развитием Р.Ф. в ней усиливается тенденция к персоналистическому индивидуализму (Бердяев, Шестов, Бахтин) или, по крайней мере, мягкому универсализму (Франк, И.Ильин, Лосский), ориентированных на философское обоснование путей утверждения в общественной жизни религиозно фундированных социально-правовых форм, гарантирующих права и свободы человека без атомизации общества. Противопоставление органицизма и этического персонализма постепенно начинает сниматься, чему во многом способствовала и формирующаяся символическая онтология (лосевская концепция мифа как данной в слове чудесной личностной истории). Современный этап развития духовной культуры России характеризуется возрождение национальной философской традиции, которая, будучи выраженной на философском языке конца 20 в., оказывается чрезвычайно созвучной переходному характеру национальной и мировой истории, подтверждая изначально зафиксированный профетический характер Р.Ф. (См. также Софиология, Соборность, Всеединство, Правда, В.Соловьёв, Франк, Бердяев, Шестов, С.Булгаков, С.Трубецкой, Е.Трубецкой, Шпет, М.Бахтин, Достоевский, Флоренский, И.Ильин, Евразийство, Карсавин, Ерофеев, Мейер, Петров, Розанов, Федоров, Федотов.)

Г.Я. Миненков

РУССО (Rousseau) Жан-Жак (1712-1778) - французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства. Основные произведения: "Рассуждения о науках и искусствах" (1755), "Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми" (1755), "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762), "Эмиль, или О воспитании" (1762), "Юлия, или Новая Элоиза" (1767), опубликованные посмертно мемуары "Исповедь" (1782-1789) и др. Родился в Женеве, в семье часовщика; историческая родина - Франция, откуда эмигрировали его предки-гугеноты. Мать Р. умерла при его рождении, отец мало занимался его воспитанием, - системного образования Р. не получил, а будучи отданным в обучение ремеслу, сбежал из Женевы; в период с 1728 по 1741 скитается по Южной Европе (Швейцария, Италия, Франция), зарабатывая на жизнь случайной работой и пробуя себя в таких видах деятельности, как домашний секретарь, музыкант, переписчик нот, слуга, гувернер и эконом-мажордом. В 1741 Р. поселяется в Париже, зарабатывая перепиской нот и частными уроками. Входит в круг просветителей, с чьими идеями был знаком по "Философским письмам" Вольтера; завязывает дружеские отношения с Дидро, Кондильяком, Мальбраншем, д'Аламбером, Гольбахом и др. Активно сотрудничает в "Энциклопедии", возглавив отдел музыки и опубликовав ряд ключевых статей. В 1752 участвует в объявленном Дижонской академией конкурсе работ на тему "Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов", предложив трактат "Рассуждение о науках и искусствах", в котором полемически заостренно и парадоксально предложил (по версии некоторых руссоистов, в частности, Р.Ахрбека и И.Фетшера, - по совету Дидро) отрицательную оценку роли науки и искусства, резко критикуя соответствующее, по его оценке, художественной искушенности падение нравов. Тем самым Р. была сформулирована позиция не только альтернативная идеалам Просвещения, но и разрывающая традиционный для Европы синкриз этики и эстетики: "науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них

естественное чувство свободы.., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства". Благодаря этому сочинению, вместе с премией в конкурсе к Р. пришла слава оригинального мыслителя, еще более упрочившаяся после публикации "Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми" и "Рассуждения об общественном договоре". Бегство из Франции в Женеву спасло Р. от ареста, но не от преследований со стороны швейцарских властей. Изоляция Р. была усилена тем, что вынужденный внешний отрыв от "Энциклопедии" трансформировался в личный разрыв (многолетняя ожесточенная полемика с Вольтером, резкая критика энциклопедической статьи "Женева" по вопросу приписываемых женевским пасторам социанских взглядов, что играло на руку клерикальным противникам "Энциклопедии", добивавшимся ее запрещения). В 1765 был вынужден отказаться от женевского гражданства и покинуть континент. В 1766-1767 живет в Англии; однако, поссорившись с пригласившим его Юмом, возвращается во Францию, где в силу болезненной мнительности, заставляющей его видеть в некогда "нежно любимом" Дидро, Гольбахе и др. друзьях своих "ненавистников" и тайных преследователей, - ведет уединенный образ жизни, добывая пропитание переписыванием нот и ища утешения в мемуарах и одиноких прогулках ("природа всегда улыбается мне"). Чувство безысходного одиночества, характеризующее глубоко пессимистическое умонастроение последних лет жизни Р., выражается как в крайнем индивидуализме ("я не должен и не хочу заниматься ничем, кроме себя"), так и в интенции к масштабным мрачным обобщениям ("общительная и любящая личность" неизменно обречена на непонимание, зависть, неприязнь и, в итоге, - на одиночество и утрату иллюзий: "все... мысли о счастье в этой жизни оказались химерами"). Содержание и эмоциональная окрашенность произведений этих лет ("Исповедь", "Диалог", "Прогулки одинокого мечтателя") дают основание для высказанной в рамках экзистенциализма оценки Р. как одного из своих предтечей. В 1778, поселившись по приглашению одного из своих почитателей в его имении Эрменонвиль, Р., будучи тяжело больным, уходит из жизни. Был похоронен в Эрменонвиле, на острове среди озера; в 1791 по решению Законодательного Собрания прах Р. был перенесен в Париж. Специфика философских взглядов Р., равно как и истоки его личной трагедии, во многом определялись тем статусом, который его концепция объективно занимает в традиции Просвещения: философия Р. может быть оценена как рефлексия Просвещения над своими основаниями, своего рода мета-уровень просветительской идеологии, - с одной стороны, органично генетически связанный с ней и семантически к ней сводимый, с другой - выходящий за ее рамки. Фундаментальные для Просвещения и эксплицитно декларируемые Р. натурализм, сенсуализм, естественное право, подвергаясь пристальному аналитическому рассмотрению, раскрывают в общем контексте философской системы Р. свое новое содержание, во многом означающее если не выход за рамки просветительской парадигмы, то постановку вопросов, в перспективе выводящих за ее пределы. Прежде всего, это проявляется в критике Р. общественного прогресса: если исходное (естественное) состояние человека есть состояние счастливого детства или "первобытное состояние, в котором он вел спокойную и счастливую жизнь", то промышленное развитие ремесла и сельского хозяйства (или, в терминологии Р., "железо и хлеб") "цивилизовали людей и погубили род человеческий". Внешне это проявилось в возникновении неравенства, которое поступательно "растет с последовательным развитием человеческого ума". Вразрез с традицией Просвещения причину этого Р. усматривает не в невежестве, а в имущественном неравенстве: "первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: "Это мое" - и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был

истинным основателем гражданского общества". Таким образом, "неизбежным следствием обработки земли был ее раздел", а имущественное неравенство, в свою очередь, закрепляется в неравенстве политическом, наиболее ярким выражением которого является деспотизм как "последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с... отправной точкою", т.е. равенством, в том смысле, что "отдельные лица вновь становятся равными" в своем бесправии ("они суть ничто") перед деспотом. Однако за этим внешним проявлением "крайнего разложения" цивилизованного общества Р. усматривает и более глубокое, внутреннее основание его неблагополучия: разрыв между подлинной человеческой сущностью и ее цивилизованными проявлениями. В социальной среде для индивида оказывается "выгоднее... казаться не тем", кем он есть в действительности: для цивилизованного общества "быть и казаться - это уже вещи различные". Такая постановка вопроса задает сразу несколько семантических векторов, выводящих за пределы просветительской парадигмы: во-первых, данной концепцией закладываются основы философского анализа феномена отчуждения, ибо, согласно Р., фундаментальной сущностью человека является свобода, в том числе и свобода быть несвободным, т.е. реализовать себя не в соответствии, а в рассогласовании со своею подлинной природой, в силу чего в социальном контексте человек познает себя внешним по отношению к самому себе: "чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познать"; тем самый антропология выводится за рамки представления о "естественности" человека как данности, а концепция Р., видя выход и спасение в том, чтобы уйти в самого себя, представляет собой первый импульс к началу поворота философской концепции человека от традиционных физикалистских и рационалистских подходов - к экзистенциальному рассмотрению личности. Во-вторых, помещая в основание своей концепции социально фундированное рассогласование подлинной сущности человека и его внешней "кажимости" (Р. утверждает, что объективный наблюдатель со стороны составил бы о людях мнение как раз обратное тому, что они представляют собою в действительности), Р. в своей диспозиции "быть" и "казаться", задает философскую интенцию, впоследствии развившуюся у Канта в оппозицию "вещи-в-себе" и явления, выводя гносеологию за рамки безмятежного сенсуализма (традиция генетического сопоставления философии Канта с концепцией Р. заложена Кассирером в работе "Руссо. Кант. Гете"); с другой стороны, тот же основанный на оппозиции "быть" и "казаться" вектор приведет в перспективе к социально-психологическим аппликациям психоанализа (см. Фромм: "Иметь или быть"). В-третьих, указанная позиция Р. задает радикально новое направление в осмыслении социальной миссии философии, предельно широко раздвигая рамки самой идеи Просвещения и включая в него, прежде всего, рефлексивные установки философии на самосознание: социальная жизнь как ориентированная вовне должна быть дополнена ценностной ориентацией как индивида, так и общества в целом, вовнутрь, - интенцией "уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести". Таким образом, просветительский пафос вразумления человечества дополняется у Р. принципиально новым для философии пафосом своего рода экзистенциального просвещения - очеловечивания разума. Центральной проблемой социальной философии Р. является проблема власти, рассмотренная в ее как ретроспективной, так и в перспективной эволюционных проекциях. Именно в области данной проблематики Р. демонстрирует выражение классической просветительской позиции, на основании чего и может быть отнесен, несмотря на указанную выше альтернативность, к данной традиции. Во взглядах Р. может быть отмечен программный изоморфизм рассмотрения отношения человека ко внешней природе

как таковой, к естественному (природному) праву другого человека и к собственной природе (сущности). Так, если в исходной ситуации "задушевной близости" с природой человек находился и в таком же согласии со своею собственной природой: люди "жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, поскольку могли быть таковыми по своей природе". Однако развитие власти человека над природой оборачивается и формированием властных отношении внутри общности: человек оказывается "подвластен... всей природе, и в особенности себе подобным". "Подобно тому, как, чтобы установить равенство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу". Прогресс того, что Р. называет "способностью к совершенствованию", рано или поздно "приводит человека к той мере цивилизованности, которая превращает его... в тирана самого себя и природы". Таким образом, в контексте, который гораздо шире, нежели просто экологический, Р. ставит под сомнение бесспорную для Просвещения позитивную оценку экспансии человека в природу и экстенсивного развития производства: "погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий", по оценке Р., не может, тем не менее, "ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений" (ср. идеи гуманитарного переосмысления основоположений культуры, ставших сугубо технологическими, в философских концепциях Хайдеггера, Мэмфорда и др.). В общей атмосфере просветительского пафоса видения человека как повелителя и преобразователя природы Р. высказывает взгляды на цивилизацию, в которых трудно не усмотреть ранний аналог идей Франкфуртской школы о европейском ("мужском") типе цивилизации и рациональности как основанных на презумпции подчинения природы человеку, что оборачивается и деформацией, подчиненностью его собственной непосредственной сущности (природы) интегрально-дедуктивным принципам ("Диалектика Просвещения" Хоркхаймера и Адорно). Наряду с этим Р. вплотную подходит к формулировке принципа амбивалентности властных отношений: "очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными". Такой подход, с одной стороны, намечает контуры проблематики, прямая фокусировка на которой задаст в середине 19 в. парадигму рассмотрения власти через призму не субъекта, но так называемого "объекта" властных отношений (концепции массы и толпы в политической философии и антропологии: Тард, Ортега-и-Гассет, Канетти, Бодрийяр и др.). С другой стороны, анализируя стремление к свободе, Р. полагает основной характеристикой свободы ее разумность (своеволие как "разум в бреду"), - в противоположном случае превратно понятое стремление к свободе приводит к смыканию экстремальных социальных групп, семантической неразличимости равно неконструктивных своеволий и господина, и раба: "наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или на своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого". (Аналогичные идеи позднее будут фундированы в концепциях правящей элиты: см. Г. Моска о борьбе угнетенных как тенденции образовать замкнутую элиту, тождественную ныне правящей; Мангейм и Турен о равной степени идеологичности как апологии, так и утопии.) Выход из тупика прогресса Р. видит не в прямом алармистском возврате к природе ("вернуться в леса и жить с медведями" - это, по оценке Р., вывод, который вполне в духе его противников), но в возврате к собственной природе (сущности) человека, предполагающей его самоосуществление в качестве неотъемлемой части общества как нерушимой целостности. Иначе говоря, выход - в создании такого социального устройства, в рамках которого "каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого

члена как нераздельную часть целого". Такой формой социальности может быть, по Р., особая "ассоциация", предполагающая своего рода холизм, в рамках которого "каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким был раньше". Р. фундирует возможность такого холизма социальной моделью "общественного договора", направленной "к полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу общины", однако, поскольку "нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает все, что он теряет" (ср. с гегелевской концепцией любви как отношений, в которых личность - обоюдно - отдает себя другому, но во встречном векторе самоотдачи другого вновь воссоединяется со своей сущностью и обретает целостность). Этот контекст предельно актуализирует во взглядах Р. педагогическую составляющую. Основываясь на принципах сенсуализма, Р. исповедует очевидный педагогический оптимизм, причем его эдукационизм (лат. educatio - воспитание), основанный на презумпции уважения личности ребенка, гармоничного сочетания и трудового воспитания, недопущения форсирующего и иного другого насилия над естественным процессом созревания ума, неприемлемости механического заучивания неосмысленных сведений, ориентации на обучение самостоятельному мышлению, максимального развития природных способностей и т.п., - объективно заложил фундамент радикальной и масштабной реформы педагогики 18-19 вв. (начиная от И.Г.Пестолоцци). Дифференцируя воспитательный процесс в различных типах общества, Р. полагает, что в условиях "ассоциации общественного договора" возможно общественное образование и "воспитание в правилах, предписываемых правительством, и под надзором магистров, поставленных сувереном" (идеал такой воспитательной системы непременно включает в себя замещение свойственной индивидам "любви к себе" - "страстью к отечеству"). В наличных же условиях необходимым требованием правильного воспитания Р. объявляется изоляция воспитуемого от бесконтрольного влияния далекой от совершенства социальной среды: домашнее воспитание и воспитание на лоне природы - с акцентом не на общественно значимые (гражданские), но на сугубо частные добродетели частной жизни, в первую очередь, - семейной (при этом собственных пятерых детей Р. сдал в приют из соображений необходимости государственного воспитания). В области эстетики Р., с одной стороны, декларативно ратуя за граждански-патриотическое искусство (критика "немужественного" рококо и темы любви в поэзии, драматургии и прозе как наносящей ущерб их гражданственному пафосу), с другой же - в реальном художественном творчестве выступил с сенсуалистических позиций основоположником такого художественного направления, как сентиментализм. В области музыки был сторонником спонтанного мелодического начала как "языка страстей" в противовес рационалистической программной музыке; на аналогичных основаниях в живописи делал акцент на динамике рисунка в противовес колористике. Является автором ряда опер, музыкальных комедий и романсов, а также изобретателем новой системы нотной записи. Идеи Р. не только оказали сильнейшее влияние на философскую традицию, но и неоднократно вдохновляли социальных реформаторов на их воплощение в жизнь. Радикализм заключительного (якобинского) этапа Великой французской революции всецело реализовался под знаменем руссоизма; якобинский Конвент в полном соответствии с требованиями "гражданской религии" Р. ввел деистический культ. Позднее идеи Р. поднимались на щит практически всеми социально-демократическими движениями 18-20 вв.: как в Западной и Восточной Европе (соответственно, программы М.Робьеспьера, Г.Бабефа - и произведения о Р. Плеханова, В.Засулич), так и в Азии, Африке, Латинской Америке (Ф.Кастро, Л.Сенгор и др.). В области развития художественного

метода многие принципы сентиментализма Р. были унаследованы романтизмом. Р. оказал заметное влияние и на разворачивание идей Просвещения во внеконцептуальной культурной традиции (например, утопические романы Т. Деляроша "История галлигенов" и Руйе "Моральный перегонный куб"). (См. также Общественного договора теория.)

М.А. Можейко

САВОНАРОЛА (Savonarola) Джироламо (1452- 1498) - итальянский христианский мыслитель, религиозный и социальный деятель, проповедник, поэт. Сочинения: при жизни издан политико-юридический трактат "Об управлении Флоренцией" (1498), посмертно - свод философских трактатов "Краткое изложение философии, морали, логики, разделение и достоинства всех наук" (1534), позднее - апологетическое обоснование всей системы догматов и таинств христианства "Триумф креста", нравственно-философский трактат "Размышления о псалме 51", религиозные трактаты "Об истине пророчества" и "Об откровении", катехический моральный кодекс "Руководство к христианской жизни", юношеский морально-этический трактат "О презрении к свету", воззвания, тексты проповедей, стихи, стансы. Родился в аристократической падуанской семье (дед - Михаил С. - был известным врачом и естествоиспытателем, отец - гуманистом), получил блестящее светское образование, никак не должное было бы инспирировать его решение пострига; с юности увлекался схоластикой и, в частности, произведениями Фомы Аквинского; ранние стансы посвящены "порче нравов и плачевному положению христианской церкви в светском мире". После неудачной любви к дочери изгнанного из Флоренции Строцци бежал из дому, оставив дома свою первую книгу "О презрении к свету", и вступил в доминиканский юношеский орден, сдав в пользу монастыря не только деньги и имущество, но и все книги, кроме материнской Библии. Благодаря учености и истовости веры (делил время между молитвами и изучением патристики) быстро сделал церковную карьеру, продвинувшись от скромной должности чтеца при братии до функции профессионального проповедника, командируемого монастырем в различные города Италии. Именно проповедь стала истинным призванием С., а центральным содержанием его проповедей - апокалиптические пророчества гибели Италии за грехи и безверие, призывы ко всеобщему покаянию, бичевание прегрешений против аскезы и проклятия тем, кто не верит проповеди. Осознавал свою пророческую миссию как призвание Божие: "...грехи Италии силою делают меня пророком". Отличался предельной требовательностью к себе: после единственной неудачной проповеди в Сан-Лоренцо на два года замыкает себя в глуши Сан-Джиминья-но оттачивать мастерство. Результат был ошеломляющий: залы не могли вместить всех желающих; С. проповедует во Флоренции, Ферраре, Брешии и т.д., бичуя пороки не только паствы, но и пастырей, и, не стесняясь в выражениях, бичует образ жизни клира. Критика светского характера гуманистической культуры дополняется у С. критикой социально-политического характера, направленной против тирании Медичи и стратегий папской политики. В проповедях С. оформляется реформаторская программа реорганизации как церковной, так и мирской жизни на базе возрождения апостольского идеала аскезы, нищеты и всеобщей христианской любви, отличная, однако, от традиционных мистических утопий своей продуманной конкретностью и отсутствием идеи второго пришествия. Спецификой воззрений С., делающей его единственной и уникальной в этом плане фигурой, является отсутствие в его взглядах мистической подоплеки,

которая, как правило, фундировала собой в истории христианства социальные программы, аналогичные программе С. (см. Мистика): социальный идеал конституируется в воззрениях С. не как прожективная утопия, но как культурная программа, артикулированная на уровне социальной технологии. Знакомство С. с Пико делла Мирандолой, несмотря на альтернативность их воззрений, породило глубокую дружбу, и, благодаря протекции Пико делла Мирандолы, С. был приглашен Лоренцо Великим во Флоренцию и занял учительскую кафедру в монастыре Сан-Марко, где благодаря своей коммуникабельности был единогласно избран приором (1491), сразу проявив на этой должности свою независимость по отношению к властям, отказавшись явиться к Лоренцо с выражением почтения. В новом качестве обостряет обличительный пафос своих проповедей ("Рим - это Вавилон"), успех которых был усилен благодаря ряду удачных предсказаний С. (смерть папы Иннокентия, вторжение в Италию французского короля и др.). Предельное расширение аудитории слушателей С. сделало его проповеди значимым явлением в социальной жизни Флоренции: купцы раздавали неправедно нажитое, женщины прекращали носить украшения и т.п. Моделируя сколь глобальную, столь и радикальную социальную реформу, С. реформирует жизнь в монастыре: вводятся значительные обязательные для всех трудовые повинности, ликвидируется все монастырское имущество сверх необходимого, для обеспечения возможности проповедовать среди иноверцев в монастыре учреждаются кафедры греческого, еврейского, арабского и турецкого языков. С. последовательно отказывается от должностей архиепископа, а затем - кардинала, предложенных ему сыном Лоренцо Великолепного Петром Медичи - новым тираном, сменившим умершего от-' ца. 3 1494, после вступления Карла VIII в Италию, Петр Медичи был изгнан как изменник, и "главой посольства к французскому королю", т.е. фактически главой Флоренции, был избран С. Период его деятельности с 1494 по 1498 - время не только государственного переустройства, но и радикальных социокультурных преобразований во Флоренции, прошедшее под знаком республиканских идеалов и осуществленное по программе, разработанной в сочинениях и проповедях С. За этот период были восстановлены республиканские государственные учреждения; организованы "Великий Совет" и "Совет восьмидесяти", моделирующие в своих функциях деятельность двухпалатного парламента; поземельный налог был заменен 10%-м подоходным (С. была высказана даже идея прогрессивного подоходного налога, фундированная аскетическим тезисом "излишек - смертный грех"); С. освободил горожан от заемного долга и изгнал ростовщиков, бравших "больше, чем треть", основав государственный заемный банк с фиксированным процентом; Христос был провозглашен "сеньором Флоренции", а С. - "избранником его". С. повел решительную борьбу за чистоту нравов: назначал свои проповеди на время балов и маскарадов; ввел страшные кары за прегрешения, оцениваемые им как серьезные (святотатцам вырывали языки, развратников сжигали заживо, игроков лишали имущества); организовал команды подростков ("юная Христова инквизиция": 1300 детей моложе 16 лет, организованные в 4 отряда - по числу городских кварталов во Флоренции), врывавшихся в дома с целью контроля за соблюдением десяти заповедей (своего рода "полиция нравов") и изымавших книги светского содержания, музыкальные инструменты, духи, игральные кости и карты, которые впоследствие публично сжигались (костры "анафемы суеты"). Уже в 1494 на улицах Флоренции пели не песни, но псалмы, а число желающих вступить в монастырь Сан-Марко превысило когда-либо наблюдавшееся. Слава С. шагнула далеко за пределы Флоренции; по заказу турецкого султана тексты его проповедей переводились на турецкий. Однако тучи над ним сгущались. Прежде всего, внутри Флоренции обострилась борьба партий: "белых" (или piagnoni - плачущих, т.е. солидарного с С. простонародья), "черных", т.е. блока недовольных попранием

своих привилегий аристократов (arrabiati - беснующихся) и резко противостоящей реанимации аскезы золотой молодежи, неоднократно покушавшейся на жизнь С. (compognacci - "тусующиеся"), а также сторонников реставрации тирании Медичи - "серых". Кроме того, Карл VIII, вступив в союз с Петром Медичи, двинулся из Неаполя во Флоренцию с целью восстановить последнего на троне; одновременно императором Максимилианом был осажден Ливорно. С. встал во главе вооруженной Флоренции и его дипломатическими усилиями союз с Францией был расторгнут на предельно льготных для итальянской стороны условиях, а снятие осады с Ливорно было расценено флорентийцами как Божий ответ на воззвание к нему С. с мольбой о чуде. Сокрушительный удар был нанесен С. именно в идейной сфере: по заказу папы, инспирированному интригами Петра Медичи, доминиканскими авторитетами была осуществлена экспертиза воззрений С. и в их содержании была усмотрена ересь. В контексте истории христианства пафос С. опоздал на два-три столетия (хотя нет никакой гарантии, что и в более "удобных" для мессианской проповеди аскезы 13-14 вв. его ждала бы судьба Франциска, а не Дольчино). Его проповеди, призывающие "блюсти чистоту нравов", потрясают не только своей пламенностью (при полной лишенности культурной почвы в контексте эпикурейски ангажированного морального индифферентизма Флоренции 15 в.), но, что еще более неожиданно, своей очевидной эффективностью, чрезмерной с точки зрения клира, уже имевшего опыт столкновения с неуправляемой массовой экзальтацией. Резкое неприятие С. со стороны официального христианства явилось для него источником глубокой личной трагедии. Первое потрясение было испытано им, когда еще во время правления Петра Медичи (1492) его проповеди, представляющие собой призыв к чистоте и аскезе, были (своего рода культурный парадокс) запрещены к чтению "на время поста". Доминиканская экспертиза (свой же орден отторгал С!) легла в основу сформулированного папой Александром IV вердикта: "подозрительное учение". 12 мая 1497 С. был отлучен от церкви. В этой драматической ситуации С. повел себя в совершенно нетипичной для 15 в. манере: как светский общественный деятель и борец за права человека он рассылает "Послание против лживо испрошенной буллы об отречении" и "Письмо к государям", где обосновывает свой отказ повиноваться отречению, "противному... заповедям Господним", тем, что единоличное решение папы может быть ошибочным или предвзятым, и требует созыва Вселенского Собора как коллегиального органа принятия решений. Несмотря на двухкратно присылаемые "бреве" Папы, Флоренция не смещала С. с должности и не выдавала папским властям: со дня отлучения (12 мая 1497) и вплоть до 18 марта 1498 С. проповедовал с прежним, если не с большим (в ореоле мученика) успехом. Однако откровенная провокация "беснующихся" толкнула толпу на требование "Божьего суда" (огненной пробы), якобы для доказательства праведности учения С. Отказ С. пройти сквозь огонь был крушением его имиджа идеального пророка в глазах толпы: разъяренные "плачущие", забыв и свои недавние экзальтированные восторги, и социальные акции С. в защиту их прав, осадили Сан-Марко. С. был заточен и предан следственной комиссии, состоящей целиком из "беснующихся". После варварских пыток, применявшихся по 14 раз в сутки в течение месяца, у С. было вырвано признание "лживости обманного учения". Истовый проповедник христианской любви и аскезы был повешен как еретик, а труп его предан огню. За последний месяц жизни С. были написаны в тюремной камере не только эссе экзистенциального характера "На тебя, Господи, уповаю", но также выполненное в филигранной стилистике "Размышление о псалме 51" и преисполненное прежней веры в христианский идеал и собственное мессианство "Руководство к христианской жизни", созданное за два часа до казни и записанное на переплете книги, принадлежащей тюремщику, - последнему, кому, по его просьбе, проповедовал С.,

до конца остававшийся верным своему призванию. Предельно скорая (спустя несколько десятилетий) реабилитация учения С., осуществленная к тому же папой Павлом IV, издавшим первый в истории христианства "Индекс запрещенных книг", фактически прекратившим деятельность Соборов и преследовавшим не только еретиков, по и сторонников любых (вплоть до самых умеренных) церковных реформ, является типичной экземплификацией культурной фигуры "мертвого пророка". После казни С. массовое сознание восприняло его как культовую фигуру мученика: вплоть до середины 18 в. место его казни ежегодно в соответствующую дату осыпалось цветами. В 1885 С. был поставлен памятник в Ферраре; жизнь и деятельность С. была осмыслена в философской традиции как модель социально-креативного духовного творчества (в частности, в пьесе Манна "Фьоренца"). Философские взгляды С. представляют собой уникальное и противоречивое явление в контексте культуры 15 в. Он далеко опережает свое время в области осмысления социальных технологий ("Об управлении Флоренцией"), хотя с точки зрения их содержательного и аксиологического наполнения ориентируется на очевидно более ранние догуманистические образцы. Философские идеи С., практически изоморфно идентифицируясь с каноническим томизмом, содержат в себе неоплатонические вкрапления, касающиеся трактовки человека и идущие вразрез с томистским аристотелизмом. Будучи близким другом Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы, С. строит свои взгляды на достоинство человека в соответвии с установками Флорентийской Платоновской Академии (специфика положения человека во Вселенной заключена, по С., в том, что он наделен свободой воли и способностью принимать решения, руководствуясь разумом), фундируя однако этими идеями жестко ригористическую систему морального аскетизма (разум дан человеку для усмотрения греха и различения добродетели и порока, а свобода воли есть условие и инструмент реализации "чистого" морального выбора). Актуальная в контексте ренессансной культуры проблема красоты обретает у С. спиритуалистическую интерпретацию: "В чем состоит красота?.. Вы видите солнце и звезды: красота их - свет. Вы видите Бога, который есть свет. Он - сама красота... Прекрасная душа сопричастна красоте Божественной и отражает свою небесную прелесть в теле человека. О Пресвятой Деве мы читаем, что все изумлялись ее необычайной красоте и, тем не менее, благодаря той святости, которая светилась в ней, не было никого, кто по отношению к ней почувствовал бы что-нибудь скверное". Как гносеологические, так и этические воззрения С. центрированы такой максимальной для него ценностью, как откровение: "Последняя цель человека есть, конечно, блаженство, которое состоит не в созерцании сквозь отвлеченные понятия, как того хотят философы, а в чистейшем непосредственном ощущении Бога". В контексте характерного для Флоренции платоновского ренессанса С. ссылался на Платона (в весьма специфических контекстах) в своих проповедях: "Разве Платон, превозносимый теперь до небес, не настаивал на необходимости закона, по которому... поэты изгонялись бы из города за то, что они, ссылаясь на пример и авторитет нечестивых богов, в гнуснейших стихах воспевают скверные плотские страсти и нравственный разврат?" Между тем одним из наиболее распространенных афоризмов С. был следующий: "Зачем нам Платон, когда теперь самая последняя христианка умнее Платона?!" Неоднозначность проявляется даже в форме произведений С.: будучи бесспорным мастером дидактического жанра, С. ориентирован на монологические формы творчества (как проповедь или политическое воззвание), вместе с тем, его "Размышления о псалме 51" являют собой блестящий образец полемического диалога между христианином, истовым в вере, и убежденным эпикурейцем. Феномен С., при всем сказанном выше, является глубоко закономерным в контексте культуры раннего Ренессанса: декларировав liberte, egalite, fraternite, практически во всех областях, в том числе и в

сфере межличностных отношений, становящаяся гуманистическая культура не сразу обеспечивала их конкретными и апробированными поведенческими парадигмами: старые, идущие от христианской морали традиционные нормы уже выглядели неприемлемыми, а новые - создавались, период их формирования не мог не характеризоваться в этом плане противоборством культурных альтернатив, одна из которых - тотально доминирующая - была связана с абсолютизацией пафоса отрицания христианской морали и экстраполяцией негативной критики на любые нравственные ограничения вообще, что порождало атмосферу нравственного индифферентизма, приведшего к небывалому по цинизму падению нравов; вторая же тенденция, возникающая как реакция на эту эмансипацию плоти и связанная с попытками реанимации жестко аскетического морального ригоризма, как раз наиболее ярко персонифицируется С. (на Ватиканской фреске Рафаэля С. изображен в ряду великих представителей католического церковного мира). Означенная дихотомия развития требовала нового культурного синтеза, реализованного впоследствии зрелым Ренессансом в идеале одухотворенной телесности. Однако учение С. выходит за рамки описанной ситуации, прокладывая пути культурному синтезу более широкого масштаба: его убежденность в личной ответственности человека перед Богом за свой моральный выбор, воплощенный в остро индивидуально выстроенной судьбе земного существования, делает учение С. одной из важных вех в становлении идеологии Реформации. Статуя С. по праву входит в состав знаменитого скульптурного комплекса в Вормсе, посвященного предшественникам Реформации.

М.А. Можейко

САД (Sade) Донасьен-Альфонс-Франсуа де (1740- 1814) - французский писатель, автор политических трактатов, гражданских речей и петиций, системной социальной утопии, литературных дневников, пьес и эротических романов. Родился в Париже, в аристократической семье. Образование - школа иезуитов, частные учителя-аббаты, кавалерийское училище. Участвовал в Семилетней войне; прожил бурную и трагическую жизнь, включавшую тюремные заключения (27 лет), побеги, разорение и клинику для душевнобольных, где и закончилась его жизнь. Неоднозначность творчества С. обусловливает и неоднозначность его статуса в историко-философской традиции: моделируя феномен адаптации (и, соответственно, редукции) идеалов Просвещения в массовом сознании, произведения С., будучи актуализированными в культуре постмодерна, выступают как специфический тип неклассического дискурса, осуществившего гипертекстовую перекодировку классического культурного контекста. Философский интерес представляют не столько непосредственные взгляды С., сколько тот резонанс, который они вызвали - начиная от современной ему традиции до постмодерна, в силу чего анализ его творчества возможен в качестве адекватного лишь посредством параллельного движения в названных плоскостях. Общефилософские воззрения С. при выраженном атеистическом характере и очевидной материалистической ориентации (в частности, им эксплицитно высказывалась мысль о "самодвижении материи") наивны, бессистемны и отличаются предельным эклектизмом: "природа - это фантом. Все есть Бог. Физическое зло, вредящее одним, служит для счастья других. С точки зрения Всевышнего в мире нет ничего плохого. Все относительно. То, что в обществе считается злом, завтра может предстать в образе добра. Законы общества установлены людьми, но исходят они от Бога. Дав миру толчок, Создатель

определил принципы, на которых возникли первые законы, на которых держится все сущее". С. движется в русле просветительской традиции: "я, содействуя в какой-либо мере развитию Просвещения, посчитаю себя вполне удовлетворенным". Фактически даже с точки зрения жанра, например, роман "Тереза-философ" представляет собой типичный "роман воспитания", аналогичный "Эмилю" Руссо, "Вильгельму Мейстеру" Гёте, "Господину Николя" Р. де ла Бретона или "Странствиям Франца Штернбальда" Л.Тика, и, так же, как и они, предполагает в качестве исходной авторской презумпции признание значимости индивидуального характера воспитуемого и принцип разумного эгоизма ("дайте почувствовать ученикам необходимость добродетели, от которой зависит их собственное счастье, тогда они будут достойными людьми благодаря эгоизму"). Выражая в качестве феномена постпросветительской культуры кризис гражданского пафоса идеалов Просвещения, творчество С. центрируется на индивидуально-интимной сфере, в свою очередь сфокусированной на эротике. Ориентация Просвещения на когнитивный идеал естествознания оборачивается у С. натуралистической редукцией не только эмоционально-психологической, но и рациональной сферы к физиологии: "характер наших страстей диктуется строением наших органов, расположением тканей и движением соков внутри нашего организма. Та сила, с которой страсти волнуют нас, определяет и сам строй наших мыслей, и наше поведение". Если "человек" Ламетри - это "человек-машина", то "человек" С. - это механически заданная и потому легко прогнозируемая машина желания, и, "если подойти поближе, окажется нетрудным понять любой из движущих человеком механизмов, а поняв одни, нетрудно понять и все". (См. Машины желания.) Тезис Гольбаха "любые наши поступки необходимы" служит у С. обоснованием своего рода сексуального фатализма: "жалкие смертные, вы воображаете, что способны справиться со страстями, которыми наделила вас природа!" В практическом приложении этот фатализм парадоксальным образом проявляет себя в эротическом волюнтаризме: "пусть вас не сдерживают никакие ограничения", включая "полное право принудить женщину.., если только мы почувствуем к ней хоть какое-нибудь влечение", не взирая даже на возрастные ограничения ("прохожий обладает правом сорвать плод с дерева и, разумеется, съесть его спелым или зеленым, следуя своим наклонностям"). Вместе с тем аналитика человеческой сексуальности в творчестве С. во многом выступает предвосхищением идей сюрреализма (А.Бретон отмечает "интегральность мысли и жизни" С., чья "воля к моральному и сексуальному освобождению безупречна", - интегральность, без которой "сюрреализм не может обойтись"), традиции психоанализа и исследований соотношения сексуальности с комплексами "власти-знания" Фуко. В частности, С. постулировал глубокую имманентную связь сладострастия и власти: "ни одна страсть, несомненно, не сравнится по силе со стремлением повелевать", однако, будучи редуцированным и тем самым реализованным в сексуальной сфере (зеркальный прообраз модели сублимации у Фрейда), импульс к власти не приобретает форм открытой асоциальности; будучи же "лишенным возможности употребить свою маленькую власть в гареме", "когда человек, окружив себя рабынями, вынужденными удовлетворять все его прихоти, черпает наслаждение в их покорности", человек, по мнению С., как носитель импульса к власти становится потенциальным источником агрессии: "отнимите у человека все тайные средства, которыми он может избавить себя от той доли деспотизма, что ему вложила в душу природа, - и он тут же перенесет его разрушительное действие на окружающие предметы, беспокоя тем самым правительство". Фокусировка внимания С. на перверсивных формах эротизма, обусловившая его скандальную славу как у современников, так и в культурной традиции, по замыслу выступает средством создания в специфическом материале (как знаках кодирования) своего рода

гипертекста. По оценке Ж. Лели, "подобно натуралисту Кювье, который по скелету ископаемого умел полностью восстановить строение этого животного, маркиз де Сад, исходя из рудиментарных проявлений собственной алголагнии.., построил гигантский музей садо-мазохистских перверсий; и хотя это сооружение оказалось украшенным всеми прелестями поэзии и ораторского искусства, оно, тем не менее, предстало нашему взору в качестве самой что ни на есть скрупулезной и эффективной научной дисциплины", - сенсационность и экзотичность вклада С. в культурную традицию заключалась "лишь в качестве способа записи". Смоделированный в процедуре деконструкции (посредством деструкции традиционных моральных норм и реконструкции материала в новую систему) гипертекст С. позволяет обрести дискурсивную форму экспликации и экспрессии тем сферам человеческого существования, которые традиционно считались невербализуемыми (ср. идею Лакана о вербальной артикуляции бессознательного). Согласно интерпретации Р.Барта, "С, опережая Фрейда и вместе с тем переворачивая его, превращает сперму в субститут слова (а не наоборот)", - "субъект действия, в наиболее глубинном определении, - это не тот, кто обладает властью или удовольствием; это тот, кто удерживает управление сценой или управление фразой (...всякая садовская сцена есть фраза особого языка)". В этом контексте эротическая перверсия изоморфна фигуре деконструкции, а сексуальный волюнтаризм С. выступает эквивалентом программной нарративности постмодерна, отрицая, как и нарратив, возможные легитимации дискурса, делящие языковые игры на дозволенные и запретные. В процедуре деконструкции получена садовская утопия политической реформы Франции, содержащая в себе идеи де-христианизации ("в течение шести месяцев мы покончим с религией", ибо низвергнув трон кесаря, "гражданин республики... не обязан стоять на коленях перед мнимым существом"); демократических свобод ("владея свободой совести и печати, нам остается совсем немногое, а именно присоединить к этим свободам свободу действия, исключив, разумеется, те действия, которые прямо подрывают существующие формы правления"); коммунальности ("обучайте молодежь превосходным началам общежития"); гуманизма ("пускай же человеколюбие, братство, благотворительность отныне диктуют нам обязанности друг по отношению к другу"). Однако просветительско-гуманистические посылки утопии С., образуя целостность, которая организована как ризома, задают гипертексту неожиданно новые плато смысла и, в частности, - плато экстремального тоталитаризма, "республики, огороженной проволокой" (по оценке Камю) как перверсии республиканского идеала. Так, совершенно справедливо полагая, что "страна никогда не станет богатой, если число жителей в ней превзойдет имеющиеся в наличии средства к существованию", С. моделирует демографическую политику, основанную на поддержании оптимального уровня населения варварскими методами: "когда вы увидите, что ребенок не сможет в будущем принести пользу обществу, сразу же отстраните его от материнской груди, прибегнув к единственно разумному средству сократить численность населения". Аналогично, исходя из бесспорного для тех времен тезиса о необходимости социальной активности граждан для общественного прогресса, С. предлагает в качестве механизма ее стимуляции государственно санкционированный, возведенный в ранг закона аморализм: "моральное разложение, содействуя установлению полезной для государственной машины нравственности, почти неизбежно приводит к возрастанию общественной активности граждан республики" (так, например, высокоморальная норма "не убий" лишает государство возможности организовать внутренние войска и тем более вести войну). Проповедь равенства и свободы оборачивается требованием упразднить любовь как исключительное отношение, подавляющее права других индивидов, и "обязать женщин заниматься проституцией, если они

сами этого не желают", а также "установить законы, способные принудить женщину уступить любовному пылу того человека, который ее пожелает, так что в силу подобного права мы сможем насиловать женщину в полном соответствии с законом". В качестве аналогичного плато перверсии смысла обнаруживает себя аргументация С. необходимости отмены смертной казни (в частности, за убийство): и преимуществом наличия одного трупа вместо двух, и отсутствием у закона необходимой для убийства аффективности, и даже метафизическим этюдом о том, что "если жизнь... неуничтожима.., при насильственном изменении форм, присущим тем или иным созданиям, мы не наносим никакого вреда природе. Напротив, наши действия приносят ей только выгоду, ведь мы представляем в ее распоряжение первоматерию, необходимую для дальнейшего творения". На одном смысловом плато сплетены в подвижную ризомальную конструкцию языки математической выкладки, просветительской апелляции к натуре и схоластизированной метафизической традиции, задавая текст С. как интертекстуальный гипертекст, характеризующийся релятивностью семантики, открытостью для нарративного конструирующего прочтения и свободы деконструкции, что объясняет актуализацию творчества С. в контексте философии постмодерна: "в творчестве Сада распределение философского дискурса и литературных картин подчиняется законам многосложной архитектуры" (Фуко). Центральным ракурсом видения творчества С. в постмодерне, таким образом, является его язык как манера письма в постмодернистском смысле этого слова. "Задача, которую садовское письмо разрешает с неизменным триумфом, состоит в том, чтобы взаимно контаминировать эротику и риторику, слово и преступление, внезапно вводить в цепь условностей социального языка подрывные эффекты эротической сцены, при том, что вся "ценность" этой сцены почерпнута из языковой казны" (Р.Барт). По оценке Барта, "любовный код" С. метафоричен, и смысл эротической сцены как текста (фразы) "может существовать лишь потому, что эротический код сполна использует саму логику языка, проявляющуюся благодаря синтаксическим и риторическим приемам. Именно фраза (ее сжатия, ее внутренние корреляции, ее фигуры, ее суверенное продвижение) высвобождает сюрпризы эротической комбинаторики и обращает паутину преступлений в древо чудес... Предельно заостряя, можно сказать, что садическое преступление существует лишь в меру вложенного в него количества языка - и не потому, что это преступление грезится или рассказывается, а потому, что только язык может его построить". Культивация С. кодовой грамматики текста позволяет классикам постмодерна интерпретировать его творчество как реализованное в эротической грамматике (порнограмматике) кодирование самых разнообразных феноменов: феноменологии и внутренних механизмов террора как экспликации "скрытого импульса революционных масс", умертвивших Монарха, Бога и Человека "во имя общественного блага" и "во имя суверенитета Народа" (Клоссовски); деструктивной теологии революции как "режима без закона" и конструктивной теологии суверенного сознания, недоступного в своей суверенности террору насилия (Бланшо); дискурса принципиально недискурсивных практик, наделяющий языком те сферы, которые до С. были зоной молчания: телесности, наслаждения и насилия (Батай), свободы бунта (Камю), сексуальности (Фуко), извращения (де Бовуар). Фуко причисляет С. к авторам, обозначаемым им как находящиеся в "транс-дискурсивной ситуации" - istraurateurs, т.е. не просто создающих апологетическую традицию, но задающих новый тип дискурса, открывающий возможность концептуально-вариативного плюрализма своего разворачивания, выходящего далеко за пределы канона исходных текстов, но заставляющего, тем не менее, периодически возвращаться к "переоткрытию автора", istraurateur - подобно тому, как современная культура вновь и вновь переоткрывает для себя С.

М.А. Можейко

САМОСОЗНАНИЕ - (само-со-знание) - противоположное осознанию внешнего мира (объекта) переживание единства и специфичности "Я" как автономной (отдельной) сущности, наделенной мыслями, чувствами, желаниями, способностью к действию. Включает в себя процессы самопознания (само-по-знания), самоидентификации, самоопределения. Внешне проявляется как система предъявляемых (явно и неявно) самооценок и оценок других, помещающаяся в основание задаваемой модели познавательных и социальных дистанций, позволяющих мне определять мое место в системе складывающихся вне меня связей и отношений как в теоретическом, так и практическом их срезе, а также вырабатывать механизмы самоутверждения меня в мире и самозащиты меня от мира, определяющие индивидуальные качества личности. Это вынесение себя и своего сознания вовне дополняется и фундируется обращением индивида на самого себя, направленностью сознания на самое себя, т.е. "вовнутрь". С. есть осознание собственных ценностно-символических оснований, предельных смыслов, задающих меня, мои знания, мои возможности отношения с миром и с самим собой. В С. "Я" познает себя и свое сознание, оценивает свое знание, т.е. собственные условия-предпосылки, как бы наблюдая себя со стороны, выходя за собственные пределы, одновременно оставаясь в них (последнее верно только для западной традиции). Отделяя сущности от данностей с помощью мышления (в восточной традиции - отстраняясь от мира), "Я" в понимании простраивает субъективное отношение к предмету, другому ч себе как рефлексирование, переинтерпретацию и реорганизацию смысловых структур своего бытия (в восточной традиции - "снимая" субъективное и иные привязки к внешнему миру, а тем самым и саму возможность "Я"). И в восточной и в западной версиях речь идет о самоочищении сознания (выявлении "чистого" сознания) в процессах познания и самопознания. Однако это принципиально разные ориентации: Восток проговаривает необходимость элиминации мышления, возможности безобъектного ("не вовлеченного") сознания, снятии С. (будь то в пассивном пути дао или активных практиках йоги или дзена). Запад принципиально настаивает на опосредовании процессов осознавания мышлением, интенциональности сознания (его направленности всегда "на", его необъяснимости из самого себя), его переводимости и постоянном переходе в С. По сути, речь идет о двух различных установках: негативной (Восток) и позитивной (Запад). Позитивная установка предполагает переопределение позиций в смысловых полях, изменение смысловых границ и систем ценностей ("видений" - неокантианство, "горизонтов" - феноменология, "перспектив" - символический интеракционизм, "ситуаций" - прагматизм и т.д.). Она предполагает реализацию "проекций", "объективаций", "означиваний", т.е. "привязку" к внешнему, удержание себя в мире, а также различение осознаваемых и неосознаваемых (бессознательное) мыслительных процессов (психоанализ, философия жизни и др.) и признание различных состояний - резче: множественность - "Я" (открытие разных типов рациональности и изобретение схем работы со многими знаниями). В конечном счете эти разные ориентации породили и разные техники работы с собой и своим сознанием - прежде всего медитацию (Восток) и оформляемую в мышлении и посредством мышления рефлексию (Запад). При этом рефлексия может быть рассмотрена как способ перехода от "неявного" в С. (бессознательного, латентного, личностного и т.д.) к явному, но не через работу с предметными содержаниями

(смутными или, наоборот, самоочевидными), что есть проблема и задача когнитивных практик (стратегий), но через выявление субъективных отношений к неявному, т.е. через его проблематизацию и выявление лакун, не заполненных знанием и готовыми схемами действия, рационализированными в мышлении; или - другая сторона этого же - через вписывание себя в контексты ситуаций и действий. Рефлексия не имеет собственных содержаний, она есть своего рода остановка в мышлении, попытка увидеть себя в прошлом (в сделанном, прожитом) с поиском в нем опор для определения векторов движения и выявления его смыслов, через понимание (не транслируемых в рационально оформляемых в мышлении схемах) личностных контекстов. Таким образом, речь как раз и идет о проявлении своих самоидентификаций и самоопределений в прошедших жизненных и познавательных ситуациях, выявлении наличных знаний и способов (методов) работы с ним для определения через себя новых возникающих ситуаций (или, в данном случае, действительности). Коль скоро ситуация не может быть определена из самой себя, она должна быть осмыслена в более широкой рамке. Такой предельной рамкой выступает трансцендированное вовне (само) сознание социума - его культура, задающая предельные границы возможных (улавливаемых) для любого "Я" смыслов и координаты для самоидентификаций и самоопределений - абсолютизируемые в культуре ценности и символы. С. культуры, в свою очередь, наиболее адекватно схватывается (проявляется) в философской и/или методологической рефлексии, задающей, соответственно, видения, горизонты, перспективы, ситуации и т.д. для специфизированных и индивидуализированных С. Сознание не локализуемо в каждом отдельном субъекте, оно тотально. Мысль (идея) случается, она развивается и разрабатывается мышлением, фиксируется п переинтерпретируется в рационализированных системах знания, но не вырабатывается в мышлении. Последнее структурируется и процессуализируется, развивается в той или иной традиции культуры. Сознание же, в силу своей тотальности и целостности ("нерасчленимости") реализуется как С., как способность быть "здесь-и-теперь" в культуре через различные состояния сознания и множественность в культуре через различные состояния сознания или множественность сознаний, обусловливающих возможные познавательные процедуры. Установка на осознание сознанием самого себя задана в философии Нового времени Декартом в его "cogito ergo sum": "Если я осознаю, что любые мои действия, в том числе сомнение и отрицание, есть проявление мышления (и, следовательно, оно неустранимо, неотрицаемо), то я как субъект мышления осознаю себя существующим". Установка на С. как наблюдение внутреннего опыта, деятельности и способов ее проявления была сформулирована Локком. Как осознание собственных содержаний сознанием трактовал С. Лейбниц. Переинтерпретация соотношения осознания внешнего мира и С. принадлежит в новоевропейской традиции Канту: "Сознание моего собственного наличного бытия есть одновременно непосредственное осознание бытия других вещей, находящихся вне меня". При этом С. может схватываться как в логической (через сопоставление представлений), так и в трансцендентальной (через установление связи представления с познавательной способностью) рефлексиях. Гегель переинтерпретировал проблему в "Философии духа" как процессуальность саморазвертывания духа в его рефлексии о самом себе. "Перевернул" же проблему Фихте, у которого не сознание реализуется "в" и "через" С., а "Я полагает само себя, свое собственное бытие", именно "Я полагает не-Я", т.е. сознание не дано, а задано, порождает себя (синтез Я и не-Я задается в абсолютном Я). Момент предзадаваемости С. структурами практик и культурными формами актуализировала "философия действия" или "социального активизма" (соответственно - марксизм и особенно неомарксизм и неогегельянство). Тема

горизонта "жизненного мира" и феноменологической редукции введена феноменологией (специально разрабатывалась в феноменологической социологии), а тема выявления экзистенции как основы С., оставляющая человека один на один с голосом собственной совести в страхе перед "небытием" ("ничто", "пустотой" и т.д.) - экзистенциализмом. Новый поворот проблематике С. задала ее психологизация и социологизация, пошедшая по пути расщепления "Я": соотношение субъективного, отраженного (зеркального) и ролевого Я в структурно-функционалистских версиях социологии личности; структур "сверх-Я", "Оно" и "Я" во фрейдизме; структур "I" и "me" в символическом интеракционизме; проблема "Я - Я" и "Я - Он" в концепции автокоммуникации; соотношение отношений "Я - Ты"/"Мы" и "Я - Он"/"Они" ("Оно") в диалогических концепциях и т.д. С другой стороны, в рамках социологии С. рассматривается как присущее не только индивиду, но и социальной группе, классу, этносу, обществу в целом, когда они осознают себя субъектом практической и познавательной деятельности, а также вырабатывают общие идеалы и понимание собственных интересов. В данном случае С. понимается как единство самопознания, эмоционально-ценностного отношения к себе, самоориентации и саморегулирования социальных субъектов, проявляемое в их поведении, деятельности и общении. Внутренним механизмом саморегулирования действенно-волевой сферы С. выступают системы самооценок социальных субъектов, которые закладывают основы их мировоззрений и могут быть институциализированы как отдельные от этих субъектов системы идеологических представлений или идеологии. В современных философских подходах в целом происходит перенесение акцентов с познающего на познаваемый субъект, само С. трактуется не как начало, а как итог реконструкции в познавательных процедурах действий субъектов в рамках той или иной культуры, которая, в свою очередь, понимается как фиксируемая в языковых (дискурсивных) практиках и представляющая собой нецентрированный гипертекст. Отдельной проблемой является выработка процедур и техник открытия замкнутых структур теоретического (научного, аналитического) мышления как опосредующего процессы С. в современных социокультурных ситуациях. (См. также Я.) В современной философии постмодернизма концепт С. подвергается радикальной деструкции (см. Анти-психологизм, "Смерть субъекта", "Воскрешение субъекта").

В.Л. А бушенко

САМОСТЬ - (1) - в аналитической психологии Юнга архетип, являющий собой центр суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия. Понятие С. введено в оборот Юнгом, но ни в его работах, ни в трудах его последователей оно не получило однозначного определения. Порой интерпретировалось как исходное состояние интегрированного организма, образ сверхординарного объединяющего принципа, архетипическое стремление к координации напряжения противоположностей, архетипический образ человеческого потенциала и единства личности как целого, как суммативность личности и т.д.; (2) - понятие философии Хайдеггера, обозначающее бытие Я (само-бытие), т.е. такое сущее, которое может произнести: "Я". "Личная С." (Ich-selbst) у Хайдеггера полагает своеобразие бытия существования в качестве "заботы" (т.е. бытия сущего, являющегося человеческим существованием; в отношении к окружающему миру существование предстает как "озабоченность", а в отношении к другому человеку - "общей заботой"). Безличная же С. (Man-selbst), будучи

повседневным высказыванием Я (Ich-sagen), подчиняется Man, отодвигая на второй план собственные возможности и горизонты бытия.

А.А. Грицанов

САРТР (Sartre) Жан Поль (1905-1980) - французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Киркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, С. разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как индивидуально-конкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод). С. начинает в 1930-е с попыток применения и творческого развития феноменологических принципов описания и анализа структур сознания и самосознания человека, радикализирует гуссерлевскую операцию феноменологической редукции с целью очищения сознания от "психического", в результате чего приходит к отказу от идеи эгологической структуры сознания, утверждению автономии иррефлексивного сознания, его имманентного единства и онтологического приоритета по отношению к рефлексивному уровню с его конструкцией Я ("Трансцендентность Эго", 1934). На этом пути С. стремится выявить сферу "абсолютного сознания" как "трансцендентальную сферу свободы" и условие экзистенции. Предприняв феноменологическое описание сущности воображения и эмоции в качестве интенционально организованных поведений сознания в мире ("Воображение", 1936; "Эскиз теории эмоций", 1939; "Воображаемое", 1940), С. развивает онтологический анализ творческого статуса сознания в универсуме: его способности отрываться от данного, автономно проектировать "несуществующее" и - в соответствии со своим проектом, неантизирующим и трансцендирующим наличное, - определенным образом артикулировать существующее, трансформировать его в "мир", "ситуацию", "конкретную и сингулярную тотальность", в "конкретное". Основной философский трактат С. "Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии" (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти отношения? каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как конечного, единичного, конкретного существования, т.е. в его бытийной нередуцируемости и самосущественности? В поисках ответов на эти вопросы С. исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, по С., сложное образование, предварительно (на дорефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является "всегда уже осуществленным", всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде "тотальностей". Пытаясь прочесть ее, С. вычленяет в мире как феномене "синтетически организованной тотальности", "конкретном" три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) - любая фактическая данность живому

сознанию и "есть то, что оно есть". Это - сырые обстоятельства возникновения сознания в их неустранимой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион - живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является "ничто" (neant), пустотой, отрицанием, неантизацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, "несубстанциальным абсолютом", автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин "неантизация", введенный С., не означает уничтожения (аннигиляции) сознанием данного; это как бы окутывание данного сознанием ("муфтой ничто"), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как "несуществующего". Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать "на собственных основаниях"; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей и др. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного как "существования без основания"). Она определяется как автономия (своезаконность), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, т.е. постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет С. трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вменяем и тотально ответственен за мир и себя в нем. Появление в мире "основания", или "разжатие бытия" как возникновение в нем отношения человека к данности, С. называет онтологическим актом свободы, выбором человека, фонтанированием сознания в универсуме, "абсолютным событием", происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричинности как ценности. Это "недостающее" сознанию есть, по С., третий, идеальный регион, имплицированный в понятии мира как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознанием бытия-в-себе, этому неантизирующему, проектирующему, означивающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) "имеется само бытие", рождается мир, личность и ценность, считает С. Момент самоопределения человека в бытии, возможный только в силу того, что сознание есть для-себя, оказывается у С. точкой разрыва естественной, каузальной цепи в бытии, появлением в нем "трещины", "дыры" и возможностью установления в универсуме морального - свободного, контрфактуального - порядка. "Бытие и ничто" исследует ситуацию как нерасторжимый синтез сознания и данного, свободы и фактичности. Задаваемое в перспективе живой событийности и рискованной (негарантированной) открытости, бытие в онтологии С. трактуется как "индивидуальная авантюра", событие фактической артикуляции существующего проектом ("еще не существующим"). Бытие есть то, на что человек отваживается, он скомпрометирован им: между ними отношение сообщничества. Свобода в каждом человеке, этот синоним сознания у С., объявляется основанием (внутренней структурой) бытия, мира, истории, "безосновным", открытым основанием всех связей и отношений в мире. Аутентичность человеческого существования предполагает понимание и принятие человеком своей неоправдываемости, безусловной свободы, авторства и личной ответственности. Выявив в качестве универсальной структуры личности ее "фундаментальный проект" - недостижимое стремление стать Богом (тотальным бытием, сознанием, которое было бы

одновременно основанием собственного бытия-в-себе), - С. разрабатывает метод экзистенциального психоанализа. Он должен позволить выявить "изначальный выбор" человека - конкретно-индивидуальную и уникальную спецификацию этого "фундаментального проекта" - в качестве основания состояний, переживаний и действий человека, в качестве продуктивной структуры, единого логического смысла и единой темы, устойчиво воспроизводимых индивидом (хотя и варьируемых) в самых разнообразных эмпирических ситуациях, проектах и поведениях. Именно изначальный выбор человека должен, по С., служить "основанием для совокупности значений, конституирующих реальность". В "Бытии и ничто" исследуется также проблема Другого, выявляется радикальное отличие отношений между сознаниями от отношений сознания с бытием-в-себе. Вдохновляясь гегелевской идеей Другого как условия и посредника моей собственной индивидуальности, критически учитывая разработки Гуссерля и Хайдеггера, С. стремится перевести разговор из плоскости познания и априорного онтологического описания - где Другой, по его мнению, остается абстрактным - в область описания Другого как реального (конкретного, единичного) существования, которое является конкретным условием и посредником моей самости. Подчинив свое философствование безусловному требованию самоочевидности, С. пытается осуществить этот проект на основе модификации картезианского cogito. Он предлагает феноменологическое описание Другого на уровне "фактической необходимости" его присутствия в моем непосредственном, повседневном жизненном опыте. Обнаружив, что структура связи "я - Другой" - "быть видимым Другим", С. разрабатывает феноменологию "взгляда", выявляя при этом напряженную динамику отношений "объектности" и "свободной самости" между ее участниками. Поскольку Другой (как и я сам) есть свобода, трансцендирование (а значит сектор непредвидимости), "я оказываюсь в опасности в мире". Отношения "я - Другой", по С., - конфликт двух свобод, и "скандал множественности сознаний" не устраним в рамках онтологии. И драматизм, и - одновременно - возможность бытийного единства в отношениях между сознаниями связываются С. с проблемой их взаимного признания ("я принимаю и я хочу, чтобы другие придавали мне бытие, которое я признаю"). В послевоенный период академическая направленность интересов С. существенно трансформируется. Социальная и политическая ангажированность, близость к левым политическим движениям и интерес к проблеме судьбы индивидуальной свободы во внешнем мире с его насилием, отчуждением, эксплуатацией, в конфликтном поле исторической интерсубъективности обусловили обращение С. к философии Маркса. Размышления об эвристических возможностях марксизма, его современном состоянии и путях обновления представлены в "Проблемах метода" (1957 под другим названием; изданы в составе первого тома "Критики диалектического разума", 1960). Высоко оценивая социальную философию Маркса, его подход к анализу конкретных исторических событий, С. объявляет марксизм "непревзойденной философией эпохи", ибо она рассматривает "человека в его целостности, т.е. исходя из материальности его положения", является "единственно возможной формой действительно конкретного знания" и "самой решительной попыткой осветить исторический процесс в его тотальности". Современных марксистов С. упрекает в априорном схематизме, отнесении всей конкретики человеческой жизни к случайности, в непонимании исторической тотализации человека и, в конечном счете, в исключении человека из марксистского знания. Поскольку же "человеческое существование и понимание человеческого неразделимы", необходимо, по С., дать экзистенциальное обоснование марксизма, соединить его с экзистенциализмом. Введение экзистенции, экзистенциального проекта в сердцевину знания в качестве основания означает для С. введение в универсальное знание об истории неустранимого своеобразия человеческой

авантюры. Это, по С., возвратит историческому событию его характер "переживаемого события", его неоднозначность и множественность измерений. Признавая необходимость исследования материальной обусловленности человека и его практики (способом производства материальной жизни, экономическими и др. отношениями, объективными структурами социального поля с его "коллективными объектами", гнетом нужды, отчуждением), С. расширяет поле анализа "конкретных синтезов" опыта, помещая их "внутрь продвигающейся диалектической тотализации, такой, как сама история". Предложенный им регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод имеет своей целью понять, как человек проектирует себя к самообъективации, исходя из материальных и исторических условий. Соединенный с конкретной антропологией, дополненный психоанализом и социологией малых групп, т.е. ставший структурной и исторической антропологией, марксизм, по С., сможет прояснить историческое событие "в его конкретной реальности", со всеми его опосредующими звеньями, что позволит "свести долю случая к минимуму", "сократить долю неопределенности и незнания". Лейтмотив задуманной С. трансформации философии сознания и герменевтики экзистенции в антропологию практики - идея специфичности человеческого действия, нередуцируемости человека (одновременно "продукта своего продукта" и агента истории) к причинам или структурам. Ее обоснование сохраняет и развивает основной пафос и принципы "Бытия и ничто". Отчужденный человек, по С., не превращается в "вещь": через труд и действие он превосходит материальные условия, борется с отчуждением и, "несмотря ни на что, отвоевывает территории". Чтобы стать реальными условиями практики, материальные условия должны переживаться как "частные ситуации". Раскрытие ситуации, осуществляемое в практике, есть для С. превосхождение материальных условий посредством проекта как "несуществующего", что определяет практику как отрицательность по отношению к данному. И хотя проект, с неизбежностью пересекающий поле инструментальных возможностей, получает теперь у С. новые измерения в отчуждающем поле социальной материи, именно он как "опосредование между двумя моментами объективности" позволяет, по С., прояснить историю, сделать ее интеллигибельной. Реальность социальных объектов, будучи "паразитарной", зиждется на их возобновлении в конкретной индивидуальной практике. Знание, по С., является внутренним моментом практики, даже самой примитивной. Эти идеи лежат в основе попытки С. в "Критике диалектического разума" (ее второй том, имеющий подзаголовок "Интеллигибельность Истории", остался незавершенным и издан в 1985) соединить концепцию истории Маркса с экзистенциализмом с целью разработать онтологический базис истории, философски обосновать структурную и историческую антропологию. Именно они определили трактовку С. проекта как условия истории; истории - как беспрестанной тотализации; переживания (интерпретации) человеком требований материального поля - как конститутивной части исторического события и исторического процесса. Необходимость как структура опыта человека навязывает себя, по С., "в интериоризации внешнего и экстериоризации внутреннего". Практика, даже отчужденная, имеет приоритет над требованиями материального поля и трактуется как "ответ", "изобретение" и "взятие их на себя" человеком. Исследуя отношения между свободой и необходимостью в истории через отношения между практикой и социальной материей, практикой и тотализацией, индивидом и "практическими ансамблями" (объединениями людей в "серии" и "группы" в процессе их совместной практики), - авторством и отчуждением, поведением и структурой и др., С. обсуждает вопрос о возможности Истории как вопрос о ее единстве, направленности (необратимости), смысле, Истине и интеллигибельности. Поскольку диалектический Разум требует понимать овеществленные отношения, внешнее отчуждение, редкость, насилие,

эксплуатацию и др. в перспективе реинтериоризации их человеком как трансформации их значения, история определяется в социальной онтологии С. как "постоянная возможность смысла для человека" и исследуется в качестве "внешнего, переживаемого как внутреннее, и внутреннего, переживаемого как внешнее". Тотализация Истории трактуется С. как "индивидуированный" процесс, "сингуляризирующая инкарнация". Исходя из того, что все уровни практики являются опосредованными и тотализированными человеком, С. настаивает на исчерпывающем характере тотализации, подчеркивает человеческий характер всего (кроме смерти) в тотализации человеческой истории и возможность для человека произвести себя во внешнем мире как "внутреннюю границу" античеловеческого. Не подчиняя Историю случайности, С. стремится показать, что случайности конститутивны, что История интегрирует их как "очевидные знаки и необходимые последствия своей собственной фактичности". Выявление экзистенциальных условий истории является для С. необходимой предпосылкой адекватного понимания соотношения необходимости и возможности в истории и условием ее интеллигибельности. После смерти С. опубликованы его незавершенные философские работы "Тетради о морали" (1983), "Истина и экзистенция" (1989). Усилие С. заново определить и обосновать в пространстве современной философской мысли свободу человека и связанный с этим моральный пафос его философии определили мощное влияние его творчества на духовный климат Европы середине 20 в., вызвали горячий интерес и громкие споры. В споре с различными формами детерминистского редукционизма 20 в. С. отстаивал и развивал идею специфичности человека и философского способа его рассмотрения, разрабатывал иной, по сравнению с аналитическим детерминизмом так называемых гуманитарных наук, тип рациональности человеческого поведения и истории, включающий в себя экзистенцию как "конкретное" и полагающий своим основанием проектирующую и осознающую себя индивидуальную практику. Социальная философия С., его концепция истории способствовали значительному смещению интересов в сторону социальной проблематики во Франции и за ее пределами. В последние годы все большее внимание к себе привлекают этические и социально-политические взгляды С., его биографический метод.

Т.М. Тузова

САХАРОВ Андрей Дмитриевич (1921-1989) - российский мыслитель и ученый. Отец - Дмитрий Иванович Сахаров - преподаватель физики, автор известного задачника и многих научно-популярных книг. Мать - Екатерина Алексеевна Сахарова (урожденная Софиано). Начальное образование С. получил дома, физикой и математикой с ним занимался отец. С седьмого класса учился в школе, которую с отличием закончил в 1938. Поступил на физический факультет Московского университета, который закончил с отличием в 1942 и был направлен в распоряжение Министерства вооружений. С 1942 работал на патронном заводе в Ульяновске в должности инженера-изобретателя, имел ряд изобретений в области методов контроля продукции. В 1944 поступил в заочную аспирантуру ФИАН (Физический Институт Академии Наук им. Лебедева), в 1945 - переведен в очную аспирантуру. Его научным руководителем был нобелевский лауреат академик И.Е.Тамм. Вскоре после защиты кандидатской диссертации в 1948 С. был зачислен в исследовательскую группу, занимающуюся проблемой термоядерного оружия. С. часто называют "отцом водородной бомбы", но он считал, что эти слова очень

неточно отражают сложную ситуацию коллективного авторства. С 1950 совместно с И.Е.Таммом начал работать по проблеме управляемой термоядерной реакции - идея магнитного удержания плазмы и основополагающие расчеты установок по управляемому термоядерному синтезу. Результаты этих работ были доложены в 1956 И.В. Курчатовым на конференции в Харуэлле (Великобритания) и считаются пионерскими. В 1952 выдвинул идею магнитной кумуляции для получения сверхсильных магнитных полей, и в 1961 - идею лазерного обжатия для получения импульсной управляемой термоядерной реакции. С. принадлежит ряд ключевых работ в космологии ("Барионная асимметрия Вселенной", "Многолистные модели Вселенной", "Космологические модели Вселенной с поворотом стрелы времени" и др.), работы по теории поля и элементарным частицам. В 1953 С. избран действительным членом АН СССР. Началом своей общественной деятельности С. считал выступления против ядерных испытаний в атмосфере в 1956-1962. Он один из инициаторов заключения в 1963 Московского договора о запрещении испытаний в трех средах (атмосфере, космосе и океане). В 1964 С. выступил против Лысенко и его школы. В 1966 принял участие в коллективном письме против возрождения культа Сталина. В 1968 С. написал эссе "Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе", в котором обосновывает необходимость конвергенции - встречного сближения социалистической и капиталистической систем - как основы прогресса и сохранения мира на планете. Общий тираж книги на Западе достиг почти 20 млн экз. После ее опубликования С. был отстранен от секретных работ в закрытом городе "Арзамас-16", где провел 18 лет. В 1969 вернулся к научной работе в ФИАН. В это же время С. передал свои сбережения - 139 тыс. руб. - Красному Кресту и на строительство онкологического центра в Москве. В 1970 С. стал одним из основателей Комитета прав человека. В последующие годы выступал в защиту узников совести и основных прав человека: права получать и распространять информацию, права на свободу совести, права покидать свою страну и возвращаться в нее и права выбора местожительства внутри страны. Одновременно многократно выступал по проблемам разоружения, являясь единственным независимым профессиональным экспертом в этой области в странах "социалистического лагеря". В 1975 С. опубликовал книгу "О стране и мире". В 1975 С. присуждена Нобелевская премия Мира. "Сахаров бескомпромиссно и действенно боролся не только против злоупотреблений властью во всех их проявлениях, но с равной энергией он защищал идеал государства, основанного на принципе справедливости для всех. Сахаров убедительно выразил мысль о том, что только неприкосновенность прав человека может служить фундаментом для подлинной и долговечной системы международного сотрудничества" (определение Нобелевского Комитета Стортинга Норвегии от 10 октября 1975 года). В Нобелевской лекции С., зачитанной в Осло в его отсутствие 10 декабря 1975, утверждалось: "Мир, прогресс, права человека - эти три цели неразрывно связаны, нельзя достигнуть какой-либо одной из них, пренебрегая другими". 22 января 1980 С. без суда сослан в Горький. Тогда же Указом Верховного Совета СССР лишен звания трижды Героя Социалистического труда (1955, 1956, 1962) и постановлением Совета Министров - звания лауреата Государственной (1955) и Ленинской (1956) премий. Ссылка С. была, по-видимому, связана с его резкими выступлениями против вторжения советских войск в Афганистан. В Горьком, несмотря на жесточайшую изоляцию, С. продолжал общественные выступления и научную работу. Большой резонанс на Западе имели статья "Опасность термоядерной войны", открытое письмо Л.Брежневу об Афганистане и обращение к М.Горбачеву о необходимости освобождения всех узников совести. В Горьком дважды подвергался насильственному кормлению во время длительных голодовок, которые он объявлял в связи с давлением КГБ на семью. Там же в 1981 и в 1982 органами КГБ были

украдены рукописи его книги "Воспоминания", научные и личные дневники и другие записи. По официальному сообщению КГБ, эти документы были уничтожены в 1988-1989. Возвращен из Горького в декабре 1986. 14-15 февраля 1987 выступал по проблеме разоружения на "Международном Форуме за безъядерный мир и разоружение", предложил принцип разделения "пакета" (т.е. рассмотрение вопроса о сокращении числа евроракет отдельно от проблем СОИ), который был через две недели после предложения С. принят Горбачевым. На Форуме также выступал за сокращение армии СССР и по проблемам безопасности ядерной энергетики. В 1988 С. был избран почетным председателем общества "Мемориал" и приложил много сил для его становления. В 1989 избран народным депутатом СССР и как член Конституционной комиссии съезда подготовил и представил комиссии 27 ноября 1989 проект новой Конституции СССР. В основе ее концепции лежит защита прав личности и права всех народов на равную с другими государственность. Статья 2 проекта Конституции С. гласил: "Цель народа Союза Советских Республик Европы и Азии - счастливая, полная смысла жизнь, свобода материальная и духовная, благосостояние, мир и безопасность для граждан страны, для всех людей на Земле независимо от их расы, национальности, пола, возраста и социального положения". С. был иностранным членом Академий наук США, Франции, Италии, Нидерландов, Норвегии и др., а также почетным доктором многих университетов Европы, Америки и Азии. При жизни С. в СССР были опубликованы только его статьи и интервью 1987-1989. 1990 стал годом первого знакомства нашего общества с литературно-публицистическим наследием С. Но еще в большей степени таким стал 1991 - год семидесятилетия С. В ходе подготовки к юбилею в течении 1990-1991 были изданы его основные труды: "Мир, прогресс, права человека" (1990), "Тревога и надежда" (1990), "Воспоминания" (1990-1991), "Горький - Москва, далее везде" (1991), интервью ("Звезда", 1991). Вышли сборники: "Конституционные идеи Андрея Сахарова" (1990), "Андрей Дмитриевич" (1990), "Сахаров. За и против" (1991), "Этюды к научному портрету" (1991), "Сахаровский сборник" (1991) и др. Книги С. "Воспоминания" и "Горький - Москва, далее везде" переведены на английский, немецкий, французский, итальянский, датский, голландский, японский и другие языки.

(с) Е.Г. Боннэр

СВЕДЕНБОРГ (Swedenborg) Эмануэль (1688- 1772) - шведский ученый-естествоиспытатель и теософ-мистик. С 1729 - член Упсальского Научного общества, с 1734 - почетный член Санкт-Петербургской Академии наук. Родился в семье епископа. Получил образование в университетах Швеции, Англии, Голландии, Германии и Франции. Автор многочисленных трудов по горному делу, минералогии, металлургии, физике, химии и математике. По инициативе Карла XII был приглашен на должность чрезвычайного асессора Королевской горной академии. Многогранность эрудиции и широта научных интересов С. проявились также в его гуманитарных исследованиях (академическая диссертация об изречениях римских философов, 1709), в предложенной шведскому сейму оригинальной модели государственной финансовой системы, в различных конструкторских разработках (о летательных аппаратах с жестким крылом, воздушных насосах и др.). Первым ввел в Швеции в научный оборот дифференциальное исчисление, автор сборника латинских стихотворений и первого в Швеции учебника алгебры. Под влиянием идей Декарта, Локка и Ньютона на базе обширного естественно-научного материала С.

строит математически фундированную системную картину мироздания. Исходную теоретическую модель, описывающую неорганическую природу как единый отлаженный механизм (1734-1740), С. впоследствии (1741-1744) распространил на животный мир и человека, предвосхитив тем самым многие идеи "Человека-машины" Ламетри. С. также пытался экстраполировать механистические объяснительные приемы и на психологическую проблематику (проблема соотношения души и тела, взаимодействия эмоционально-волевых и интеллектуальных компонентов сознания и т.п.). Однако попытка включить духовную сферу в механическую мировую схематику оказалась ввиду своего редукционизма неплодотворной, что С., отождествлявший в силу исторических причин науку с механикой, трагически воспринял как крах научного метода. В 1744 в творческой биографии С. происходит радикальный перелом: завершается естественно-научный ее период и начинается мистико-спиритуалистичес-кий. После ночного "видения" С. объявляет себя "духовидцем", постигшим в озарении свое подлинное предначертание: дать истинное истолкование Библии и основать церковь "Нового Иерусалима". Безусловно, кризис механицизма не явился единственной причиной столь крутого мировоззренческого перелома. 18 в. в целом проходит в Швеции под знаком широкого распространения эзотерических учений - формируется специфическая культурная атмосфера с установкой на оккультизм. Свою роль сыграли и причины сугубо личного свойства: обет безбрачия, данный С. после разрыва помолвки, негативно сказался на его здоровье (дневниковые записи свидетельствуют, что большинство видений возникало именно на этой почве). Кроме того, С. мог с помощью произвольной задержки дыхания сознательно вызывать у себя галлюцинации. В контексте спиритической практики С. демонстрировал своего рода парапсихологические способности, в частности - экстрасенсорное восприятие. Согласно сведениям, собранным Кантом, в 1756, находясь за 50 км от Стокгольма, С. детально описал как возникновение, так и ход тушения знаменитого стокгольмского пожара. По свидетельству русского посланника при шведском дворе графа Мусина-Пушкина, С. по просьбе королевы Луизы Ульрики пересказал ей подробности ее секретного разговора с братом. Тем не менее, существуют веские основания, в силу которых С. нельзя отнести к традиционным каноническим мистикам. Прежде всего, мистика как принятый в религиозной традиции способ непосредственного познания истины в акте божественного откровения противостоит схоластике как способу познания Божественной истины через текст (слово Священного Писания или "книга природы" как творения Божьего). В этой связи одним из основоположений мистицизма является презумпция неинтерсубъектив-ности мистического опыта: непосредственно чувственное "узрение" истины в акте Божественного откровения невыразимо в земном языке. О "сладости лицезрения лика господня" можно либо молчать либо, в крайнем случае, попытаться косвенно и неполно передать мысль о ней посредством метафоры или иносказания. Ранняя мистика вообще отвергала текст как таковой, а классическое францисканство видело препятствие к откровению не только в книжной учености, но и в грамотности вообще. Возникшая же в поздней мистической традиции литература явно тяготеет к поэтико-метафорическим жанрам. С. же был ориентирован именно на текст. Он работает как ученый-лингвист, осуществляя свой авторский перевод Библии с подлинника. Им написано без малого 40 томов теологических сочинений, причем теология С. никак не может быть отнесена к характерной для мистики апофатической теологии, пытающейся "сказать о Боге" посредством негативных его определений. Труды С. с очевидностью принадлежат катафатической теологической традиции. С. создает спиритуалистическую модель мироздания, несущую в своем содержании следы позднего неоплатонизма и столь же масштабную, каковой была его прежняя

механистическая мировая модель. В основе теософской системы С. лежит учение о так называемых корреспонденциях, т.е. точном соответствии естественных и сверхъестественных явлений, что обеспечивает единство мироздания. С точки зрения С., земной мир соответствует духовному, поскольку является производным от него; генетически же оба эти мира восходят к миру Божественному. Человек является местом пересечения двух миров, так как в нем представлено как духовное, так и естественное начала; однако, по сути своей, человек есть дух. Дух остается в теле до тех пор, пока функционирует сердце, ибо сердце является вместилищем любви. По определению С., любовь есть духовное соединение двух личностей в одну, причем более совершенную. Это обусловлено тем, что любой дух складывается из таких компонентов, как разум и воля: "мужчина рождается для того, чтобы быть разумным (мыслить по разуму)", а женщина - "для того, чтобы быть под началом воли (мыслить по воле)". И поскольку в каждом индивидуальном духе обнаруживает себя диспропорция элементов (преобладания разума у мужчины и воли у женщины), то при духовном соединении двух личностей в одну мужчина вносит в нее свой избыток разумного начала ("действует как разум"), а женщина - эмоционально-волевой избыток. И если каждый из двух исходных духов был диспропорционален, то в любви разум и воля приходят в состояние гармонии. Теологические труды С. не просто систематичны - они наукообразны как по своей архитектонике, так и по проблемам содержания. Так, в трактате "О небесах" он подробно и с почти физиологичной скрупулезностью описывает механизм выхода души из телесной оболочки, выстраивает модель пространственных и временных характеристик небесного устройства, не забывая задать географо-топографические параметры "четырех стран света на небесах", анализирует механизм управления Богом рая и ада, специальные главы посвящены особенностям коммуникаций между ангелами и даже специфике ангельской речи. С. писал на латыни, и его язык отличается не только изяществом стиля, но и точностью естествоиспытателя. Образчиком его текста может служить обсуждение им проблемы, которая три века спустя будет названа проблемой существования внеземных цивилизаций: "Я говорил с духами о том, что человек по разуму и науке своей мог бы знать, что земель много и что они обитаемы людьми... Что планеты, принадлежащие нашей солнечной системе и вследствие того видимые для наших глаз, суть земли, можно прямо заключить из того, что они тела, состоящие из земного вещества, ибо отражают солнечный свет и, усматриваемые в телескоп, кажутся не огненными звездами, но землями, покрытыми светом и тенью; можно заключить это еще из того, что они, подобно нашей земле, носятся вокруг солнца и, направляясь по зодиаку, образуют вокруг себя годы и времена их.., и что они, кроме того, вращаются, как и наша земля, вокруг своей оси, образуя через это дни и времена их..; сверх того, при некоторых планетах есть луны, называемые спутниками, которые в определенные сроки вращаются вокруг планет своих, как луна вокруг нашей земли... Какой же человек, знающий все это и мыслящий по рассудку, может сказать, что это одни необитаемые тела?" Будучи чрезвычайно заметной фигурой своего времени, С. подвергался самым различным оценкам. Кант, например, выступил с резкой и уничтожающе остроумной критикой его мистической системы ("Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика", 1765). Однако для спиритуалистической философии и теософии С. по сей день остается признанным авторитетом. Первая группа последователей С. возникла в Стокгольме еще при жизни мыслителя. Сразу же после его смерти в Швеции было создано специальное общество, ставившее своей целью развитие учения С. В начале 20 в. в мире насчитывалось уже более двухсот общин его последователей (из них 116 в США и 65 в Великобритании). В настоящее время сведенборгианская церковь "Новый Иерусалим" функционирует во многих европейских странах, а специальный фонд

занимается изучением, изданием и распространением его теософских произведений. Учение С. оказало ощутимое влияние на философские концепции Р.Эмерсона, С.Колриджа, В.С.Соловьёва.

М.А. Можейко

СВЕРХЧЕЛОВЕК - в истории философии - метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа. В качестве легендарных и исторических персонажей, изоморфных (либо так характеризуемых) образу С., в рамках традиции выступали: 1) "герои" - фигуранты древнегреческих мифов; 2) обожествляемые харизматические лидеры античности; 3) персонажи мистических культов, ориентированных на стирание "граней" между человеком и богами; 4) Иисус Христос, апостолы и приобщенные святые (ср. - Павел: "Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною"); 5) культовые фигуры христианских ересей (праведник, вошедший в царство Божье, обозначался в текстах монтанитов - 2 в. - как С); 6) идеал эпохи Возрождения - человек как "хозяин", "мастер" храма Природы; 7) личности-гении - герои творчества немецкого романтизма и философской классики (Гердер призывал устранить общественные условия, превращающие основную массу индивидов в "полулюдей", а одного из них - в С); 8) "выдающиеся личности", способные, согласно марксизму, предвидеть осевой вектор истории и, содействуя его осуществлению, реализующие "освобождающий весь мир подвиг"; 9) в концепции футуризма - возвышающийся над взаимозаменяемыми "штифтиками" социальной машины носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений ("футурист Мафарка" у Маринетти); 10) персонифицированная несущая конструкция учения Ницше, репрезентирующая идею, согласно которой, по оценке Фуко, "следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком". Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса термин "С." у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством самотворения - овладения им его же пробужденными иррациональными силами. (В отличие от "Черта" у Достоевского, С. у Ницше не был дистанцирован автором от самого себя, выступая героем - носителем его личной жизнесоразмерной проблемы - "можно ли облагородить человечество?". Провозвестником С. в творчестве Ницше выступает Заратустра: "Смотрите, - заклинает он /Заратустра - А.Г., ММ., Т.Р./, - я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек - смысл земли".) Главными источниками идеи С. явились провозглашенные Ницше бунт против Бога, борьба против христианства. Не являясь попыткой теоретического отрицания Бога, вера в которого, согласно Ницше, "парализует", концепт С. был ориентирован на отказ от морали, обуздывающей подлинную природу человека, на переход последнего "по ту сторону добра и зла". По Ницше, "этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, - и никогда как нечто преднамеренное. Наоборот, его боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, взращивали и достигали человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного - христианина". При этом важно подчеркнуть: в истории людей, согласно Ницше, не было ни одного С: "Душное сердце и холодная голова - где они встречаются, там возникает ураган,

который называют "избавителем". Поистине, были люди более великие и более высокие по рождению, чем те, кого народ называет избавителями, эти увлекающие все за собой ураганы! И еще от более великих, чем были все избавители, должны вы, братья мои, избавиться, если хотите вы найти путь к свободе! Никогда еще не было сверхчеловека! Нагими видел я обоих, самого большого и самого маленького человека. Еще слишком похожи они друг на друга. Поистине, даже самого великого из них находил я - слишком человеческим!" С. у Ницше не утрачивает собственных инстинктов и желаний, он контролирует их, будучи способным творить себя сам. Идея С. оказалась призывом к началу великой борьбы человека за человеческое в себе. Категорически отвергая прагматический, атеоретический и "окончательный" пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории. Его Заратустра говорит: "... человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?.. Человек - это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель". Идея С. суть призыв к достижимому для самих людей, призыв к ним хотя бы частично преодолеть самих себя; идея С. провозглашает человеческие достоинства находящимися в перманентном изменении. Согласно Хайдеггеру, "Бог мертв - не атеистический тезис, а глубинный событийный опыт западной истории". (Ср. у Лукача - идея о "религиозном атеизме" Ницше.) Пафосный разрыв Ницше с носителями идеологии черни ("... кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую..."); провозглашаемая им (не расистская даже, а биологическая) аристократическая "антропологическая революция" - обусловили конституирование достаточно целостных реакционных общественно-политических программ переустройства человеческого существования (см. Фашизм), традиционно идентифицирующихся с идеей С. Отрицая религию как форму организации повседневного опыта первобытного человека (социальной базой христианства у Ницше выступали "подонки" античного мира); проповедуя преодоление страха смерти из гордости, ибо "жертвенность - удел слабых", - Ницше трактовал обретение подлинной свободы как высшего смысла бытия С. в качестве процедуры осуществления решительных волевых актов вне морали. Принципиальные иерархичность и имморализм переходного состояния социума по мере его трансформации в общество "сверхлюдей" неизбежно индоктринировали в массовое сознание европейцев начала 20 ст. идею позитивности тотальной организации всех форм жизнедеятельности индивидов. Перспективные реконструкции и новаторские интерпретации творчества Ницше, осуществленные во второй половине 20 в., расставили иные акценты и вскрыли новые смыслы в идее С. Элиминация Ницше какого-либо субъекта из структуры философского дискурса (ни человек, ни Бог, а человек на месте Бога - "еще менее того") была, в частности, истолкована Делезом как высокоэвристичное замещение этого субъекта "свободной, анонимной и номадической сингулярностью, пробегающей как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности". С. у Ницше в таком контексте не может означать ничего другого, кроме "высшего типа всего, что есть". По мысли Делеза, идея "С." отражает опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой формируется посредством своеобычной Сверх-складки. О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя". Тем самым, по мнению Делеза,

силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим". В духе концепции Фуко человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самом жизнь, труд и язык. С. в таком контексте оказывается "формальным соединением новых сил с силами внутри человека, ...формой, проистекающей из новых взаимоотношений сил". С. - это человек (по версии Фуко - А.Рембо), заряженный "даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах "боковой" или ретроградной эволюции),... даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний), ... бытием языка ("той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться" даже от того, что он должен сказать). Таким образом, понятие "С." обретает в философии постмодернизма нетрадиционное звучание, последовательно раскрываясь новыми гранями своей семантики в следующих хронологически и содержательно сменяющих друг друга концептуальных контекстах: 1) В рассуждениях Батая понятие "С." фигурирует в плане семантического различения двух типов суверенности: "архаического" и "классического". Если суверенность архаического типа принципиально отвергает "осуществление власти" и в связи с этим имплицитно "подразумевает какую-то помощь", то суверенность классического типа, напротив, неразрывно связана с "суверенностью управления". Различение этих типов суверенности может быть приведено в соответствие с различением феноменов "мажорного" и "минорного", которые так же, как и типы суверенности, не образуют между собой жесткой оппозиции, но задают целый спектр игр "верха" и "низа", в контексте которых Батай, по оценке Деррида, осуществляет фундаментальную аналитику префикса "sur-" или "сверх-" ("сверхреальное", "С." и др.) - "во всех возможных... переворачиваниях с ног на голову" (Деррида). 2) Новый статус понятие "С." обретает в рамках парадигмы "смерти субъекта": традиционная для западного типа философствования тема С. начинает трактоваться как попытка усмотрения и фиксации границ возможного функционирования (пределов жизнеспособности) понятия "человек". По формулировке Фуко, "речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы - которая... с конца 19 века беспрестанно воспроизводится, - что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), - чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам формировалось и функционировало понятие человека". 3) В контексте того фундаментального поворота, который осуществляется современным постмодернизмом в сторону формирования новой парадигмы, основанной на идее трансгрессии (подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия), понятие "С." актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы - переходу к принципиально иным способам бытия человека, непрогнозируемым и радикально отличным как от наличных, так и от рационально дедуцируемых из них. В целом С. в традиции философии постмодернизма - это "нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих" (Делез). (См. также "Смерть субъекта", "Смерть Бога", Трансгрессия.)

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

"СВЕРХ-Я" (Супер-Эго, Идеальное-Я, Идеал-Я, Я-Идеал) - понятие и гипотетический конструкт; традиционно используется представителями интеллектуальных направлений, постулирующих идею о принудительно-репрессивном характере по отношению к человеческому "Я" институтов социализации, а также структур социальности и позиций "трансцендирования" /о последнем в данном контексте см. 3) настоящей статьи - А.Г., Т.К./. - 1) В учении Фрейда - А). Часть Я (Эго), в котором инициируются и развиваются главные составляющие комплекса совести, моральных черт, идеалов и рефлексивных способностей человека: самоконтроля, самонаблюдения и т.п.; представитель всех моральных ограничений и источник стремлений к нравственному совершенствованию. Б). Сфера осуществления процессов родительных интроекций. Понятие "С." впервые появилось в работе Фрейда "Я и Оно". Предполагается, что С. отлично от сознания тем, что, включая в себя элементы бессознательного, описывается в понятийных рядах общей теории психологии (а не этики). Кроме этого, инициируемые С. санкции и табу принадлежат к прошлому опыту индивида и нередко вступают в конфликт с ценностями настоящего. Несмотря на то, что в психоанализе интроекция родителей в сферу С. трактуется основополагающим психическим процессом, конституирующим последнее, в современном фрейдизме господствует точка зрения, согласно которой С. не может точно воспроизводить интроецированные образы родителей, ибо в юном возрасте ребенок наделяет внешние объекты преимущественно собственными характеристиками и свойствами. Избыточные жесткость и радикализм С. нередко объясняются в этом контексте повседневным насилием индивида над собственными чувствами в детстве, а также проявлением черт Эдипова комплекса. Энергетической основой С. полагаются импульсы агрессии, продуцируемые Оно: в случае направленности агрессивных актов на самого индивида имеет место моральный мазохизм (обращение садизма против себя, присущий неврозам навязчивых состояний или, по Фрейду, когда "желание мучать превращается в самоистязание и самонаказание"). Психотерапевтическая и психоаналитическая коррекция С. традиционно осложнена сочетанием в его структуре результатов "архаических" младенческих интроекций, с одной стороны, и компонентов обретенного на базе жизненного опыта человека рефлексивного самосознания, - с другой. 2) В языковых играх некоторых субъектов контркультуры 1960-1970-х - Бог. Репертуары интеллектуально-нравственного террора, осуществляемого идеологами "новых левых", предполагали деструкцию основополагающих общественных идеалов с целью разрушения основ капитализма. В 1960-е ниспровержение С.-Бога акцентированно носило карнавально-эротический характер, фундированный романтическим утопизмом и кросс-культурным молодежным языком универсальных символов-паролей. Разрушение большей части сакральных табу в ходе сексуальной революции результировалось в эмоциональном пресыщении значительной совокупности людей и травмирующем проникновении бессознательного в сферу сознания. Коллективные и индивидуальные проблемы рядовых представителей постиндустриального общества были редуцированы бюрократическими социальными институтами до уровня вопросов терапевтического порядка: соответствующие фантазмы и "фанатизмы" устранялись интенсивным психоанализом, пропагандой поведенческих ритуалов и ценностных смыслов реинкарнации, освоением пространств и техник медитации - системной многомерной психотерапией эпохи нового нарциссизма. (См. Нарциссизм.) Последний предполагал в качестве собственной сверх-задачи - обретение возможности преодоления любящего Другого - Бога. По мысли Фуко, данные процедуры поэтапно трансформируют историю как сферу Божественного промысла - в сферу осуществления Логоса Другого: соответственно изменяется и

статус С. в иерархии уровней мотивации человеческого поведения. 3) Согласно Мамардашвили, организация человека в качестве "существующего существа" осуществляется посредством "постоянного сознания себя в актах мышления" или в состоянии "трансцендентального сознания" - одного из конституирующих начал С. По мысли Мамардашвили, "сверхчеловеческое" - это некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому, лишь через собственное отношение к которому человек способен создать себя в качестве человека. Переинтерпретируя мысль Декарта о том, что для воспроизводства бытия требуется вдвое больше усилий, чем для его творения, Мамардашвили утверждает: "Онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия...". "Личностные основания" мыслей людей, по Мамардашвили, могут быть охарактеризованы "принадлежностью другому пространству и времени": "нравственность должна иметь де факто некоторые абсолютные основания вневременного". В таком контексте "трансцендирование" предполагает не существование абсолютного вневременного мира, а, напротив, означает "выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию, за его природные качества, способность соотнести себя с чем-то не в природе лежащем". Как полагал Мамардашвили, трансцендирование позволяет выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия вне зависимости от их временных изменений: "без форм и изначальных надындивидуальных устоев человек отбрасывается в сферу исторического бессилия, "немоготы". Ведущими принципами трансцендирования Мамардашвили считает "принципы трех К": а) декартовский принцип cogito - любые события происходят не без участия сознания; б) кантовский принцип, постулирующий право человека на осмысленность - особые умопостигаемые объекты, дающие возможность совершить акт познания или моральной оценки; в) принцип Кафки, предполагающий ситуацию абсурда и заставляющий человека выходить из нее, искать смыслы. С точки зрения Мамардашвили, трансцендирование - это не просто форма, это - "бесконечная форма всякой актуальности", это - свобода самоосуществления. Последняя в качестве принципиального условия трансцендирования не есть выбор, данная свобода суть "движение, путь человека к самому себе". "Внутренняя свобода", по Мамардашвили,

- это размышление о том, "что больше тебя", это - "реально явленная свобода в смысле освобожденности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов". (Ср. у Дж.Брунера в "Психологии познания": "Три вопроса повторяются неизменно: что в человеке является собственно человеческим? Как он приобрел это человеческое? Как можно усилить в нем эту человеческую сущность?")

А.А. Грицанов, Т.В. Комиссарова

СВИФТ (Swift) Джонатан (1667-1745) - ирландско-английский писатель, общественный деятель и мыслитель, работавший преимущественно в жанре фантастической сатиры. В 1688 окончил Тринити-колледж Дублинского университета. Бакалавр (1688) этого колледжа, магистр искусств в Оксфорде (1692), доктор теологии (1702) в Тринити-колледж. Принял духовный сан в 1695, с 1700 - викарий в деревне Ларакор в Ирландии. Декан (настоятель) собора св. Патрика в Дублине (с 1713). Почетный гражданин Дублина (1729). В 1738 - в связи с тяжелой психической болезнью и утратой памяти над С. был учрежден постоянный надзор. Основные сочинения: "Путешествия в некоторые отдаленные страны света

Лемюэля Гулливера, сначала хирурга, а потом капитана нескольких кораблей" (1726), "Сказка бочки, написанная для общего совершенствования человеческого рода" (1704), "Письма суконщика" (1724-1725), "Полное собрание изящных и остроумных разговоров" (1738), поэма "На смерть доктора Свифта" (1739), "Дневник для Стеллы" (в 1784 опубликован отдельной книгой) и др. В 1711 изданы "Избранные сочинения в прозе и стихах". В 1735-1738 было осуществлено издание первого собрания сочинений С. в шести томах. Первое крупное произведение С. - "Сказка бочки..." (англ. оборот, обозначающий "молоть чепуху", "говорить вздор") - содержало сатирическое описание религиозной жизни Британии начала 18 в. Изображая католическую церковь в облике Петра, лютеранскую (англиканскую) в образе Мартина, кальвинизм (пуританство) - как Джека, С. высмеивал как формальную избыточность самовитых дискуссий между их представителями, так и историческую изменчивость их догматов (по С., Петр носит три шляпы - в качестве меты нестабильности этих догматов). По мнению С. (в известной степени предвосхитившего идею "трансгрессии" и анализы безумия, осуществленные Фуко, присущие лишь второй половине 20 ст.), истинных репрезентантов человеческого рода надо искать не во дворцах, а среди обитателей Бедлама /дом для умалишенных в Лондоне - А.Г./, ибо именно там, по его убеждению, содержится основная масса индивидов, достойных ответственных государственных должностей. "Путешествия Гулливера" явили собой панорамное изображение не только духовной жизни Европы конца 17 - первой половины 18 в., но и компендиум гениальных догадок и провоцирующе-перспективных характеристик англо-саксонской ментальности как таковой. В книге оказались совмещенными идеи республиканизма и авторитаризма, идеалы почтения к разуму и агностицизма, а также сюжеты автобиографического плана (С. постоянно колебался в своих политических симпатиях и пристрастиях от власти к интеллигенции как ее антиподу и обратно. Вызывая желаемые души умерших, герой С. отыскал Брута, Сократа, Эпаминонда, Катона-младшего и единственного христианина - "сэра Томаса Мура" /Мора - А.Г./ как носителей любви к свободе, храбрости, патриотизму, разуму и иных - для того времени по сути - языческих добродетелей.) Отдавая должное накалу геополитических страстей того времени (попыткам Англии подчинить своему влиянию материковую Европу), С. не скрывает своего презрения к дворцовым интригам и атмосфере повальной слежки и доносительства, присущим всем авторитарным режимам: король Бробдингнега у С. говорит о "туземцах" (англичанах), что это - "выводок маленьких отвратительных пресмыкающихся, самых пагубных из всех, какие когда-либо ползали по земной поверхности". Уровень общности критически-сатирических обобщений, присущих творчеству С., возрастает сопряженно с эволюцией характера центрального персонажа произведения - Гулливера. Если в первой части доминирующей ипостасью Гулливера выступает отвага, самоуверенность, практицизм, типичные для облика путешественника в 18 в., то в рамках второй и третьей частей к ним крещендо добавляются некоторые элементы идиотической глупости: хвастовство - рассуждения о "нашем наиблагородном отечестве", россказни о короле - "владыке искусств и оружия, биче Франции". Пафосом четвертой части романа выступает уже всеобъемлющее (а не фрагментарное) отвращение к роду людскому, сопровождаемое преклонением перед добродетельностью и благородством гуигнгнмов (разумных лошадей, не знающих металлов, лодок, колеса, земледелия, алфавита). С. при своем антисциентизме выступал сторонником цивилизации, но акцентированно статичной, отмечая всевозрастающую деградацию людей (ср. с догадкой Руссо о многомерности социального прогресса и принципиальной раз-новекторности существенных его составляющих). Многие пассажи творчества С. выглядят не только уникальными для общественной практики и горизонтов познания 18 в., но и

прямыми предшественниками жанра антиутопии 20 ст. С. описывает кишащее шпионами "полицейское государство", осуществляющее охоты за еретиками и суды над "изменниками родины", - государство, стремящееся канализировать народное недовольство в военную истерию. По С., в Лангдене ("Лангден" - анаграмма Англии) "...большая часть населения состоит сплошь из разведчиков, свидетелей, доносчиков, обвинителей, истцов, очевидцев, присяжных, вместе с их многочисленными подручными и помощниками, находящимися на жалованье у министров и депутатов... Прежде всего они соглашаются и определяют промеж себя, кого из заподозренных лиц обвинить в составлении заговора; затем прилагаются все старания, чтобы захватить письма и бумаги таких лиц, а их авторов заковать в кандалы. Захваченные письма и бумаги передаются в руки специальных знатоков, больших искусников по части нахождения таинственного значения слов, слогов и букв... Если этот метод оказывается недостаточным, они руководствуются двумя другими, более действенными, известными между учеными под именем акростихов и анаграмм. Один из этих методов позволяет им расшифровать все инициалы согласно их политическому смыслу. Так, N будет означать заговор, B - кавалерийский полк, L - флот на море. Пользуясь вторым методом, заключающимся в перестановке букв подозрительного письма, можно прочитать самые затаенные мысли и узнать самые сокровенные намерения недовольной партии. Например, если я в письме к другу говорю: "Наш брат Том нажил геморрой", - искусный дешифровалыцик из этих самых букв прочитает фразу, что заговор открыт, надо сопротивляться и т.д. Это и есть анаграмматический метод". Правители государств такого типа желали бы, по С., "устранять различия в мыслях, производя обмен мозгами посредством отпиливания части затылка..." Особый интерес представляет обоснование С. собственного акцентированного антидемократизма, гуигнгнмы у С. организуют жизнь по кастовой системе: так "генеральная ассамблея" гуигнгнмов имеет право всего лишь "увещевать" хозяина Гулливера дать согласие на его изгнание. С. отчетливо понимал и наглядно продемонстрировал тоталитарный потенциал анархизма. Согласно С., когда нет законов и - соответственно - принуждения, то общественное мнение выступает единственным арбитром поведения отдельной личности. Ввиду же "огромной тяги стадных животных к единообразию" это общественное мнение еще менее терпимо нежели любая система, основанная на законах. (Хотя инакомыслие для С. - не более чем свидетельство извращенности ума: "для них /гуигнгнмов - А.Г./ разум не является, как для нас, инстанцией проблематической, снабжающей одинаково правдоподобными доводами за и против; напротив, он действует на мысль с непосредственной убедительностью, как это и должно быть, когда он не осложнен, не затемнен и не обесцвечен страстью и интересом".) - Ср.: Оруэлл, Новояз. Тем не менее, еще более универсальным и надвременным оказался "культурологический" критицизм С., испытавший еще более счастливую судьбу, нежели свифтовское социальное обличительство. С. неоднократно подчеркивал, что "никогда не мог найти ничего общего между математикой и политикой", вопреки традиционной в его время точке зрения, согласно которой теология "столь же точна", как математика или химия и посему священник или политик способны выражаться и выражаются бесспорно. Характеризуя доминирующие тенденции в науке 17-18 вв., С. писал о бробдингнегах: "Знания этого народа очень недостаточны: они ограничиваются моралью, историей, поэзией и математикой, но в этих областях, нужно отдать справедливость, им достигнуто большое совершенство. Что касается математики, то она имеет здесь чисто прикладной характер и направлена на улучшение земледелия и всякого рода механизмов, так что у нас она получила бы невысокую оценку. А относительно идей, сущностей, абстракций и трансценденталий мне так и не удалось внедрить в их головы ни малейшего представления". При этом

отчетливо видна (иногда принципиально необъяснимая) готовность С. оказаться "по ту сторону" как опытно-экспериментальной науки, так и спекулятивного теоретизирования ввиду принципиальной ограниченности, по его мнению, обеих. (Ср. у С: размышляя о миниатюрности Гулливера, светила науки Бробдингнега, по свидетельству последнего, "после долгих дебатов... пришли к единодушному заключению, что я не что иное, как рельплюм сколькатс, что в буквальном переводе означает Lusus Naturae (игра природы), - определение как раз в духе современной европейской философии, профессора которой, относясь с презрением к ссылке на скрытые причины, при помощи которых последователи Аристотеля тщетно стараются замаскировать свое невежество, изобрели это удивительное разрешение всех трудностей, свидетельствующее о необыкновенном прогрессе человеческого знания".) Предельно жесткая и беспощадная ирония С. в одном из своих фрагментов обернулась для него иронией истории (ср. "нам не дано предугадать, как слово наше отзовется..." у Ф.И.Тютчева). Философы летающего острова Лапуты, постоянно углубленные в себя и свои мысли настолько, что, по С., дабы они откликнулись на обращение, им "стучали по уху надутым пузырем", - "каталогизировали 10 000 неподвижных звезд, определили периоды движения 93 комет, и, опередив Европу, - открыли, что у Марса - две луны...". По С., это звучало смехотворно, спутники же Марса - Фобос и Деймос - были действительно открыты в 1877. Правомерно предположить, что в исторической ретроспективе опережающим проявлением одной из исторически первых форм иммунной защиты человеческого духа от активизма и агрессивности техногенной цивилизации западно-европейского типа, а также высокоэвристичным сомнением в неограниченном линейно-поступательном потенциале классического рационализма выступили именно произведения С.

А.А. Грицанов

СВОБОДА - универсалия культуры субъектного ряда, фиксирующая возможность деятельности и поведения в условиях отсутствия внешнего целеполагания. В историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается аспект С., артикулируемый в классической философской традиции как С. воли. Когерентным процессом по отношению к историко-философской развертке проблематики С. воли является развитие понятия С. в контексте философии власти, определяющей последнюю именно как возможность внешнего целеполагания деятельности другого субъекта: "возможность проводить внутри данных общественных отношений свою собственную волю, даже вопреки сопротивлению" (М.Вебер), "способность или потенциальная возможность людей принимать решения, оказывающие влияние на действия других людей" (Парсонс) и т.п. Вместе с тем в историко-философской традиции задается и более широкое понимание С., интерпретируемой не только применительно к целеполаганию (субъектной составляющей деятельности), но и к возможности реализации этого целеполагания (объективно-предметная составляющая деятельности). Отсутствие внешнего целеполагания еще не есть гарант подлинной С., ибо не снимает связанности деятельности условиями ее протекания. Понимание последних в качестве объективных задает традицию усеченного понимания С: от фатализма в его как иррационалистских (типа астрологии), так и рационалистской (Локк, Спиноза, Лаплас) трактовках - и до марксистского определения С. как "познанной необходимости" и концепции "иронии истории" Р.Нибура (см. Ирония истории),

фактически сводящих С. к несвободе от "необходимости". В неклассической философии проблема С. выходит за пределы психологизма и гносеологизма С. воли и артикулируется параллельно в имманентно-экзистенциальной (обреченность человека на С. у Сартра, философия С. как возможности бунта у Камю, С. как надвитальный феномен в философии Шелера, С. как преодоление отчуждения в контексте отношения "Я - Ты" у Бубера, "теология освобождения" в протестантском модернизме) и социокультурной ("Диалектика просвещения" Хоркхаймера и Адорно, выход человека за пределы своей "одномерности" у Маркузе, концепция "негативного гуманизма" А.Глюксмана, идеи "нерепрессивной" культуры и техники у Т.фон-Роззака, С. как "перехват истории" в революционном творчестве у Аренд и др.) своих версиях. В рамках экзистенциальной трактовки С. последняя связывается с индивидуальным бытием личности, центрируя на себя субъективную систему ценностей. Что же касается социокультурной трактовки С., то в ее рамках феномен С., напротив, соотнесен сугубо с социальной сферой и мыслится в качестве достигаемого, в отличие от феномена воли, соотносимого с индивидуальной сферой и мыслимого в качестве имманентного ей. В содержании понятия "С." имплицитно заложен вектор альтернативности (сознательного противостояния) социальному давлению: С. конституируется именно в социальном контексте ("демократические С", "правовая С." и т.п.) как результат преодоления несвободы. По формулировке Аренд, если в рамках сферы приватности возможна "свободность" как имманентное состояние личности, то С. реализует себя только в сфере публичности, а именно - в рамках политики, в контексте политического противостояния, разрешающегося в революции как "прорыве в С". В современной философии проблема С. артикулируется как в социальном приложении (концепция "либерального иронизма" Рорти, постмодернистские аналитики С. в контексте шизоанализа: см. Шизоанализ, Машины желания), так и в качественно новой своей постановке - как С. текста (см. Ризома, Означивание) и С. его интерпретации (см. Нарратив). (См. также Воля, Свобода воли, Судьба, Волюнтаризм.)

М.Л. Можейко

СВОБОДА ВОЛИ - способность человека к самоопределению в своих действиях. В контексте раннегреческой культуры в понятии С.В. акцентируется не столько философско-категориальное, сколько юридическое значение. Свободный человек - это гражданин полиса, тот, кто живет на земле своих предков. Противоположность ему - военнопленный, увезенный на чужбину и превращенный в раба. Исток свободы личности - полис, его земля (Солон); свободен от рождения живущий на земле полиса, где установлен разумный закон. Поэтому антоним термина "свободный" - не столько "раб", сколько "негрек", "варвар". В гомеровском эпосе понятие свободы обнаруживает еще один смысл. Свободный человек тот, кто действует без принуждения, в силу собственной натуры. Предельно возможное выражение свободы - в действиях героя, преодолевающего судьбу и тем сравнивающегося с богами. Теоретическая предпосылка научно-философской постановки вопроса о С.В. складывается в мышлении софистов, противопоставлявших "фюсис" (единственно возможный, порожденный самой природой порядок) и "номос" (порядок жизни, самостоятельно устанавливаемый каждым народом). Сократ подчеркивает решающую роль знания в осуществлении свободы. Подлинно свободный, нравственный поступок возможен лишь на основе ясных понятий блага и доблести. Никто не может поступать дурно по доброй воле,

человек стремится к лучшему в своих поступках, и лишь незнание, невежество толкает его на неверный путь. Платон связывает понятие С.В. с бытием блага как высшей "идеи". Благо освящает порядок, действующий в мире как порядок целесообразный. Поступать свободно - значит действовать, ориентируясь на идеал блага, согласуя личные устремления с общественной справедливостью. Аристотель рассматривает проблему С.В. в контексте нравственного выбора. Свобода связана со знанием особого рода - знанием-умением ("фронесис"). Оно отлично от знания-"технэ", обеспечивающего решение задач по известному образцу. Нравственное знание-умение, прокладывающее путь свободе, ориентирует на выбор лучшего поступка в контексте этического выбора. Источник такого знания - специфическая нравственная интуиция, которая воспитывается у человека жизненными испытаниями. Стоицизм развивает свое видение свободы, признавая приоритет провидения в жизни человека. Самостоятельное значение личности стоики усматривают в соблюдении обязанностей и долга (Панэций). При этом провидение может рассматриваться и как закон природы, и как воля в человеке (Посидоний). Воля в последнем случае выступает как орудие борьбы против судьбы, и как таковая требует особого воспитания. Эпикур рассматривает вопрос о С.В. в своей атомистической физике. Последняя противостоит детерминистской атомистике Демокрита. Физика Эпикура обосновывает возможность С.В.: в качестве ее физической модели Эпикур указывает на возможность свободного отклонения атома от прямолинейной траектории. Причины такого отклонения не внешние, оно происходит совершенно спонтанно. Особый этап в постановке вопроса о С.В. составила христианская идеология. Человек призван осуществить свою сущность в единстве с Божеством, учит Библия. Проблема, однако, состоит в том, чтобы соединить универсализм Божией воли, с одной стороны, и нравственное усилие человека, еще не достигшего (а по сути никогда и не достигающего) соединения с Божеством, - с другой. Христианская литература, касающаяся данной проблемы, может быть классифицирована по признаку акцентирования той или другой стороны этого взаимодействия. Так, Пелагий (5 в.) обосновывает достаточно широкое толкование христианской идеи об участии воли человека в оформлении его судьбы, невольно принижая значение искупительной жертвы Христа. Идею универсальности Провидения в полемике с этой точкой зрения защищает Августин. Осуществление добра в деятельности человека возможно только с помощью благодати Божией. Причем ее действие Августин не связывает с сознательным обращением к ней со стороны человека. Она проявляется независимо от него. Фома Аквинский усматривает сферу С.В. в выборе целей и средств достижения блага. По его утверждению, к цели ведет лишь один верный путь. Разумное существо необходимо стремится к добру, зло же, как результат рационального выбора невозможно. Разнообразие позиций проявляется и в эпоху Реформации, Эразм Роттердамский защищает идею С.В. Против нее выступает Лютер, настаивая на буквальном прочтении догмата о Божественном предопределении. Бог изначально призвал одних людей к спасению, других приговорил к вечным мукам. Будущая судьба человека остается, однако, неизвестной ему самому. Лютер при этом указывал на особую сферу бытия, "испытывая" которую личность в состоянии рассмотреть проступающие в ней знаки избранности. Речь идет о сфере человеческой повседневности и прежде всего о профессиональной деятельности, успешное осуществление которой есть признак состоятельности (избранности) личности перед лицом мира и Бога. Аналогичную позицию занимает и Кальвин, считающий, что воля Божия всецело программирует бытие человека. Протестантизм практически низводит свободу воли к минимальному значению. Фундаментальный парадокс протестантской этики состоит, однако, в том, что постулируя пассивность человеческой воли в осуществлении Божией благодати, она, заставляя человека

разыскивать "шифры" избранничества, тем самым сумела воспитать активистский тип личности. С протестантизмом полемизировал иезуит Л. де Молина (1535-1600): среди различных видов всевидения Божия его теория выделяла особое "среднее знание" о том, что может произойти вообще, но конкретно осуществится при соблюдении определенного условия. Это условие Молина и связывал с живой человеческой волей. Этот взгляд получил свое дальнейшее развитие у Суареса, считавшего, что Бог сообщает свою благодать лишь тем действиям человека, в ходе совершения которых помощь Бога не подавляет С.В. Учение К.Янсения (1585-1638), по сути, возрождает идеи Кальвина и Лютера - человек волен выбирать не между добром и злом, а лишь между различными видами греха. Аналогичный взгляд был развит также мистиком М. де Молиносом, утверждавшим идею пассивности человеческой души перед лицом Бога (см. Квиетизм). Тема С.В. обнаруживает себя и в философии Нового времени. Для Гоббса С.В. означает прежде всего отсутствие физического принуждения. Свобода интерпретируется им в индивидуально-естественном измерении: человек тем более свободен, чем больше возможностей для саморазвития открывается перед ним. Свобода гражданина и "свобода" раба различаются только количественно: первый не обладает абсолютной свободой, о втором нельзя сказать, что он совершенно несвободен. Согласно Спинозе, свободен только Бог, т.к. только его действия детерминированы внутренней закономерностью, человек же как часть природы несвободен. Тем не менее он стремится к свободе, переводя неотчетливые идеи в отчетливые, аффекты - в рациональную любовь к Богу. Разум умножает свободу, страдания сокращают ее, - считает Лейбниц, различая свободу негативную (свободу от...) и позитивную (свободу для...). Для Локка понятие свободы равнозначно свободе действия; свобода - это способность действовать в соответствии с сознательным выбором. Именно С.В., противопоставляемая разуму, выступает фундаментальным определением человека, - таков взгляд Руссо. Переход от естественной свободы, ограниченный силами самого индивида, к "моральной свободе" возможен через использование законов, которые люди предписывают сами себе. Согласно Канту, С.В. возможна лишь в сфере нравственной закономерности, противополагающей себя закономерности природы. Для Фихте свобода - это инструмент осуществления нравственного закона. Шеллинг находит свое решение проблемы С.В., считая действия свободными, если они проистекают из "внутренней необходимости сущности", свобода человека стоит на перепутье между Богом и природой, бытием и небытием. Согласно Гегелю, христианство вносит в сознание европейского человека идею о том, что история - это процесс в осознании свободы. Ницше считает всю историю морали - историей заблуждений относительно С.В. Согласно его воззрению, С.В. - фикция, "заблуждение всего органического". Самоосуществление воли к власти предполагает ее очищение от моральных идей свободы и ответственности. Марксистская философия видела условие свободного развития в том, что ассоциированные производители оказываются в состоянии рационально регулировать обмен веществ между обществом и природой. Рост производительных сил общества создает материальные предпосылки для свободного развития индивидов. Царство подлинной свободы мыслилось в марксизме как коммунизм, уничтожающий частную собственность, эксплуатацию, а тем самым и саму основу принуждения. С.В. - одно из центральных понятий фундаментальной онтологии Хайдеггера. Свобода - самое глубокое определение бытия, "основа основ", помещающая экзистенцию в перманентную ситуацию выбора. Аналогичным образом и для Сартра свобода - не качество индивида или его действий, это скорее сверхисторическое определение родовой сущности человека. Свобода, выбор и временность суть одно и то же, считает философ. В русской философии проблема свободы, С.В. специально разрабатывалась

Бердяевым. Миру объектов, где царят страдания и зло, противостоит творчество, призванное преодолеть консервативные формы объективаций. Результаты творчества неизбежно будут объективированы, но сам творческий акт столь же неизбежно является свободным. Пожалуй, доминирующей тенденцией в трактовках С.В. (особенно в 20 ст.) выступает точка зрения, согласно которой человек всегда достоин того, что с ним случается. Найти основания для оправдания можно лишь в "пограничных" случаях. (См. Трансгрессия.)

А.П. Ждановский

СЕА (Zea) Леопольдо (р. в 1912) - мексиканский философ, один из основоположников "философии латиноамериканской сущности", переформулировавший ее в проект "философии освобождения", в основе которой, согласно его концепции, должна лежать философия истории, разрабатывающая специфический латиноамериканский опыт. В этом отношении он концептуально и организационно реализовал идею своего учителя Гаоса-и-Гонсалеса Полы (в свою очередь ученика Х.Ортеги-и-Гассета) о необходимости создания собственной (по духу и смыслу) философии истории Испаноамерики как рефлексии над своими историческим прошлым с тем, чтобы преодолеть чуждое настоящее и выработать комплекс идей, соответствующих "латиноамериканской сущности" и могущих дать импульс новым социокультурным практикам (в дальнейшем - практикам освобождения), адекватным цивилизационной специфике Латинской Америки (на основе концепции жизни как "аутентичности" мышления). Кроме влияния идей перспективизма (Ортега-и-Гассет, Гаос-и-Гонсалес Пола), преломленных через проблематику идентичности-аутентичности-инаковости, в творчестве С. заметное место занимает и критическое переосмысление (в частности через тезис незавершенности культурного синтеза) цивилизационных моделей А.Тойнби. В 1980-е комплекс идей С. оказался заметно созвучным ряду центральных положений постмодернизма (концепты децентрации, нелинейности, "утраты"/"смерти" субъекта и т.д.). С. закончил УНАМ (Национальный автономный университет Мексики). С 1944 по 1976 - профессор философско-филологического факультета УНАМ. В 1947-1953 работал в Колехио де Мехико. В 1947 принял участие в организованном Гаосом-и-Гонсалесом Полой и ставшем затем постоянно действующим семинаре по истории общественной мысли Латинской Америки. Лидер основанной в 1948 группы "Гиперион" (Х.Макгрегор, С.Рейес Неварес, Э.Уранга, Р.Гуэрра, Ф.Веги, О.Пас и др.), выступившей идейной преемницей философских объединений "Атенио молодежи" - "Атенио де ла Хувентуд" - (А.Касо, Х.Васконселос, А.Рейес и др.) и "Современники" (С.Рамос, Х.Р.Муньос, А.М.Самара и др.), ставивших целью разработку "философии мексиканского" ("философии мексиканской сущности"), переформулированной в "Гиперионе" в "философию латиноамериканского" ("философию латиноамериканской сущности"). С целью организационного обеспечения проекта С. предпринял серию поездок-путешествий по странам Латинской Америки (первая - в 1945, важнейшая ее часть - посещение Аргентины по приглашению Ф.Ромеро). Являлся фактическим координатором проекта (руководство осуществлялось через Комитет по истории идей в Латинской Америке; предполагалось издание серии работ по "истории идей" в каждой из стран региона под девизом "Твердая земля"). В 1954-1965 - руководитель Центра латиноамериканских исследований при УНАМ (создан на базе постоянно действовавшего с 1947 семинара, позже: Центр по координации и распространению знаний в области латиноамериканских

исследований УНАМ), с 1966 - декан философско-филологического факультета УНАМ. Основные работы: "Позитивизм в Мексике" (1943); "Расцвет и упадок позитивизма в Мексике" (1944); "Два этапа в истории мысли Испанской Америки" (1949, прототип работы "Латиноамериканская общественная мысль"), "Философия как компромисс, изложение концепции жизни как сознательного компромисса" (1952); "Сознание и возможности мексиканца" (1953); "Введение в философию" (1953); "Америка как сознание" (1953, принесла С. известность); "Философия в Мексике" (т. 1-2, 1955); "Америка в сознании Европы" (1955); "Америка в истории" (1957, первая развернутая версия "философии латиноамериканской сущности" С.); "Латиноамериканская общественная мысль" (т. 1-2, 1965); "Определение национальной культуры" (1969); "Американская философия как собственно философия" (1969); "Зависимость и освобождение латиноамериканской культуры" (1974); "Диалектика американского сознания" (1976); "Латиноамериканская философия и культура" (1976); "Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки" (1978, интегративная работа С., обосновавшая переход от "философии латиноамериканской сущности" и "философии освобождения"); "Симон Боливар" (1980); "Латинская Америка на перекрестке истории" (1981); "Расссуждение о мире с позиций маргинальности и "варварства" (1983) и др. Латиноамериканская философия, согласно С., может быть концептуализирована прежде всего как философия истории. Однако философия истории принципиально не может быть помыслена как универсалистский дискурс. Исторические события всегда связаны с контекстом, конкретикой обстоятельств, испытывают "давление" прошлого и наличного опыта (к тому же "человек существо конкретное, он не может быть моделью другого, ему подобного, ему равного человека"). Соответственно и осмысление исторических событий всегда дается в определенной культурной традиции, в которой конституируется перспектива видения историка или философа истории. "Философские истины историчны, каждая из них зависит от человека, выразившего ее, а он, в свою очередь, зависит от определенного общества, определенной исторической эпохи". В основе проекта философии истории как всемирной, берущем начало от работ Вольтера, исходно центрировалась европейская точка зрения, европейское видение будущего, организовывавшее исторический материал и задававшее тип философской рефлексии. По С., "исходя из своей никогда не подвергавшейся сомнению специфичности, Европа создала себя как сущность, навязываемая другим народам". Соответственно народы и культуры, находящиеся вне европейского центра, обрекались на периферийный и(или) маргинальный статус. В лучшем случае они видятся из центра как подготовившие европейские дискурсы и праксисы (как восточные народы, согласно Г.В.Ф.Гегелю), в других случаях они осмысливаются как находящиеся на разной степени удаленности от задаваемой центром модели (которая может пониматься как мера их "отставания"), но всегда они понимаются как находящиеся вне современности и как обреченные на повторение пройденного Европой пути. Кроме того, модель центра наделяется статусом "надобстоятельственности", она выступает как идеальная, проявляющаяся вне конкретики тех или иных культур. В этом своем качестве европоцентристская философия фактически игнорировала и не рефлектировала историчность своих собственных якобы универсалистских оснований. "Европа, Запад выработали идею человека и культуры, которые стали мерилом любого проявления человеческого и культурного начал". Поэтому, констатирует С., Европа (Запад) создает культуру, "никогда не задумываясь над вопросом о возможности или существовании таковой", точно так же, как в европейской мысли не возникает вопрос о собственной человеческой сущности - она занята вопросом о бытии, охватывающем все сущее и придающем ему смысл. Сам же исторический процесс осмысливается в большинстве европейских

дискурсов как последовательное и закономерное (и в этом смысле закрытое в самом себе) развертывание сущностно предопределенных ступеней, стадий, периодов и т.д. Философия истории есть при этом история Логоса, история слова и мысли, история саморефлексии культуры. Рассмотренная как история идей, она может быть протранслирована за пределы центра, где ее смыслы могут быть в той или иной степени (в меру отдаленности и экзотичности) восприняты и усвоены. Собственно, история идей вне центра при такой трактовке есть так или иначе версия идей центра, воспринятых исходя из местных обстоятельств. Последние не презентируют собой подлежащий рефлексии опыт, а есть лишь условия восприятия и усвоения идеи. Таким образом, применительно к той же Латинской Америке в аспекте универсалистской истории корректно говорить не об истории философии, но об истории философской мысли, если же возможность философии там все же признается, то следует говорить именно об истории философии в Латинской Америке, но не о латиноамериканской философии. В любом из этих случаев речь идет, в конечном итоге, о проекции универсалистской (за которой скрывается чужая перспектива) идеи на конкретную действительность воспринимающего сознания. Однако чужая идея привносит с собой и опыт иных обстоятельств, иной культуры. Она оппонирует воспринимающей культуре и ментальности, не являясь для них органичной. В свою очередь, в процесс "подражания" чужому неизбежно вторгается действительность "подражателей", опыт их культуры, сопротивляющийся инородному. В результате действующий субъект попадает в сложное отношение как со своей реальностью, так и с самим собой. Опыт периферии - это опыт, как правило, маргинальный, двойственный, расколотый, опыт выбора "между" (своим и чужим). Применительно к Латинской Америке речь должна даже идти об удвоении маргинальности - маргинальности положения по отношению к Западу и маргинальности приобщения к его опыту, встроенному "внутрь латиноамериканского" Конкистой и миссионерством. Опыт маргинальности всегда продуцирует отношения зависимости, в которых собственная ситуация перестает восприниматься как своя и видится или как навязанная извне (колонизатором) или, наоборот, как мешающая ассимилировать привносимую реальность (колонизатора), которую хотелось бы сделать своей. В обоих случаях это ситуация неаутентичного, неподлинного бытия, дереализующего и дезобъективирующего субъекта, стремящегося быть не тем, чем он есть, т.е. субъекта, пытающегося отвергнуть конкретику собственного прошлого как условие для усвоения универсального образца. В силу того, что невозможно (по определению) отвергнуть ни саму воспринимающую реальность (социальность), ни прошлый (исторический и культурный) опыт, оказывается невозможным и адекватно ассимилировать историю (философских) идей центра. Выход из этой тупиковой ситуации, согласно С., - изменение перспективы видения, ограничение универсалистских притязаний центра и продуцирование идей, исходящих из собственных социальных и культурных исторических обстоятельств, т.е. из собственной реальности. Философия должна говорить "о человеке в ситуации, о человеке в определенных обстоятельствах. Именно эта ситуация или обстоятельства придают человеку конкретный образ, его подлинную реальность, то, что делает человека человеком, а не абстрактным существом". Речь при этом идет о самой "способности латиноамериканца говорить и мыслить, т.е. выражать себя как человека" (обладающего полным и самостоятельным Логосом). Сомнение в способности выражать и мыслить себя равно сомнению в своей собственной человеческой природе. В этом смысле философия спасает человека в его конкретных обстоятельствах через осознание и решение его проблем, предлагая ему концепцию жизни как сознательного компромисса с его реальностью. Но тогда история идей неизбежно должна стать производной от истории людей, погруженных в конкретику их бытия, относительно

которого и должны продуцироваться идеи. Так, собственно, и было в Европе, хотя это и не было должным образом отрефлексировано. Человек же периферии, латиноамериканец, отказывающийся от собственной реальности и пытающийся реализовать себя вне ее, оказывается в пустоте, где у него не обнаруживается никакой опоры, кроме отношений зависимости, в которые он втянут. "Мы отрицали самое себя, создавая планы в пустоте, на несуществующей основе", - отмечает С. Отношения же зависимости способны порождать лишь дискурсы оправдания, но никак не самоутверждения себя. Обращение же к собственным обстоятельствам снимает дихотомию центр - периферия. Ведь речь в этом случае идет, фактически, о конституировании себя как "центра", способного продуцировать собственные дискурсы и идеи. Способность идентифицировать себя, выявить смыслы (и "предназначение") своей истории и культуры снимает потребность в каких-либо гарантиях извне (из центра). Гарантией становятся собственные основания (в функции "центра"). Проблема же переносится тогда в иную плоскость - речь следует вести о возможности "универсализации" своих дискурсов и идей как достойных внимания "других". При этом С. исходил из того, что: "Латиноамериканец может универсализироваться, исходя из своей собственной ситуации, и развить в результате этого такую философию Нового Света, которую он сможет разделить со всем человечеством". Отсюда философия истории, строящая себя как рефлексию "обстоятельственности" субъекта, пытающегося задать собственную перспективу видения, адекватно может быть концептуализирована лишь проектно. Познавая прошлое и увеличивая тем самым глубину настоящего, субъект познает это свое настоящее (свою реальность), исходя из задачи его преобразования, делая выявленные смыслы инструментами "создания истории", обращенной в будущее, в пост-настоящее (в то, кем оно может стать). По сути в проекте "субъект стремится просто-напросто овладеть объектом, включая его в себя, а не отторгая, как прежде". Тем самым снимается, согласно С., ситуация "со-положенности" латиноамериканского (шире - выталкиваемого в маргинальность периферийного) способа быть. С помощью концепта "сопоположенность" (являющегося вместе с концептом "аутентичность" основополагающим в его философии истории) С. и пытается осмыслить ситуацию бытия субъекта в отсутствии рефлексии собственных оснований, а тем самым в неизбежной зависимости от образцов чужого центра. Проблема "сопоположенности" есть, в конечном счете, проблема отношения к собственным прошлому и опыту, т.е. к своей истории и культуре. Отрицая "свое", мы неизбежно принимаем "чужое". Кроме того: а) нельзя исходить из прошлого, которое мы не создавали, т.е. из нулевой ситуации; б) нельзя полностью отказаться от собственного прошлого, даже принимая чужой опыт (в прошлом есть то, что родится в будущем). Тем самым прошлое, как "свое", так и "чужое", оказываются со-положенными в настоящем, не синтезируются, а, скорее, противопоставляются друг другу. Прошлое в этом случае не выступает опытом или традицией (но лишь неотрефлек-сированным материалом). Тем самым латиноамериканец живет в чистом настоящем вне истории. Он всегда в ожидании бытия, "всегда-еще-не-бытие" на грани двух миров и культур - европейской и индейской. По отношению к первой он испытывает комплекс неполноценности, по отношению ко второй - компекс превосходства. Он неподлинен и неаутентичен, т.е. сопоположен самому себе, будучи репрезентирован своими комплексами, с одной стороны, и стремлением быть не тем, кем он является (своим стремлением к дереализации и дезобъективации) - с другой. Он не вписан в историческую перспективу и ограничен в возможностях организовать свой мир "ближайшим горизонтом видения". Латиноамериканец как на уровне бытия, так и на уровне личности "сокрыт" от самого себя. Он всегда неопределенен и двусмысленен. Аутентичность же достигается только способностью встретить свои проблемы лицом-к-лицу, вскрыть

основания проблем и постараться дать им решение. При этом речь может идти о поисках и обретении новой идентичности, а не о возвращении утраченной аутентичности. Первый шаг на пути к снятию сокрытости - обретение аутентичности через определение отношения к собственному прошлому, снятие "сположенности", т.е. обретение "латиноамериканской сущности". Обретая и утверждая свой Логос, латиноамериканец параллельно получает возможность перестать быть "незаконным" ("латиноамериканец ... дитя природы, незаконный сын культуры, которую он никогда не сможет считать полностью своей") и "оправдывающимся" ("другие люди и народы должны оправдывать перед нею [Европой] свои творения, если они не хотят оставаться вне универсальности") по отношению к центру, ассимилировав его культуру и философию в собственных обстоятельствах, сделав "чужое" "своим", а не просто "сположив" его рядом с автохтонным. Варвар (представление о варваре) существует только внутри определенного Логоса ("Вне Логоса варварство ничто"). Поэтому, чтобы перестать быть "варваром", нужно обрести свой Логос, соотнеся его с уже имеющимся. По сути: "В Америке стремятся осуществить то, что Европа осуществляла в пределах собственных границ и в иных регионах". Последняя своим опытом, согласно С., показала, что это возможно. Позиция же Латинской Америки "вне центра" блокирует возникшее на этом пути в Европе стремление к господству. В этом смысле универсализация "латиноамериканского" - это не подчинение (его игнорирование) не-своего, установление собственного господства, а, наоборот, умение "делать своим", включаться в общий (глобальный) культурный и интеллектуальный контекст. Деколонизируя себя (освобождая от зависимости) необходимо исходить из специфичного, но не навязывать его, а ориентироваться на универсальное, что требует удержания высокого уровня философского дискурса. Деколонизация позволяет, согласно С., перевести "вертикаль зависимости" в "горизонталь солидарности" ("все народы равны, ибо они различны, т.е. обладают своеобразием"), европоцентристский монолог - в латиноамериканский диалог. Задача истории философии в этом плане - перевернуть отношение: превратить европейскую культуру как дискриминацию другого в культуру, которую другой может ассимилировать, не теряя своей "сущности". "Нужно сделать своей Европу, ее историю и культуру, но при этом не переставая быть американцем". Однако в этом ракурсе и своя и европейская культуры превращаются в проблему: первая, т.к. неотрефлексирована и зависима, вторая - т.к. противится ассимиляции за своими собственными пределами (хотя сама выросла ассимилируя). Последнее, считает С., объясняется тем, что "Европа и ее культура никогда не имели над собой судьи, который решал бы вопрос об их законности или незаконности". Но этого нельзя сказать по отношению к Америке, "которая имела и имеет сурового судью в лице Европы, западного мира". Она находится в положении незаконнорожденного сына, который в силу факта своего рождения не может превзойти отца: "Незаконнорожденность позорит, поскольку не позволяет метису присоединиться к миру отца". Она - "клеймо, которое ставится на все, что создается в Латинской Америке". Но латиноамериканцам некуда уйти, "порвав" с Европой. Тогда как восточные народы ищут свою идентичность в возвращении к собственным культурам (идея возрождения), африканцы пытаются конституировать себя в ценностях расы (Ф.Фанон) или негритюда (Л.С.Сенгор, Э.Сезер), т.е. обрести себя на путях "ретрадиционализма". Они обречены быть в своей метисности "европейцами" (потому ситуация латиноамериканца, считает С., - "самая необычная и самая сложная", они суть "новые (метисные) сущности"). Однако они должны перестать смотреть на метисность как на зло (одним из первых это попытался сделать Васконселос в своей концепции пятой расы). Метисность латиноамериканца и его культуры - это проблема, но и преимущество, таящаяся

возможность "универсализации". (С. проделывает специальный анализ, показывающий метисное происхождение европейской культуры, а в своей защите латиноамериканской метисности он бывает не менее пафосен, чем Васконселос: "Раса рас, культура культур: вселенская раса, в которую сливаются люди с различными лицами, обычаями, традициями, культурой и религией".) "Своеобразны история, размышления и смысл, так же как и своеобразны все проявления каждого человека и народа. Но не настолько своеобразны, чтобы не быть выражением общечеловеческого и поэтому стать недоступными для понимания других людей". Важно лишь правильно определить перспективу, позволяющую увидеть общечеловеческое. Например, достаточно увидеть в факте открытия Америки не "открытие", а "встречу миров и культур", затем "сокрытую" европоцентризмом, чтобы перевернуть перспективу видения латиноамериканской ситуации, считает С. Тогда обнаружится, что этой возможности универсализации (предзаданной "встречей миров и культур") достаточно для того, чтобы именно латиноамериканцы оказались способными "дать выражение и смысл тому, что само по себе кажется спорным, враждебным". При реализации этой программы латиноамериканская философия перестает быть интерпретатором социально-исторического и культурного опыта субконтинента и превращается, трансформируясь из "философии латиноамериканской сущности" в "философию освобождения", в собственно философию, способную объяснить практику человечества в целом. "И от этой-то возможности зависит подлинная универсальность культуры, которая должна быть более чем европейской или западной, более чем американской. Она должна быть просто человеческой - проявлением человека независимо от многообразных форм его выражения". Уже в конце 1960-х С. констатировал этот переход, считая исчерпанным проект "философии латиноамериканской сущности" и отмечая, что "философия нашей Америки уже не есть философия для нашей Америки, а философия в собственном смысле слова, философия человека и для человека, где бы он ни находился". Способность философии рефлексировать ситуацию человека, который и делает ее возможной, есть свидетельство ее зрелости, достижения ею "универсальности". Такая философия как антропология продуцирует собственные установки, как культурология совмещает и интегрирует интересы, синтезируясь через философию истории в мировой контекст. В этой ретроспективе всю историю латиноамериканской философии, согласно С., можно реконструировать как становление и постепенную концептуализацию проекта самообретения. Отсчитывая свое начало с европейского просветительского проекта, она исходно сформулировала себя как либертарный проект (С.Боливар и др.), дуализировавшийся в противостоянии консервативного (А.Бельо и др.) и цивилизаторского (Д.Ф.Сармьенто и др.) проектов. Затем она была в конце 1920-х продолжена рефлексией Марти-и-Переса и так называемых "основателей" (Касо, Васконселос, Родо и др.), заложивших основы собственно проекта самообретения через инициирование анализа "латиноамериканского" ("мексиканского", "аргентинского" и т.д.). На рубеже 1970-х проект "философии латиноамериканской сущности" перерос в проект "философии освобождения". Таким образом, всю латиноамериканскую философию можно концептуализировать вокруг идеи преодоления - освобождения (через самообретение). Тогда "философия освобождения", оказавшаяся способной вписаться в мировой контекст (проект освобождения "тотален" - в смысле Ф.Фанона - как непрерывное самоосуществление человека, в котором обретает свое выражение свобода), есть ее высшая точка самоосуществления, за которой оказывается почти два века истории. (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко

СЕКС (лат. sexus - пол) - культурный феномен взаимоотношений полов, фундированный биологическим инстинктом продолжения рода, но выходящий далеко за его пределы, покрывая широкий ареал межличностных экзистенциально-интимных и социально-психологических отношений. Изначально, будучи единственной потребностью, выводящей ее носителя за пределы собственного организма и ориентирующей на другого, С. даже в исходном биологическом своем измерении имплицитно предполагает коммуникацию, требующую знания соответствующих программ общения, что фактически являет собою феномен предкультуры (если детеныш морской свинки, выращенный до половозрелого состояния в полной изоляции от себе подобных, будучи потом, в брачный период, помещенным в нормальную среду, прекрасно справляется со своей сексуальной ролью, то выращенный вне контекста стадных инстинктов шимпанзе в аналогичной ситуации, будучи абсолютно здоровым физически, оказывается полностью выключенным из процессов воспроизводства, поскольку не владеет соответствующими программами брачных игр и не имеет возможности установить исходный психологический контакт с потенциальным брачным партнером). Применительно к человеку изначальная культурная ангажированность С. в сочетании с его сущностной физиологичностью задает его фундаментальную дуальность как феномена человеческого бытия. В сочетании с фундаментальной значимостью данного феномена (современная философская антропология выделяет его в ряду базисных феноменов человеческого существования: "власть, эрос, игра и смерть" у Э.Финка, например) эта дуальность порождает применительно к С. богатую интерпретационную традицию в истории культуры (ср. с аналогичной традицией интерпретации смерти как остановки физиологической деятельности организма, переосмысленной в культуре в качестве кармического перевоплощения, переселения в мир иной, социально-героического подвига и т.п. - см. Танатос). В архаических культурах - в силу антропоморфизма первобытного сознания - природные генетические процессы, как и процесс космогенеза в целом, мыслятся в качестве рождения (греч. genesis - рождение), что предполагает их сексуальную артикулированность, - С. придается креационная семантика, наиболее ярко выраженная в мифологическом сюжете сакрального брака Земли как материнского и Неба как отцовского начал: Гея и Уран в древнегреческой мифологии, Герд и Фрейр в скандинавской и т.д. Символом организованного космоса (мировой моделью) выступает в архаических культурах лук с вложенной в него стрелой: собственно лук прочно ассоциируется в мифологическом сознании с женским началом (лук является символом матриархальной Иштар, выступает атрибутом богинь-родовспомогательниц (Геката, первоначально - Артемида и др.), иногда непосредственно символизирует женские гениталии, как, например, в "Шветешвара-упанишаде"); стрела же выступает в мифологической традиции устойчивым фаллическим символом (эмбриональная символика острия в мифологических сюжетах о зачатии фабульного героя во время охоты (выстрела из лука) отца; древнеиндийская парадигма космотворения как пахтания океана копьем или разбивание копьем мирового яйца в орфизме; атрибутирование персонификации неба как мужского космического начала аналогом стрелы - молнией (Зевс, Перун и другие громовержцы, чей космический кре-ационный потенциал фиксировался в мифе в качестве повышенной сексуальной активности - см., например, эротические приключения Зевса); лечение бесплодия "перуновой

стрелой" в славянской мифологии и т.п.); при натянутой тетиве лук с вложенной стрелой выступает символом оплодотворенного мирового чрева, т.е. космически организованного мироздания. В рамках имитативной магии сексуальный акт человека рассматривается в этом контексте как средство инициирования сексуальной активности божественных прародителей Вселенной, инспирирующей повтор сакрального брака, необходимый - в системе архаических представлений - для воспроизводства упорядоченного Космоса, распадающегося в Хаос в сакральную дату календарного праздника: например, нормативные ритуальные сексуальные отношения фараона и его супруги в рамках календарного цикла в Древнем Египте; феномен теогамии, например, ритуальная брачная ночь супруги архонта с деревянной статуей соответствующего бога в Древней Греции и др. В целом, повышение сексуальной активности людей в период календарного праздника считалось способствующим успеху реконструкции креационного акта (сакральные обряды пипилов в Центральной Америке, ритуалы баганде в Африке, кукерское действо на Балканах и т.п.). Аналогичную семантику имеет в контексте календарного праздника и символическое воздвижение мирового древа как воплощения мировой вертикали (майский шест, новогодняя елка и т.п.), выступающего фаллическим символом в рамках сакрального брака, топографически разделяя и одновременно функционально соединяя Небо и Землю. В целом феномен пола сакрализируется в ранних культурах, причем эта сакрализация иррадиирует на атрибутивные мужские и женские предметы обихода, одежду и т.п., трактуясь в контексте так называемого инфекционизма (Э.Краулей об архаических табу на ношение одежды противоположного пола как отнимающее способность к деторождению у женщин и мужские качества у мужчин). В контексте идеи единства микро- и макрокосма сексуальная жизнь человека мыслится как имеющая космическую размерность и существенное значение в общеприродных и, соответственно, аграрных циклах: в данной системе отсчета в архаических культурах конституируются представления о том, что сексуальный акт на свежевспаханном поле сообщает почве плодородность; в Микенской Греции менструирующие девушки трижды должны были обегать засеянное поле в знак запретности его для злых духов и для обеспечения хорошего урожая, с сексуальным циклом женщины были связаны аграрные обряды Аррефорий и Фесмофорий; как менструальная кровь, так и сперма в архаических культурах считалась символом жизни (например, кровью, впоследствии замененной красной краской, окрашивали лоб тяжело больного или новорожденного, а также вдовы после погребальной церемонии, чтобы они выжили или возродились к жизни; эту же семантику сохраняет красная краска в обрядности пасхи, христианская идея которой - Воскресение Христа - переосмыслена в архаичном языческом ключе как весеннее возрождение мира). Позднее данная культурная установка найдет свое воплощение в философской концепции "сперматического логоса" как оплодотворяющего начала мира, дающего материальному (материнскому) началу импульс развития (см. Логос, Античная философия). В античной культуре оформляется трактовка С. как пути восхождения от мира сотворенных подобий к миру совершенных эйдотических образцов: "влечение к красоте прорезывает у души крылья и побуждает ее взлететь" (Платон), поднявшись по лестнице любви и красоты от влечения к прекрасному телу и к прекрасным телам вообще - через влечение к прекрасным душам, наукам и т.п. - до влечения к красоте как таковой. С., таким образом, является необходимой и исходной ступенью означенного восхождения. В рамках восточной культуры С. и сексуальная практика также обретают сакральное значение, выступая символом плодотворных потенций космических сил, олицетворенных в персонифицированных мужских божествах (Шива, Вишну) и др., чьим ключевым символом выступает фаллический знак - linga (санскр. - плуг, фаллос), и воплощающего креационные силы плодородия женского

мирового начала (Шакти), кодируемого соответственно женским символом - yoni (санскр. - источник, женские гениталии). Линга в виде каменного стола, возвышающегося из иони, выступает культовым предметом почитания в тантризме, в рамках которого сексуальные отношения культивируются как ритуальная практика приобщения к сакральным силам: в момент сексуального контакта с женщиной как воплощением Шакти мужчина идентифицируется с Шивой и мыслится как постигающий сокровенную истину. Данный вектор сакральной интерпретации С. устойчиво сохраняется в культуре, воспроизводясь, например, в средневековом суфизме. Так, в трактате Ибн ал-Араби "Геммы мудрости" мистическое соединение с Абсолютом возможно посредством растворения в продуктах эманации, и наиболее полно это растворение реализуется через соединение с женщиной. "Итак... трое: Бог, мужчина и женщина", - мужчина в этой системе отсчета выступает принципиально двойственным по своей природе: прежде всего, он - творение Божие, и в этом качестве любит Творца и стремится к нему, но наряду с этим - в отношении женщины он выступает как творец, ибо она - часть его. В этой связи влечение мужчины к женщине не просто имеет божественную природу - оно дважды божественно: с одной стороны, любя женщину как наиболее адекватное воплощение Божественной красоты, мужчина тем самым максимально проявляет свою любовь к Богу ("полюбил женщин за совершенство свидетельствования Бога в них"), с другой - во влечении к женщине мужчина богоподобен, ибо, любя в ней свое творение, уподобляется всевышнему Творцу. Бог-Творец в лице мужчины познает свое творение (природу) в лице женщины, сексуальный акт семантически оказывается эквивалентным акту Божественного самопознания, и потому посвященный знает, "Кем он насладился, и Кто насладился", и становится совершенным. Особую значимость приобретает интерпретация С. в европейской традиции в связи с феноменом христианства, задавшего культурный вектор рассмотрения земной жизни как аксиологического минимума, а С. - как смертного греха. Согласно реестру грехов, составленному в 5 в. Иоанном Кассианом и уточненном в 6 в. Григорием I Великим, в качестве греха номер один фиксируется superbia (лат. - гордыня) и сразу вслед за ней идет luxuria (лат. - похоть); аналогично, средневековые пенетенциалии инвектируют "любодеев" прежде, нежели убийц: в популярнейшем в 12 в. "Видении Тнугдала" (более 50 лат. рукописей и пересказы практически на всех языказ Европы) в качестве достойных ада называются "те, коие или вовсе отрицают Христа, или творят дело отрицающих, каковы любодеи, человекоубийцы, воры, разбойники, гордецы, не принесшие должного покаяния". В христианской картине мира дух и плоть противопоставлены и антагонистичны, как противопоставлены и антагонистичны горнее и дольнее вообще, и поскольку они аксиологически асимметричны, поскольку любые проявления сексуальности интерпретируются как альтернативные благости духа. Если в античности Афродита Урания и Афродита Пандемос составляли аксиологическое единство, то в христианстве асексуальная Любовь небесная как благоговейное экстатичное стремление к Творцу и любовь земная, низведенная до уровня бездуховной животной похоти, противопоставлены как добродетель и порок. В этой системе отсчета все, что может быть отнесено к сфере С., выступает не только как греховное, но и как хаотичное, грозно стихийное и тем более опасное, чем менее оно подвластно социальному контролю. По формулировке Фомы Аквинского, "половое сношение с женщиной... низводит дух с вершины добродетели, т.е. удаляет его от совершенства". Красота С. и его порывов, мыслимая в дохристианской культуре как божественная, для христианства суетна и обманна, опасна и нечиста (см. средневековые пословицы, сравнивающие мужчину и женщину с водою и землею, которые чисты каждый сам по себе, но при соприкосновении неизбежно становятся грязью). В контексте такой аксиологической

системы естественно сопряжение сексуальности с дьявольской сферой, рассмотрение С. как открытого пространства вторжения в человеческую жизнь сатанинского начала. Тезис о том, что "непременно при любовном акте дьяволу положено пускать в ход свои чары, а не при иных действиях человека" (Я.Шпренгер и Г.Институрис), обосновывается в "Молоте ведьм" тем, что якобы "центр силы дьявола сосредоточивается именно в чреслах людей". С., таким образом, выступает как дьявольское искушение сладострастием, - осуждая скверну похоти, средневековая ортодоксия фактически сама задает культурную тенденцию обездуховливания сексуальности (ср. с современной метафорикой у А.А.Вознесенского: "Дух не против плоти, ибо дух - // То, что возникает между двух"). (По формулировке Ницше, "христианство дало Эросу выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок".) В заданном контексте особый аксиологический статус обретает феномен девственности, понятой как асексуальность. Максимальным ее воплощением выступает в христианстве образ Девы Марии. Архаическая идея тотемической инкарнации (а также мифологические сюжеты зачатия матерью Лао-Цзы от падающей звезды, матери Конфуция - от принесенного чудовищем драгоценного камня и т.п.) аксиологически переосмыслены в контексте сюжета о непорочном зачатии: сверхъестественная причина беременности трактуется как ее внесексуальность, причем акцент делается не на божественном происхождении младенца ("сын Божий"), а на асексуальности его зачатия ("от Духа Святого"), понятой как безгрешность. Мария как олицетворение целомудрия не просто девственна, - она принципиально асексуальна: показательно, что с точки зрения массового сознания Средневековья, женщиной ("той женщиной") зовут Приснодеву только черти, не смеющие произнести ее имени. Поскольку христианская средневековая и в целом западная культура в глубинных своих смыслах есть культура мужчин (не в плане предложенной Франкфуртской школой в "Диалектике просвещения" оппозиции мужских и женских культур, но с точки зрения ее непосредственного субъекта, доминирующего интерпретационного ракурса и содержания), постольку феномен сексуальности асимметрично сопрягается в средневековом мировоззрении сугубо с женским началом, в силу чего универсально распространенной средневековой фобией, выражающей страх перед сексуальностью, выступает боязнь женщины, проявляющая себя в форме антифеминизма, восходящего к библейской традиции ("горче смерти - женщина, потому что она - сеть, и сердце ее - силки, руки ее - оковы; добрый перед Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею" - Екк, 7, 26). В христианской системе отсчета именно на женщине лежит проклятие первородного греха, она - "корень беды, ствол порока", ибо "без числа порождает соблазн" (Марбод Реннский), "оскверняет мужчину" (Иоанн Секунд). Видение женщины как персонифицированной сексуальности конституирует в средневековом христианстве культурный вектор ее демонизации: в своей сексуальности женщина мыслится как орудие сатаны. Сакрализация архаической культурой женской сексуальности как средоточия жизнедарующей силы в новом контексте христианства - в русле общей тенденции, характеризующей процесс смены одной системы сакрализованных ценностей другой - переосмысливается в негативной аксиологии. Связь женщины с дьяволом интерпретируется средневековой европейской культурой именно как связь сексуальная (от циркулирующих в массовом сознании сюжетов о суккубах до концептуализированных рассуждений Фомы Аквинского о том, что дьявол "может принимать образ мужчины и совокупляться с женщиной"). Указанные семантические сдвиги в культуре наглядно проявляются в содержательной трансформации мифологемы змеи. Если в архаических культурах мифологема змеи, выступающей, с одной стороны, фаллическим символом (см. у Плутарха о рождении Александра Македонского от

"бога в образе змея"), а с другой - отнесенным к женщине символом плодородия (коброголовая богиня урожая зерна и плодородия Рененутет в Древнем Египте, змея как символ и атрибут Гекаты и др.), мыслилась в качестве причастной как мужскому, так и женскому началам (соответственно - верхнему, небесному и нижнему, земному мирам: фольклорный крылатый змей, несущий в своем внешнем облике черты как земноводного, так и птицы), выступая символом сакрального брака Земли и неба, имеющего креационный смысл, и в этом плане - сакральным сексуальным символом (змей как аналог Афродиты и Лакшми в античных и древнеиндийских сюжетах), то в христианской традиции образ змеи аксиологически переосмыслен и однозначно коррелируется с дьявольским началом. Хотя семантически библейское древо познания добра и зла с притаившимся возле него змеем вырастает на почве глубокой мифологической традиции и генетически восходит к космической вертикали мирового древа, символизирующего, так же как и змей, брачное соединение земли и неба, - аксиологические акценты оказываются в новом контексте диаметрально противоположными, - в христианской системе отсчета змей становится символом luxuria: библейское "беги от греха, как от лица змеи" (Прем. Иис. Сир., 21, 2); соблазнение Евы змеем трактуется агадической легендой как сексуальное совращение; сексуальное искушение описывается аскетами традиционной формулой "играл со мною древний змий" (Иероним, например); иногда через метафору змея ("горло змеи") фактически обозначается vagina (например, в "Секвенции об одиннадцати тысячах девственниц" Хильдегарды Бингенской: "...да восславят Агнца Божия, // что заградил гортань древнего Змия // веществом Слова Божия // в сих жемчужинах"). Абсолютная нравственная ценность асексуальности аргументируется в медиевальной культуре учением о девственной природе человека (до грехопадения), максимальным выражением этой презумпции является версия неполового размножения человека (Иоанн Дамаскин, Григорий Нисский). На уровне парадигмальных программ европейской культуры эта установка задает как нормативно-поведенческую парадигму аскезы (от средневекового сведения сексуальности к функции деторождения: глухие супружеские "сорочки невинности" с отверстием в области гениталий, парадигма отношения "к жене как к сестре" после рождения первенца и т.п. - до нравов Викторианской эпохи и контрэротической цензуры классической советской культуры), так и естественно возникающую ее альтернативу. Библейское "всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем" (Матф., 5, 28), будучи доведенным средневековой культурой до полной спекуляции, имело своей оборотной стороною гипертрофирование реальной человеческой сексуальности. Например, в "Деяниях датчан" Саксона Грамматика и, в частности, в саге о Гамлете (источник 12 в., к которому восходят многочисленные литературные вариации, включая В.Шекспира) враги ютландского принца, желая проверить, действительно ли он безумен или его мнимое сумасшедствие не более как тактическая маскировка, подстраивают ему в уединенном месте встречу с молодой женщиной: "если тупость его притворна, он не упустит случая". Данный сюжет не только фундирован имплицитной аксиомой о перманентной доминанте С. в индивидуальном сознании (критерий здравомыслия: если не сексуальный маньяк, то душевнобольной), но и презумпцией семантической редукции С. к физиологическому отправлению, лишенному даже какого бы то ни было эмоционального фона и мажорной чувственной окрашенности (тот факт, что упомянутая женщина оказалась не только знакома Гамлету, но и была с ним связана узами "тесной дружбы" всплывает post factum на периферии сюжета). Данная установка относительно С. в перспективе оказывает значительное влияние на интерпретацию феномена сексуальности в европейской культуре, инспирируя - в качестве противовеса идеалам аскезы - альтернативную аксиологическую установку натуралистического сексуального

волюнтаризма: от ренессансных идеалов реабилитации плоти с их гедонистическим экстремизмом ("прелюбодеяние кажется таким же простым делом, как поднять и бросить в воздух камень", по Себастьяну Бранту) до теории "стакана воды" начала 20 в. и последующих многочисленных программ "сексуальных революций" (ср. с восточной традицией, где сохраненная свободность сексуальных проявлений человека, не выделенная ни за пределы культурной легитимности, ни в фокус культурной значимости, не нуждается в программно-артикулированной и педалируемой свободе). Однако, сохраняющийся христианский контекст делает означенную реабилитацию С. скорее декларативной, нежели реальной: проблема С. по-прежнему артикулируется в европейской культуре как проблема и в индивидуально-личностном своем проявлении выступает узлом глубокого мировоззренческого конфликта: так, в рамках культуры Возрождения Пико делла Мирандола к 27 годам сжег свои эротические стихи и отказался от "телесных вожделений"; Дж.Бокаччо отрекся от своего творчества, и Ф. Петрарка, будучи его близким другом, лишь в конце жизни узнал об авторстве "Декамерона"; сам Петрарка в "Письмах к потомкам" предается нравственным терзаниям по поводу своей неспособности укрощения сексуальных влечений: "Я хотел бы иметь право сказать, что был вполне чужд плотских страстей, но, сказав так, я солгал бы; скажу однако уверенно, что, хотя пыл молодости и темперамента увлекал меня в этой низости, в душе я всегда проклинал ее". В этой связи в европейской культуре остро артикулируется проблема интерпретации С. как его культурной ассимиляции, возможности адаптации факта наличия сексуальной сферы к доминантным аксиологическим шкалам. Классической программой, предложенной европейской традицией в этом направлении, может считаться концепция amor-entrave (асимптотически "незавершенной любви"), разработанная в рамках куртуазной культуры: сексуальная подоплека галантного служения даме сердца не только эксплицитно артикулируется, но и всемерно культивируется в поэзии трубадуров. Однако, допуская самый широкий спектр сексуальных действий, концепция amor-entrave легитимирует для рыцаря лишь возможность перманентного возбуждения напряженного желания (причем стремление к Донне как персонификации совершенства обретает в куртуазной системе отсчета знаково-спекулятивную семантику нравственного совершенствования и приближения к Абсолюту: "Я духом стал богат, // Вкусив любви услад" у Гильема де Кабестаня), - возможность же физического обладания Донной, удовлетворения желания, выводит за пределы принятой аксиологической системы, - соприкосновение с реальностью разрушает условность игрового пространства куртуазии, а потому тотально исключается. Фигура асимптотического экстативного подъема чувств, обретающая семантику духовного восхождения, задает контекст, в котором финальный экстаз выступает как разрешение и, соответственно, завершение этого процесса, а потому его осуществление означало бы пресечение духовной устремленности рыцаря к воплощенному в совершенстве Донны Абсолюту, что неприемлемо в принятых правилах игры. Куртуазная концепция, задав С. как дисциплинарно-игровую поведенческую парадигму, наделила его легитимным статусом в качестве нормативного эротического флирта (см. "Веселая наука"), задав в рамках сложного семиотизма возможность непротиворечивого сосуществования добродетели в христианском ее понимании и, пускай редуцированных, но легализированных сексуальных практик. В течение более двух столетий эта парадигма позволяла носителям куртуазной культуры чувствовать себя добрыми христианами, однако Первая Инквизиция практически приравняла куртуазное мировоззрение к ереси катаров, и в ходе Альбигойских войн оно было фактически искоренено, задав, тем не менее, в европейской культуре литературно-поэтическую традицию описания сексуальной любви как возвышающей силы (Данте, Петрарка, поэты Плеяды и

далее). Наряду с этим, вытеснение С. за пределы санкционированной легитимности формирует своего рода эротическое подполье медиевальной культуры: поиск последним жанра, обеспечившего бы ему легальность культурной презентации, детерминирует особый эротический подтекст в развитии средневековой христианской мистики (классически представленный в текстах Бернара Клервоского - см. Мистика, Откровение, Бернар Клервоский), порождает такие неадекватные формы презентации С. в европейской культуре, как инвектива со смакованием (детализированная откровенность средневековых пенетенциалий, скрупулезный дескриптивизм Бурхарда Вормского, неприкрытый физиологизм описаний "Молота ведьм", натуралистическая вариативность перечня сексуальных перверсий в "Плаче природы" Алана Лилльского и т.п.); скабреза (в перспективе: от старофранцузских фаблио и старонемецких шванков до новоевропейских гривуазных жанров и порнографии), а также спекулятивная форма презентации феномена С. в культуре, призванная послужить внешним гарантом его дозволенности (от переводов и интерпретаций античной эротической лирики у Гвиберта Ножанского, Серлона де Вильтона и др. в рамках Овидианского возрождения - до ретромифологизации сексуальных сюжетов в новоевропейском искусстве, у Обри Бердслея, например). Подавление здорового эротизма наряду с оформлением культурных традиций скабрезы и деэротизации С. не проходят бесследно для развития европейской культуры в целом и современного осмысления в ее контексте феномена С. в частности. Последний, удерживая на себе в течение многих столетий фокус культурной значимости, тем не менее, остается как бы запретным плодом для разорванного сознания европейца, социализированного в культуре, задающей аксиологическую дихотомию грешной и праведной любви (см., например, "Призрак либидо" С.Дали, 1934), что порождает широкий спектр неврозов, комплексов и фобий, не характерных для других культурных традиций. На этом фоне в европейской культуре оформляется мощная традиция семиотической интерпретации С., основанной на идее его квазисемантической ("метафизической") нагруженности и охватывающая все христианское культурное пространство в его как западном ("Метафизика секса" Дж.Ч.А.Эволы), так и православно-восточном ("Метафизика пола и любви" Бердяева) ареалах. В современной философии феномен С. трактуется как один из фундаментальных феноменов человеческого бытия (Шелер, Э.Финк и др.) и рассматривается в предельно широком диапазоне: от его аналитики в парадигме пан-физиологизма (классический фрейдизм, Плеснер) до исследования его детерминированности со стороны социокультурных комплексов "власти-знания" ("История сексуальности" Фуко). Феномен сексуальности выступает традиционным предметом постмодернистских аналитик в контексте концепции трансгрессии (см.). Важнейшим же аспектом осмысления сексуальности в постмодернизме выступает изучение его в параонтологических языковых контекстах (анализ "символической природы желания" в структурном психоанализе Лакана, фигуры "телесности текста" Р.Барта и "мышления соблазна" Бодрийяра в постмодернизме, задающие парадигму "философии новой телесности" - см. Телесность, Эротика текста). (См. также Любовь, Эрос, Порнография, Сексуальная революция, Оргазм.)

М.Л. Можейко

СЕКСИЗМ (англ. sex - пол) - категория, введенная представителями феминистской парадигмы и обозначающая позицию или действие, которые

принижают, исключают, недооценивают и стереотипизируют людей по признаку пола. Другими словами, С. - это ориентация, которая ставит в неблагоприятные условия один пол по отношению к другому. С. рассматривается как один из видов социальных гендерных стереотипов, которые основаны на принятых в обществе представлениях о маскулинном и феминном и их иерархии. Причем уже сама попытка выстраивания такой иерархии является С. Стереотипы в отношении пола встречают ребенка уже при рождении (первый вопрос, который задают при рождении ребенка: "Мальчик или девочка?") и сопровождают его на протяжении всего жизненного цикла (профессиональное общение, брачно-семейные отношения, образование, воспитание и т.д.). Сексистские предрассудки и стереотипы (наряду с расизмом, национализмом и эйджизмом - дискриминацией по возрасту) не так безопасны, как могло бы показаться, - они с самого детства влияют на сознание и поведение людей, деля их на "своих" и "чужих". Эти готовые шаблоны поведения, мнений, оценок, заменяющие понимание явления его опознанием и отнесением к принятой схеме, иногда столь глубоко укореняются в бессознательные структуры человеческой психики, что с ними трудно бороться рациональными доводами. Стереотипы женственности и мужественности не просто формируют людей, они часто предписывают людям в зависимости от их пола определенные психологические качества, нормы поведения, род занятий, профессии и многое другое. В традиционном обществе не личность, а биологический пол оказывает решающее влияние на жизнь человека. (Согласно широко распространенной версии, феномен интенсивного распространения идеологии феминизма в Западной Европе в конце 1940 - начале 1950-х был обусловлен следующим обстоятельством: правящие экономические группы стремились заместить высвобождающиеся в результате НТР рабочие места женщинами европейского происхождения, а не неокультуренными иммигрантами-маргиналами афро-азиатского происхождения.) От гендерных стереотипов страдают и женщины и мужчины. Примерами негативного влияния на женщин может служить формирование у девушек-подростков разнообразных комплексов (например, "боязнь успеха"). Табу на эмоциональность, стереотип всегда преуспевающего победителя, "сексуального гиганта" и т.д. вызывают у многих мужчин, не желающих или не умеющих следовать этим стереотипам, стрессы, чувство неудачника, болезни. Сексистские стереотипы часто носят весьма завуалированный характер и могут быть не выражены явно.

А.А. Ярмолович, Е.Н. Вежновец

СЕКСТ ЭМПИРИК (200-250) - древнегреческий врач и философ. Жил в Александрии и Афинах. Основные произведения С.Э.: "Пирроновы основоположения", "Против ученых" (состоит из разделов "Против логиков", "Против физиков", "Против этиков", "Против грамматиков", "Против риторов", "Против геометров", "Против арифметиков", "Против астрологов", "Против музыкантов") являются основными источниками античного скептицизма. Согласно С.Э., "скептическая позиция проста и очевидна. Представьте себе, что в доме, в котором находится много драгоценностей, многие ищут золото ночью; каждый думал бы, что нашел золото, но не знал бы этого наверное, хотя бы и действительно нашел его. Точно так же философы вступают в этот мир, как в большой дом, чтобы искать истину; если бы даже они и нашли ее, то они все же не могли бы знать, достигли ли они ее". Отрицая возможность существования наук, подлинно доступных человеку, С.Э. утверждал: "Предварительно должно существовать согласие по четырем

вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки...". В отличие от других философских школ, постулирующих принципиальную недостижимость истины, а также претендующих, согласно С.Э., на обладание истиной, С.Э. утверждал, что скептики все же ищут истину, хотя "ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное, ибо все они равны в отношении достоверности и недостоверности". С.Э. систематизировал предшествующие аргументы в пользу воздержания от суждений с целью обретения душевного равновесия и блаженства, осуществление которых и выступает целью философии.

А.А. Грицанов

СЕКСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ (лат. sexus - пол и фр. re'volution - переворот) - процесс и результат коренных изменений в сексуальной жизни общества, характеризующихся существенными преобразованиями сексуальных ценностей, ориентаций, норм, санкций и сексуальных отношений, освобождающими подавленную, репрессированную сексуальность, раскрепощающими личность и общество. Понятие и концепция С.Р. были созданы и разработаны В.Райхом и в наиболее целостной форме изложены им в книге "Сексуальная революция" (1936). Считая, что физическое и психическое здоровье человека детерминируются главным образом существованием и разрядкой сексуальной энергии, Райх утверждал, что, в конечном счете, здоровье и поведение человека в норме и патологии целиком зависят от его сексуальности и способности испытывать оргазм. Однако, по Райху, в современном обществе (и государстве) существует и действует система сексуальной репрессивности, которая использует семью, политику и культуру в целях подавления сексуальности и свободы человека. В работе "История сексуальности" Фуко показал, как, начиная с 17 в., посредством дискурсивных практик различного рода европейское общество смогло обеспечить полный контроль над сексуальным поведением населения: "Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и моралистов была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно докторам даже самые малейшие фантазии вызывали поток презрительных реплик". Целью же легитимации этого кондуита норм и патологий сексуального поведения было, по мысли Фуко, "воспроизводство рабочей силы, увековечивание существующих форм социальных отношений; короче - формирование такого сексуального поведения, которое бы являлось экономически полезным и политически консервативным". (Фуко при этом осуществил философское осмысление социальной процедуры, когда понятие "норма", порожденное стремлением достичь определенную цель, вначале уподобляется термину "истина", а затем - замещает последнюю.) В результате сексуального подавления происходит массовая невротизация людей и формируется консервативный тип характера, ориентированный на слепое подчинение и поддержку диктатур. Настаивая на несомненной связи сексуальной и социальной свободы, Райх подчеркивал, что в современном обществе традиционный конфликт

между инстинктом и моралью эксплуатируется властными структурами, в силу чего он значительно усиливается из-за наличия заведомо избыточных сексуальных запретов, принудительного и репрессивного характера современной морали, неспособности людей совместить сексуальное удовлетворение с успехами в работе, длительного наличия моногамии как единственной официальной формы сексуальности, распространенности предубеждений о патологическом характере детской и юношеской сексуальности и других факторов. Согласно Райху, С.Р. призвана освободить людей от подавленной и подавляемой сексуальности и раскрепостить их. По Райху, С.Р. является атрибутом реформистского и революционного процесса, естественной предпосылкой и основой "подлинно человеческой революции", необходимой для установления "демократии труда" и освобождения человека от оков ханжеской буржуазной морали и идеологии, социального и экономического угнетения. Райх считал, что С.Р. должна дать соответствующее сексуальное образование всем людям (в особенности молодежи) и привести их к естественному счастью в любви. В социально-политическом плане С.Р. была призвана инициировать социальную революцию, подорвать и уничтожить авторитарный строй. Согласно программе Райха, в грядущем новом обществе одну из главных ролей должны были исполнять чиновники-сексологи различных рангов, направляемые единым сексологическим центром. Идеи С.Р. и попытки их реализации оказали определенное влияние на сексологию, психологию, социологию, философию, политику, мораль, искусство, средства массовой информации и сексуальную практику нашего времени. (См. также Оргазм.)

В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов

СЕКСУАЛЬНОСТЬ в постмодернизме - понятие постмодернистской философии, фиксирующее в своем содержании характеристику человеческой телесности, открывающую возможность конституирования вариабельных культурно артикулированных практик (секс), организующих тем или иным образом процессуально понятую эротическую сферу человеческого бытия (см. Телесность). Содержание понятия "С." конституируется в постмодернистской философии под воздействием следующих парадигмально значимых векторов. Во-первых, содержание данного понятия формируется в общем контексте характерного для "постмодернистской чувствительности" постметафизического стиля мышления, ориентированного на отказ от усмотрения за наличной феноменальной сферой неизменной ноуменальной основы: трактовка секса как тотально физиологически детерминированного и потому константного феномена в классической культурной традиции сменяется в постмодерне интенцией на усмотрение в исторически конкретных конфигурациях сексуальных практик ("сексе"), характерных для той или иной культуры, семиотические артикуляции С. как таковой, - по оценке Фуко, "нет ... в случае плоти и сексуальности ... одной какой-то области, которая объединяла бы ... всех (см. Метафизика, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность). Во-вторых. С. интерпретируется постмодернистской философией в контексте общей концепции проблематизации, согласно которой отсутствие жестко однозначной легитимации той или иной культурной сферы приводит к ее конституированию в качестве предмета рефлексивного осмысления и рационального анализа (см. Проблематизация). Согласно постмодернистскому видению ситуации, важнейшим фактором проблематизации того или иного феномена в соответствующем культурном контексте выступает не

многочисленность и сила ограничивающих его запретов, но, напротив, "свобода" его спонтанного развития: так, к примеру, по оценке Фуко, "именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и формулировали наиболее строгие положения. ... Статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой "монополии" почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи". Соответственно, Фуко делает вывод о том, что "вовсе не запрет" выступает тем культурным инструментом, посредством изучения которого возможно эксплицировать и "понять ... формы проблематизации". В ментальном пространстве современной культуры как культуры "заката больших нарраций" сфера эротики оказывается выведенной из-под тоталитарного диктата пенитенциарных моральных и религиозных кодексов, конституируясь благодаря этому в качестве одного из центральных предметов постмодернистских философско-культурологических аналитик (см. Закат метанарраций). Как писал Фуко применительно к своей "Истории сексуальности", "я занимаюсь не историей нравов и поведений, не социальной историей сексуальной практики, но историей тех способов, посредством которых удовольствия, желания и сексуальные поведения были в античности проблематизированы, отрефлексированы и продуманы в их отношении к определенному искусству жить". В обрисованном парадигмальном пространстве современные философские аналитики существенно смещают методологические акценты исследования феномена С: от когнитивного движения в парадигме панфизиологизма (классический психоанализ и неофрейдизм, Плеснер и др.) до исследования семиотических (в частности, языковых) механизмов конституирования и функционирования С. в параонтологических культурных контекстах (анализ "символической природы желания" в структурном психоанализе Лакана, проблематика "мышления соблазна" Бодрийяра и др.). В-третьих, семантика понятия "С." конституируется в постмодернизме под се-мантико-аксиологическим влиянием фундаментальной для постмодернизма концепции симуляции, фундированной презумпцией тотальной семиотизации бытия (см. Симуляция). В противоположность модернизму с его пафосом операциональности (по оценке Бодрийяра "сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее - "литература"), постмодернизм - в зеркальном оборачивании психоаналитического "принципа реальности" - конституирует "симуляцию С". В ситуации "разочарованной симуляции" возможно, по оценке Бодрийяра, "порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы - от противного - доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует реальный секс". Безусловно, указанные семантические вектора конституирования понятия "С." во многом смыкаются между собой: так, и вектор проблематизации С., и вектор ее моделирования в контексте концепции симуляции приходят к анализу семиотических аспектов проявления С. в культуре; симуляционная концепция С., как и "постмодернистская чувствительность" ориентирована на постметафизическое рассмотрение С. (по Бодрийяру, например, "порнография - прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм потаенной истины и ее откровения) и т.п. В-четвертых, содержание понятия "С." оформляется в контексте конституируемого в постмодернизме нового понимания детерминизма, в рамках которого любое состояние исследуемого феномена мыслится не как продукт каузального воздействия (причинения) извне, но как результат автохтонного и автономного самоорганизационного процесса (см. Неодетерминизм). Данный вектор

постмодернистского осмысления феномена С. связан с пониманием ее в качестве исходно хаотичной и неравновесной ("необузданной") среды - "хюбрис": по оценке Фуко, "необузданность /l'hubris - М.М./ здесь предстает как нечто фундаментальное" (см. Хюбрис). В противоположность характерным для классической культуры трактовкам С., согласно которым последняя рассматривается в качестве производной по отношению к определенным моральным кодексам и социальным институтам (как, например, в психоанализе), постмодернистская философия интерпретирует С. как продукт сугубо индивидуального усилия самоорганизации, - с этой точки зрения С. есть не что иное, как результат самоконституирования субъектом себя в качестве субъекта сексуальных отношений, т.е. "некоторый стиль... который есть овладение собой" (Фуко). Механизмом конституирования С. выступают в этом контексте своего рода "практики существования" или "техники себя", позволяющие индивиду конституировать свою С. в качестве адаптированной в той или иной социокультурной среде. Подобные "самотехники" принципиально идиографичны: они сугубо индивидуальны - как по форме, так и по содержанию: "практики себя приобретают форму искусства себя, относительно независимого от моральных законов" и не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону: "владение собой ... принимает ... различные формы, и нет ... одной какой-то области, которая объединила бы их". В рамках такого подхода к С. оказывается в принципе не конституируемой (даже концептуально) проблема свободы С. - последняя мыслится не только как свободная, по определению, но и как продукт реализации свободного самотворчества: "необходимо создавать /выделено мною - М.М./ себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить ... владение собой" (Фуко), - и только в этом усилии может быть конституирована С. как операциональная. Таким образом, "вопрос о сексуальном освобождении оказывается лишенным смысла" (Ф.Эвальд). В-пятых, в контексте постмодернистская номадология С. мыслится как потенциально и актуально плюральная. Номадологический подход, интерпретирующий свой предмет как ризоморфный (принципиально нелинейный в своей процессуальности), трактует наличные версии его актуализации как принципиально частные и обладающие лишь ситуативной значимостью, не претендующей на исчерпывающую презентацию самого феномена (см. Ризома, Номадология). Указанные версии актуализации нелинейного феномена мыслятся как принципиально плюральные, причем ни одна из них не обладает статусом онтологической укорененности (и в силу этого социокультурной аксиологической предпочтительности). Таковы, например, "плато" как одна из сиюминутно значимых, фиксируемых мгновенной фотографией и уже в момент съемки утрачивающих актуальность конфигураций ризоморфной среды (см. Плато); конкретная версия означивания децентрированного текста в плюральной процессуальности деконструкции (см. Означивание, Ацентризм, Деконструкция); наррация как имеющая статус содержательно-аксиологической необязательности в контексте культуры "заката больших нарраций" (см. Нарратив, Закат метанарраций); одна из возможных, но при этом не претендующих на правильность или адекватность версий прочтения текста, понятого в постмодернизме как "текст-наслаждение"; определенный в социокультурном отношении дискурс как лишь один из возможных векторов разворачивания (реализации, актуализации, объективации) дискурсивности (см. Дискурс, Дискурсивность); "Эон" как линейная причинно-следственная событийная цепочка, протянутая из прошлого через настоящее в будущее - лишь один из возможных вариантов актуализации "Хроноса" как перманентной тотальной темпораль-ности "настоящего" (см. Настоящее, Хронос, Эон); конкретная конфигурация организма (органа) как единичная версия бытия "тела без органов" - одна из возможных (см. Тело без органов). Примеры можно

множить до бесконечности, ибо любое проблемное поле номадологии моделирует процессуальность рассматриваемых феноменов как принципиально нелинейную (см. Нелинейных динамик теория). В этом контексте С. интерпретируется как принципиально ризоморфная и в этом отношении нелинейная - в отличие от секса, который всегда телеологически линеен. Таким образом, согласно постмодернистскому видению, С. объективируется в перманентной процессуальности: по словам Делеза и Гваттари, "что в ризоме вызывает вопросы, так это ее отношения с сексуальностью, ... с ... природным и искусственным, которые абсолютно не похожи на древесные /т.е. линейные - М.М./ связи: все виды становлений" (см. Дерево). Именно в области секса как наличного (не С. как таковой - в ее безгранично версифицированной потенциальности) культура западного образца испытала, с точки зрения номадологии, наиболее травмирующее воздействие со стороны линейного ("древовидного") образа мышления: "у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерствило даже пол" (Делез, Гваттари). В противоположность этому, С. как таковая конституируется, согласно постмодернистскому видению принципиально иным - нелинейным, а потому плюральным - образом. Наиболее адекватное (точнее - наименее неадекватное) приближение конкретно-исторического социокультурно артикулированного секса к С. как таковой Делез и Гваттари усматривают в восточных культурах секса, т.е. в тех традициях, которые наиболее далеки от линейной логики древовидных структур ("зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения; ризома же освобождает сексуальность не только в отношении размножения, но и самой способности к половому размножению" - в метафорике Делеза и Гваттари). Согласно номадологическому видению, "быть ризоморфным - значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями /выделено мною - М.М./ или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" (см. Корень). В этом контексте С. мыслится как актуальная бесконечность перманентно порождающая конкретные формы секса (подобно плато ризомы или Эонам Хроноса), каждая из которых является конечной. Таким образом, любые версии секса - конкретные, определенные, а потому пресекающие тенденции дальнейшего становления, варьирования - обретают в постмодернистском контексте семантику финала, тупика, исчерпывающего себя замыкания процесса самоосуществления С., полагания границы С. как безграничной по определению. С. же как таковая, понятая постмодернизмом как перманентное "становление" артикулируется в номадологии как на нон-финальная, ибо центрирована понятием не "удовольствия", в котором угасает процесс как утративший свою цель, но "наслаждения" как принципиально незамкнутого. В этом отношении, если секс реализует себя в оргазме, то С. - в "соблазне" (см. Соблазн, Оргазм). (См. также Эротика текста, Желание, Трансгрессия.)

М.А. Можейко

СЕЛЛАРС (Sellars) Рой Вуд (1880-1973) - американский философ, один из основателей критического реализма. Главные работы: "Критический реализм" (1916), "Эволюционный натурализм" (1922), "Принципы и проблемы философии" (1926), "Философия физического реализма" (1932), "Рефлексия над американской философией изнутри" (1969), "Отвергнутые альтернативы" (1973) и др. Собственную, в принципе материалистическую (по С., "реальность есть оформленная материя"), концепцию С. называл "эволюционным натурализмом",

отличным от теологических интерпретаций эволюционного процесса. При этом, по мысли С., фундироваться адекватные философские подходы должны "физическим реализмом", согласно которому "все существующее существует в пространстве и времени и является или физической системой, или тем, что в экзистенциальном отношении неотделимо от нее". "Реализм здравого смысла", согласно С., весьма созвучен подлинным истинам: "Простой человек смотрит вовне и принимает результаты с их наличной ценностью. Чувство вещности во внешнем мире доминирует над его восприятием. Оправданная функция идеализма, поскольку он апеллирует к реальным физиологическим, логическим и психологическим фактам, - это борьба против простоватости здравого смысла... К сожалению, идеализм обычно выходит за границы этого, утверждая, что мы не можем знать физическую реальность". Но, по мысли С., объекта познания, целиком совпадающего с чувственно данным, нет и быть не может: необходим отказ от отождествления объекта и ощущения. (По С., сознание не может выйти за пределы организма: оно существует только на основе тех или иных состояний мозга.) Процесс познания, по схеме С., структурирован и включает в себя следующие элементы: внешний материальный объект, восприятие как содержательный элемент сознания, акт отнесения второго к первому. Как полагал С., "целостный акт восприятия с его суждениями, категориями и различениями является наиболее элементарной единицей в познании внешнего мира". Не оставаясь заключенным в мире данных, согласно С., можно полагать, что восприятие является "актом суждения, направленным вовне". Субъект, по С., подвергает элементы физического мира собственным практическим воздействиям с целью реализации жизненного интереса: избранная вещь становится объектом познания. "Данные" (или восприятия) - продукт воздействия последнего на нервную систему: субъект же посредством самых разнообразных процедур соотносит их с объектом. По мысли С., "в основе познания лежит воспроизведение порядка". ("Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую среду, оправдывает нашу уверенность в том, что мы достигаем знания об окружающем мире".) Одновременно С. отвергал теорию отражения, полагая, что "господствующим допущением в этой концепции является то, что содержанием физических вещей является чувственная природа. Но сама уникальность сознания как будто исключает такой взгляд". Соответствие же знания о вещи с самой этой вещью, по С., достигается тем, что вещь правильно указана, обозначена и символизирована. (Ср.: идея "первичных" и "вторичных" качеств Локка.) Позже, в конце 1950-х, С. отметил, что "Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект познания". С. разрабатывал "эмерджентистскую" концепцию "уровней организации" природы, согласно которой появление качественно нового связано с динамичным переходом к ее более высоким, несводимым к низшим, уровням. Полемизируя с моделью в принципе непредсказуемой "эмерджентной эволюции" С.Александера, С. подчеркивал, что "отрицание возможности предвидения... появилось как реакция на лапласовское признание почти априорной выводимости". По мысли С., "для меня, как последовательного натуралиста, физические системы являются окончательными и я не вижу оснований постулировать экстрафизический низус такого рода, который признают Морган и Александер. Для меня природа внутренне

динамична. Я выразил бы это, сказав, что... причинность есть "прогрессивное движение" физических систем". (Т.е., в отличие от схемы С.Александера, у С. эволюционирует не пространство-время, а та или иная, вполне конкретная физическая система.) В этике С. подчеркивал исторический и социально

обусловленный характер моральных оценок и антиэкстремистских нравственных ценностей: "рациональная эволюция всегда лучше, чем нарушение жизненного процесса и революция".

А.А. Грицанов

СЕМАНАЛИЗ (semanalyse) - "теория текстуального означивания"; семиотическая концепция, разработанная Кристевой в качестве альтернативы соссюрианской семиологии и одновременно выступающая как форма "перевода" психоаналитических идей З.Фрейда и Лакана на язык лингвистики и семиотики ("сем-анализ"). Кристева усматривала в С. новую материалистическую теорию означивания, внутренняя логика которой изоморфна ее привилегированному объекту - поэтическому языку ("поэтический язык" понимается Кристевой как гетерогенное измерение языка (ритмические пульсации, языковые бессмыслицы, тавтологии, разрывы, молчания, лакуны), которое не схватывается традиционной лингвистикой (см. Поэтический язык). Впервые термин "С." был введен в работе "Семиотика" (1969). Хотя в последующем термин "С." редко использовался самой Кристевой, именно в рамках или с позиций С. разрабатывалась постструктуралистская концепция текста. Новая теория, по мысли ее создательницы, предлагает адекватную форму исследования тех радикальных означивающих практик, которые всегда были маргинальными в европейской культуре (в контексте специфической идеологии репрезентации, знака, речи и субъекта). Речь идет о поэтических практиках 19-20 вв., породивших, в терминологии Кристевой, "тексты-пределы" - своего рода поэтические аналоги социальной революции. В критике языка как гомогенной структуры, как статической ("тетической"), завершенной системы концепция "С." Кристевой сближается с другими (хронологически параллельными) формами критики классического структурализма (см. работы Деррида, Барта, Эко). В то же время С. не является антиподом семиотики как таковой или отрицанием основной структуралистской идеи - представления о культуре как семиотическом универсуме, функционирующем по определенным правилам, которые можно и нужно эксплицировать. Проблема, скорее, состоит в преодолении соссюрианской модели языка и ее методологической "узости": согласно Кристевой, семиотика, исследуя язык как означивающую деятельность, как дискурс, порождаемый говорящим субъектом, схватывает фундаментально гетерогенную сущность языка. Семиотика не может себе позволить быть лишь продолжением лингвистики, распространением лингвистической модели на другие означивающие практики; она должна быть прежде всего критикой своих собственных оснований. Она должна выявлять не столько структурный закон, систематичность того или иного феномена, сколько то, что ускользает от этого закона, выпадает из системы или не подчиняется ей. Здесь мы сталкиваемся с глубинным парадоксом "С." (как семиотической концепции). Будучи метаязыком, семиотика не может сделать больше, чем постулировать обнаруживаемую ею гетерогенность: как только она начинает говорить об этом, она тем самым гомогенизирует феномен, придает ему систематический характер, теряет его. Гетерогенность как таковая может быть удержана лишь теми означивающими практиками, которые свободны от лингвистического кода - поэтический язык, музыка, танец, живопись и т.д. (все они реорганизуют психические влечения, ускользающие от доминирующих систем символизации; они ищут и используют в своих целях эту гетерогенность, обеспечивая тем самым расщепление

символического кода, которые дольше не в силах удержать "говорящего субъекта"). Если семиотика, таким образом, открыто объявляет о своей неспособности постичь гетерогенность означивающего процесса без сведения его к вынужденной систематичности, означает ли это интеллектуальное банкротство семиотики как таковой? Теперь мы можем увидеть двумысленное положение С.: с одной стороны, он демистифицирует логику, применяемую в усовершенствовании любой трансцендентальной редукции, и ради этой цели требует изучения каждой означивающей системы как практики. Так открывается негативность, которую еще Г.Ф.Г.Гегель усматривал в глубине любой формы рациональности. И тогда С. предстает как прямой последователь диалектического метода; причем речь идет о материалистической диалектике, так как С. раскрывает материальность - гетерогенность - негативности, конкретную основу которой Гегель оказался неспособным эксплицировать и которую механистический марксизм редуцировал до простой экономической обусловленности. То, на что должна направить свои усилия семиотика - это освобождение практики от диктата системы, реабилитация гетерогенного в системе значения и подрыв трансцендентального субъекта. Таким образом, намеренно отвергая логику коммуникативного языка, С. следует диалектической логике в направлении к своего рода материалистической "теории познания" (речь идет о своеобразной реабилитации функции семиотического, "материального" в культуре). Итак, С. нацелен на создание методологии, отличной от традиционного лингвистического анализа и призван выявить объект, не сводимый к денотативному языку. Критика "семиологии системы" и ее феноменологических оснований возможна только с позиций теории значения, которая отталкивается от говорящего субъекта. Теория значения, как полагала Кристева в то время, находилась на перепутье: наиболее простым выходом (но и бесперспективным с точки зрения постструктуралистов) могло быть совершенствование формализованных систем значения с применением логико-математических инструментов, либо (вслед за психоанализом) нужно было обратиться за помощью к теории говорящего субъекта как субъекта расщепленного (сознательное/бессознательное) и специфицировать операции и процедуры, характерные для обеих сторон этого расщепления, увязывая их, с одной стороны, с био-психологическими процессами ("влечениями" Фрейда), а с другой - с социальными правилами (системы родства, способ производства). "Значение" как проявление фиксированной семиотической системы не интересует Кристеву. Истоки С. - в рефлексии над означающим, порождаемом текстом. С. претендует на то, чтобы предстать в качестве типа мышления, создающего ситуацию риска и эксперимента с понятием значения в различных дискурсивных практиках. Не отказываясь от представления о тексте как о знаковой системе, С., тем не менее, словно открывает в своем объекте пространство "другой сцены" - экран, на который проецируется скрытая глубинная структура текста. Текст не является лингвистическим феноменом (то есть структурированной определенным образом сигнификациией); он представляет собой продукт деятельности языка, порождение, укорененное в "фенотексте", под которым в самом поверхностном смысле понимается печатный законченный текст (см. Фенотекст). "Порождение" мыслится здесь двояко: и как производство "Я" (его позиционирование в дискурсе), и как самодвижение текстуры языка. Эта теория нуждается в пересмотре концепции субъекта, в отказе от картезианского говорящего субъекта (как трансцендентального эго) и постулировании расколотого субъекта, субъекта-в-процессе, субъекта, не зависимого от идеологии знака, но определяемого, скорее, работой бессознательного во фрейдо-лакановской интерпретации. Критический импульс "С." направлен не только в сторону соссюрианской семиологии, но и в адрес популярной на тот момент "порождающей грамматики": последняя базировалась на

реабилитации картезианского понятия языка как действия, осуществляемого субъектом. При ближайшем рассмотрении выясняется, что этот "говорящий субъект" является ни чем иным как "трансцендентальным эго", которое, согласно Гуссерлю, предшествует всякому и любому предикативному синтезу. Порождающая граммматика, основанная на таком понимании субъекта, не только выражает истину языка, которую структурализм описывает как "систему", но создает для самой себя возможность описания логики этого тетического действия, исходя из бесконечности предикации, которую любой национальный язык подчиняет строгим системам правил. Субъект же означивающей практики не может быть трансцендентальным субъектом, и быть свободным от разрывов, расщепления в логическом единстве, привнесенного языком, который отделяет, через означивающее тело, символический порядок от эффектов либидо. Собственная концепция "говорящего субъекта" разрабатывается Кристевой на основе различения уровней "семиотического" и "символического", которые конституируют процесс означивания. Уровень семиотического соответствует доэдипальной стадии становления субъективности - эта нестабильная, бесконечная, пульсирующая гетерогенность обозначается заимствованным и концептуально проработанным Кристевой термином "хора" (см.). Процесс отделения и конституирования субъекта происходит на символическом уровне (в соответствии с предложенной Лаканом концепцией "стадии зеркала"). Соотношение символического и семиотического уровней позволяет также уточнить понимание Кристевой "поэтического языка": последний предстает как результат ритмических артикуляций между обеими диспозициями; как проявление чувственных, эмоциональных, инстинктивных, несемантизированных элементов речи, предшествующих всякому смыслу. Таким образом, будучи отличным и от соссюрианской семиологии, и от разработанной Пирсом семиотики, С. так же, как и эти теории, нуждается в определенной формализации своих процедур и производстве исследовательских моделей. Принципиальное же отличие состоит в том, что С. представляет собой не дескриптивную модель знака и текстуального производства, а, скорее, критику и аналитическую трансформацию сциентистских амбиций и философских (прежде всего, феноменологических) оснований семиотики/семиологии. С. отказывается от необходимости описания структуры и взамен обращается к исследованию феномена текстуального производства, открытого любым значениям.

А.Р. Усманова

СЕМИОЗИС (греч. sema - знак) - термин, принятый в семиотике; обозначает "процесс интерпретации знака", или процесс порождения значения. Термином "С." пользовались древнегреческие физиологи, в частности Гален из Пергама (139-199) для постановки диагноза: С. означал интерпретацию симптомов. Древние греки включали в С. (1) то, что выступает как знак; (2) то, на что указывает знак или к чему он отсылает (десигнат); (3) воздействие, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком (интерпретанта). Один из основоположников современной семиотики Пирс применял понятие "С." для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения "объект - знак - интерпретанта". Для Пирса именно понятие "С." было центральным понятием его семиотической теории. По мысли Пирса, знак не функционирует как знак до тех пор, пока он не осмысливается как таковой. Иначе говоря, знаки должны быть интерпретированы, чтобы быть знаками. Согласно Пирсу, осуществляется это

знание благодаря интерпретанте. Интерпретанта - это перевод, истолкование, концептуализация отношения знак/объект в последующем знаке (например, определенная реакция человека на воспринимаемый знак; объяснение значения данного слова с помощью других слов и т.д.). Каждый знак способен порождать интерпретанту, и этот процесс фактически бесконечен. Пирс постулирует необходимость бесконечности этого процесса следующим образом. Если предположить гипотетическое существование самой последней, самой сложной, исчерпывающей и завершающей интерпретанты данного объекта, то эта интерпретанта может быть ни чем иным как самим объектом, целиком явленным нашему сознанию. Но такой объект, а равно и такой знак - как физически тождественные друг другу - не возможны и не существуют. Стало быть, процесс интерпретации безграничен. На этом постулате основана идея Пирса о неограниченном С. В рамках такого подхода С. - это динамический процесс интерпретации знака, единственно возможный способ его функционирования. С. - это деятельность знака по производству своей интерпретанты. Идея С. выражает самую суть отношений между знаком и внешним миром - объект репрезентации существует, но он удален и недосягаем, будучи словно "спрятан" в череде семиотических медиаций. Однако познание этого объекта возможно лишь через исследование порожденных им знаков. Моррис определял С. как "процесс, в котором нечто функционирует как знак". Он также выделял три измерения С. (которые зачастую рассматриваются как различные сферы семиотического анализа): 1) семантика - характеризует отношение знака к своему объекту; 2) синтактика - включает отношения знаков друг к другу; 3) прагматика - исследует отношения между знаками и теми, кто ими пользуется (интерпретаторы). (См. также Семиотика, Знак, Интерпретация.)

А.Р. Усманова

СЕМИОТИКА (греч. semeion - знак) - научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены - от обыденного мышления до искусства и философии - неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, "языки" кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую С., так называемую металогику (изучает метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Рассела, Д.Гильберта, Гёделя, А.Черча, Карнапа и др.), и гуманитарную С. (С. языка и литературы). В отличие от других гуманитарных дисциплин, С. интересует не поиск значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют язык, который в

семиотической теории, с одной стороны, выступает как "интерпретант всех прочих систем" (Э.Бенвенист), но в то же время оказывается "частным случаем семиотической функции" (Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где код означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и другие функции языка. Как научная теория, С. начала развиваться в конце 19 - начале 20 в., однако постепенно у нее обнаруживаются все более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластики, в философии Гоббса, Локка, в логико-математических работах Лейбница, в исследованиях по языкознанию Потебни, Гумбольдта и др. Основные принципы "науки о знаках" были сформулированы Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний, репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования - репрезентант, интерпретант, референт ("триадическая природа знака"), дал первую классификацию знаков (иконический знак - индекс - символ), исследовал процесс функционирования знака - семиозис. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Соссюра, мыслившего "семиологию" как науку, "изучающую жизнь знаков внутри жизни общества", в которую лингвистика должна входить как составная часть. Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между означаемым (понятие, план содержания) и означаюшим (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольно лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой). С. Пирса (получила развитие в трудах Морриса, Т.Себеока, Эко и др.) и семиология Соссюра (Л.Ельмслев, Бенвенист, структуралисты) основали две семиотические парадигмы: С. знака и С. языка как знаковой системы (вопрос об употреблении терминов "С." и "семиология" остается открытым, но в принципе они синонимичны). Первая сосредоточивает внимание исследователя на изолированном знаке, на отношении знака к значению, к адресату; на процессе семиозиса, т.е. превращения не-знака в знак и трех его измерениях: 1) синтактика - сфера внутренних отношений между знаками; 2) семантика - отношения между знаками и их объектами; 3) прагматика - отношения между знаками и теми, кто ими пользуется. Альтернативная концепция делает акцент на реляционной сущности языка, на специфике знака как функции. Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Эко доказывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпрета-тивного процесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов беспрерывно перестраивается. По мере развития С. понятие "знак" постепенно отходило на второй план, уступая место понятию "текст" - интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связной последовательности знаков-высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений наметился в ходе последующего развития С. Традиционно С. различает два уровня в сообщении: денотативный (фактическое сообщение - см. Денотат) и коннотативный (дополнительное значение, социокультурно обусловленная символическая нагрузка - см. Коннотация). Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного - такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означающим, повлекшее за собой дискуссию о С. коммуникации и С. сигнификации

(первая настаивала на соссюрианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л.Прието, Ж.Мунен); а вторая наполняла жестокий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Ельмслев, Р.Барт) - означало переход от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми к неосознаваемым знаковым системам; по существу, это переход к семиотическому изучению социального бессознательного, открытию для С. новых областей исследования. В связи с этим сегодня особенное внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований - С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованиям положила Московско-Тартусская школа С). Каждой эпохе свойственен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корелляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры. Сегодня С. представляет собой довольно развитую теорию, методы которой позволяют анализировать самые разнообразные сферы человеческой деятельности; проводятся исследования по С. литературы (русская "формальная школа", группа "Тель Кель", Р.Барт, Деррида), по политической семиологии (Р.Барт, "Тель Кель"), по С. массовых коммуникаций (А.-Ж.Греймас), по С. искусства (Кристева, Эко), кино (К Метц, П.Пазолини), театра (П.Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Лакан, Пиаже) и т.д. (См. также Симулякр, Симуляция, Знак, Означивание, Пустой знак, Соссюр.)

А.Р. Усманова

СЕМЬ МУДРЕЦОВ - в древнегреческой интеллектуальной традиции группа исторических лиц (главным образом государственных и исторических деятелей 7-6 вв. до н.э.), жизненная мудрость которых, выраженная в императивных кратких сентенциях, стала известна всей Элладе. Согласно Платону ("Протагор"), этими мудрецами были Фалес из Милета, Питтак из Митилены, Пери-андр из Коринфа, Клеобул из Линдоса, Биас из Приены, Хилом из Лакедемона, Солон из Афин. В исторических источниках варьируются в различных вариантах 17 имен. Наиболее известные афоризмы С.М., которым присуще сочетание акцентированного авторского характера с абстрактными обобщенными формулами этических принципов: "Всему свое время" (Питтак), "Познай самого себя" (Фалес), "Ничего сверх меры" (Солон, Хилон), "Наибольшее богатство - ничего не желать" (Биас), "Мера - лучше всего" (Клеобул), "Наслаждения смертны, добродетели бессмертны" (Периандр) и др.

А.А. Грицанов

СЕНЕКА Луций Анней (Lucius Annaeus Seneka) (ок. 4-65) - древнеримский философ, поэт и государственный деятель, представитель стоического платонизма;

талантливейший оратор своего времени. С. учился в Риме грамматике, риторике, философии, посещал лекции пифагорейцев Сотиона и Секстия, стоика Атала, киника Деметрия. Принадлежал к высшему сенаторскому сословию. В 57 получает должность консула. Неоднократно подвергался преследованиям. Являлся (49-54) учителем Нерона, надеясь воспитать правителя-мудреца и воплотить в жизнь идею "вселенского" града. Поощрял удовольствия Нерона, чтобы сохранить свое влияние. Перед общественностью дискредитировал себя постоянными компромиссами; его считали лжецом и льстецом. В итоге ушел со двора императора, отдал дарованные богатства и стал жертвой тирании Нерона. По приказу властителя учитель покончил жизнь самоубийством: вскрыл вены на руках и ногах. В последние минуты жизни призвал писцов и в страшных муках с неизменным красноречием "поведал много, что осталось тайной для потомков". По легенде встречался с Апостолом Павлом и в 4 в. н.э. была создана апокрифическая литература их переписки. Из философских сочинений до нас дошли "Нравственные письма к Луцилию", "О милосердии", "О благодеяниях" и др. Мировоззрение С. отразилось также в его девяти трагедиях ("Медея", "Федра", "Эдип", "Агамемнон" и др.). Философия С. - это синтез стоицизма, платонизма, эпикуреизма и пифагореизма, своеобразный пантеизм, стремящийся в тенденции к монотеизму. По С., весь мир телесен. Все есть теплое дыхание, т.е. в конце концов огонь, который находится на небе в чистом виде, постепенно уплотняется, приближаясь к земле, застывает и окаменевает в ней. Душа человека, как и Бога, - телесна. Она есть эманация из высшего Огня. С. признает учение стоиков о периодическом воспламенении мира, мировых потопах. Для С., Бог есть Огонь и Тело, высший Разум - Зевс или Юпитер. Подлинная жизнь души, по С., на небе. Многое в учении о душе согласуется со взглядами Платона. Философия для С. - не столько система теоретических взглядов, сколько учение о достижении нравственного идеала. Этика С. основана на идее усовершенствования человека и освобождении души от тела. Первичной является добродетель, способствующая моральному прогрессу и восхождению души к Богу. Мудрость жизни - в освобождении души от аффектов и вожделений. Стоический космизм у С. связан с теорией вселенского государства и гражданина мира. Справедливость основывается на принципе равенства всех людей в духе. "Человек - предмет для другого человека священный". Страсти и пороки - антисоциальны. Благодеяние, по С., - это то, что более всего связывает человеческий род в единое сообщество граждан Космоса.

В.В. Лобач

СЕН-СИМОН (Sen-Simon) Клод-Анри де Рувруа (1760-1825) - французский мыслитель, социолог, автор утопических социальных проектов - "Промышленная система", "Новое христианство". Потомок старинного рода французских аристократов, ученик д'Аламбера, математика и энциклопедиста. Юношей поступает на военную службу, участвует в войне за независимость северо-американских колоний против Великобритании. В 1783 возвращается во Францию и, выйдя в отставку, отправляется в путешествие по Европе. Осенью 1789 прибывает на родину, в Пикардию. С интересом следит за ходом революции, пропагандируя ее лозунги свободы, равенства и братства. Отказывается от своего дворянства и графского титула, называя себя "гражданином Бономом". В период Конвента поддерживает якобинцев, затем становится сторонником Директории и Консульства Наполеона Бонапарта. С 1797 обращается к научным знаниям: слушает лекции в

Политехнической и Медицинской школах, посещает с образовательными целями Англию и Германию. Конт некоторое время был его секретарем и соавтором. К концу жизни вокруг С.-С. сплотился небольшой кружок учеников и последователей - Б.П.Анфантен, С.А.Базар, О.Родриг и др., образовавших затем школу сен-симонизма, которая просуществовала до середины 1830-х. Основные сочинения: "Письма женевского обитателя к современникам" (1802), "Очерк науки о человеке" (1813-1816), "Труд о всемирном тяготении" (1813-1822), "О промышленной системе" (1821), "Катехизис промышленников" (1823-1824), "Новое христианство" (1825). С.-С, видя, что революция во Франции не достигла цели, что она не построила нового общества, пришел к выводу, что сами революции, порождаясь стихией бедности и стремлением неимущих к равенству и перераспределению богатства, приводят общество в состояние хаоса и анархии. Чтобы избежать подобных потрясений в будущем, будучи рационалистом в духе 19 в., поставил перед собой цель создать и претворить в жизнь научную социальную систему, которая позволит свести "кризисы, которые народы должны испытать на себе и которых не может предотвратить никакая сила в мире, к простым переменам в их правительствах и финансах". Единственный путь к достижению этой цели С.-С. видел в том, что люди должны иметь общество, наиболее выгодное для наибольшей массы и которое способно улучшить положение многочисленного бедного класса. Это заставило С.-С. обратиться к проблемам исторического развития в целом. Разделяя взгляды французских материалистов и выступая против деизма, пришел к выводу, что законы "социальной физики" и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения, распространяются и на общественные явления. Два положения - идея закономерности, объективности развития природы и общества и идея поступательного, прогрессивного развития человечества - составляют сущность философских взглядов С.-С. Главный критерий прогресса - развитие научных знаний, морали, религии, производным от которого является и другой показатель - благосостояние и счастье большинства общества. Соответственно история, по С.-С., прошла в своем движении от низших общественных форм к высшим три стадии развития: 1) "теологическую" (от первобытного идолопоклонства до политеизма, на котором основывалось рабство); 2) "метафизическую", основанную на монотеизме христианства, приведшего к феодальному строю; 3) "позитивную" - будущий общественный строй, когда единого Бога сменит единый закон притяжения и возникнет научное мировоззрение с его носителями - светскими учеными и "промышленниками". Общество будущего, по С.-С, - это общественный идеал, воплощенный в "промышленной системе", переход к которой является универсальной исторической неизбежностью: "Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному...". Основной принцип "промышленной системы", согласно С.-С, искоренение "всякого паразитизма" и всемерное развитие производительных сил общества, которое позволило достичь громадного роста богатства в интересах класса "промышленников", охватывающего всех тех, кто непосредственно занят в системе производства: земледельцы, фабриканты, инженеры, рабочие, торговцы и др. Будущее общество у С.-С. основано на: научно- и планово-организованных производствах с сохранением частной собственности и классов; введении обязательного для всех производительного труда, когда каждый имеет право работать и получать вознаграждение "по способностям"; управлении не людьми, а распоряжении вещами и руководстве производством. "Промышленная система" была дополнена концепцией "нового христианства", имевшей религиозную форму изложения, так как С.-С. считал, что "простой народ" не способен принять положительную философию в чистом виде, ему нужна вера и поэтому необходимо

новой философской системе придать силу религиозного чувства, согласованного с "прогрессом наук". Религиозная форма учения, его лозунги приоритета общего блага над личным ("Все люди - братья") должны были дополнить моральными материальные стимулы "промышленной системы". Исторические взгляды С.-С. явились значительным шагом вперед в понимании смысла и движущих сил общественного развития. С.-С рассматривал историю как смену созидательных и разрушительных периодов, как потом стало принято говорить у сен-симонистов, эпох "органических" и "критических". Первым увидел и понял основу общества в промышленном производстве (индустрии), отвел важнейшую роль в экономической деятельности формам собственности, а также классам, находящимся в определенном отношении к этим формам. С.-С. были высказаны идеи о неизбежности объединительной тенденции в развитии человечества (в первую очередь, Европы) через утверждение всемирной ассоциации народов и стирания национальных границ. Некоторые мысли С.-С. положили начало ряду конкретных социологических теорий. Например, теория бюрократии имеет теоретические истоки у С.-С, который первым обратил внимание на роль организации и управления в развитии общества; идея особого назначения людей, обладающих знаниями и способностями, необходимыми для достижения общественных целей, заложила основы для теории технократии. С.-С., наряду с французскими энциклопедистами, впервые разделил на теоретическом уровне понятия "гражданское общество" и "государство", ввел термины "индустриализация", "индустриальное (промышленное) общество". Идеи С.-С. оказали большое влияние на развитие социалистических учений во Франции, Германии, Италии и России. Идеи С.-С. о роли носителей знания в историческом процессе получили развитие в современных концепциях техно- и экспертократии (см. Философия техники).

Е.М. Прилепко

СЕНСУАЛИЗМ (лат. sensus - чувство, ощущение) - философская установка на акцентировку сферы чувственного опыта: 1) в классической философии - гносеологическая традиция, фундированная трактовкой сенсорного опыта как семантически исчерпывающей основы познавательного процесса, а чувственных форм познания - как приоритетных когнитивных процедур; 2) в философии постмодернизма - основанная на отказе от классического логоцентризма парадигма внерациональной артикуляции источника семантической и структурной определенности как текста, так и внетекстовых феноменов. В отличие от классической философской традиции в рамках постмодернизма С. проявляет себя в ином ключе. Прежде всего, философствование в парадигме "смерти субъекта" децентрирует чувственную сферу, лишая ее феномена "Я" как естественного ей фокуса: "в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства ... сейчас текучи и имперсональны" (Джеймисон). Носителем подобного рода чувственности выступает таким образом не субъект (в какой бы то ни было - гносеологической, антропологической или социологической - артикуляции), но конституируемый вне рамок субъект-объектной оппозиции феномен "интенсивностей" (Лиотар), "сингулярностей" (П.Вирилио), "сингулярных событий" как "безличных и доиндивидуальных" (Делез) и т.п. В этом отношении "конец Эго" означает, что переход культуры к постмодернистскому состоянию знаменуется тем обстоятельством, которое было охарактеризовано Джеймисоном как "угасание

аффекта". Именно в этом смысле Делез говорит о "бесстрастности" и "безразличии" события, ибо экспрессивность последнего не схватывается в личностной модификации опыта и "уловима только для анонимной воли, которую она сама инспирирует". В данном контексте классический С. подвергается постмодернизмом радикальной критике как феномен традиционной метафизики: согласно Дерриде, "реализм или сенсуализм, эмпиризм суть модификации логоцентризма". Однако в расширительном (выходящем за рамки классической субъект-объектной гносеологии) и имперсональном своем толковании С. обретает в постмодернизме второе дыхание (при внешне нечастом употреблении данного термина). Сама философская парадигма постмодернизма трактуется в своих метаоценках как основанная на особой "постмодернистской чувствительности" (Лиотар, В.Вельш, А.Меджилл и др.). Собственно, уже непосредственно предшествующая постмодернизму философия 20 в. оценивает не артикулируемую чувственно рационалистскую отчужденность как "объективность евнуха" (Аренд), вводя "элементы ... чувствительности в тривиальные категории академической науки" (С.Волиен) и задавая нетрадиционную интерпретацию чувственной сферы. Проблема возможности сенсорного опыта оказывается центральной для философии Мерло-Понти (см. Плоть мира); чувственно артикулированная волна, пробегающая по "телу без органов" мыслится как обладающая конфигурирующим потенциалом и задающая определенность "временных органов" (Делез и Гваттари); в контексте парадигмы означивания чувственность выступает как исток обретаемого текстом смысла: "Что такое означивание? Это смысл (le sens), порожденный чувственной практикой (sensuellement)" (Р.Барт). Именно в качестве наиболее очевидного и концентрированного выражения сферы чувственного оценен постмодернизмом феномен сексуальности (см. Сексуальность), оказавшийся в постмодернистских концепциях в фокусе внимания и получивший существенно расширительное толкование, позволяющее говорить о фактической репрезентации в постмодернистски понятой сексуальности-чувственности как (в диапазоне от анализа сексуализированных форм чувственности у Фуко до парадигмы "эротического отношения к тексту" у Р.Барта). (См. также "Постмодернистская чувствительность", Невозможность, Трансгрессия, Эротика текста.)

М.А. Можейко

СЕРИО (Seriot) Патрик (род. в 1949) - представитель современной французской философии языка, специализирующийся в области анализа дискурсивных систем и их связи с языковыми и идеологическими контекстами. Занимался преподавательской и исследовательской деятельностью в Гренобльском университете, французском Национальном Центре Научных Исследований (CNRS), университете Лозанны. Специалист в сфере истории и эпистемологии российской (ранее - советской) лингвистики; исследовал русскоязычные предпосылки формирования общеевропейской структуралистской парадигмы. Предметом особого научного интереса выступает для С. политический дискурс в контексте советской культуры. С. - автор сравнительно-аналитических исследований гуманитарной культуры России и Франции, монографии "Анализ политического советского дискурса" (1985). Предметом указанного монографического исследования выступает, в самооценке С., "советский политический дискурс на русском языке". Цель этой работы определяется самим С. как двоякая: прежде всего, речь шла о том, чтобы, преодолев "поверхностный взгляд на советский политический дискурс

как на ничего не сообщающий", проанализировать последний содержательно; однако, за этой ("ближайшей") целью скрывалась цель более общая и более концептуально артикулированная, а именно - показать, что "чтение ... текста в оригинале и в ... переводе - это два типа чтения, два различных типа интерпретации", в силу чего "политический текст, переведенный на другой язык, не может не потерять частично свою эффективность, связанную с тем языком, который служит данному тексту опорой" (С). С. выявляет специфику политического дискурса, проявляющую себя в том, что тексты, в которых она объективируется, носят аргументативный характер, т.е. в них, в отличие от повествовательных текстов (см. Нарратив), "специфические текстовые моменты, внешние для данного текста, играют намного более заметную роль". Важным аспектом анализа дискурса в творчестве С. является исследованием им феномена номинализации (см. Номинализация, Преконструкт, Интердискурс, Интрадискурс, Эффект значения, Эффект реальности).

М.А. Можейко

СИМВОЛ (греч. symbolon - знак, опознавательная примета; symballo - соединяю, сталкиваю, сравниваю) - в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. С. имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака. Однако, если, вслед за Гадамером, сущностью знака признать чистое указание, то сущность С. оказывается большей, чем указание на то, что не есть он сам. С. не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. С. - самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отличие от знака, участвует. Объединяя различные планы реальности в единое целое, С. создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами различного уровня. Множественность смыслов свидетельствует не о релятивизме, но о предрасположенности к открытости и диалогу с воспринимающим. Возможны различные трактовки понятия "С." и "символическое". В семиологии Пирса "символическое" понимается как особое качество, отличающее С. от других средств выражения, изображения и обозначения. Эта особенность С. представляется как частный случай знаковости и ее наивысшая степень; или, наоборот, наибольшая противоположность знаковости; например, архетипы Юнга - это единственная опосредованная возможность проявления бессознательных начал, которые никогда не могут быть выражены как нечто определенное. Символическое - это глубинное измерение языка, шифр, предпочитающий процесс производства значений коммуникативной функции; или - особый синтез условной знаковости и непосредственной образности, в котором эти два полюса уравновешиваются и преобразуются в новое качество (Белый, Аверинцев). "Символическое" представлено также как родовая категория, охватывающая все формы культурной деятельности человека - у Кассирера, Дж. Хосперса. Давая максимально широкое понятие С. - "чувственное воплощение идеального" - Кассирер обозначает как символическое всякое восприятие реальности с помощью знаков, что позволяет ему

систематизировать на основе единого принципа все многообразие культурных форм: язык, науку, искусство, религию и т.д., т.е. понять культуру как целое. В С. единство культуры достигается не в ее структуре и содержаниях, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона "действительного". Обращение к первому, семиотическому, толкованию С. характерно для социологов, антропологов, логиков, искусствоведов и т.д. Предметом интереса здесь оказываются возможные типы разрешения внутреннего напряжения знака (между означающим и означаемым), что по-разному реализуется как в отношении С. к субъекту и принятому им способу интерпретации, так и в отношении С. к символизируемому объекту. Критерий различения в отношении референции: произвольность - непроизвольность значения С. Непроизвольность (мотивированность) основана на признании наличия общих свойств у С. и объекта, на подобии видимой формы с выраженным в ней содержанием, как если бы она была порождена им (иконическое выражение, античность). Отношение аналогии сохраняется и при подчеркивании несовпадения знакового выражения и значимого содержания (религиозное понятие С). По отношению аналогии означающего и означаемого, мотивированности и неадекватности связи С. противопоставляется знаку, в котором отношение составляющих немотивированны и адекватны. Произвольный (немотивированный) С. определяется как условный знак с четко определенным значением, ничем иным, кроме конвенции, не связанный с этим знаком. Немотивированный С. уделяет особенное внимание означаемому, форма и денотат могут быть любыми. Конвенциальный С., таким образом, один из случаев отношения знака к объекту. В отношении С. к сознанию субъекта, в котором он вызывает понятие или представление об объекте, анализируется связь между чувственными и мысленными образами. Возможен, как и для объектов, естественный и конвенциальный способы связи (символический интеракционизм). В частном, специальном смысле, выделяются С. того или иного типа: лингвистические (фонетический, лексический и грамматический коды), в которых определенной единице выражения соответствует определенная единица содержания; риторические, построенные на коннотативных, а не на денотативных, как в первом случае, связях, что предполагает большую свободу и независимость кодов, участвующих в интерпретации. Тогда, по определению Лотмана, представление о С. связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания. Поэтому С. должны признаваться "коннотаторы", т.е. все средства иносказания, составляющие предмет риторики. Многозначность задает понятие С. в герменевтике: для Рикера С. является всякая структура значения, где один смысл, прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет герменевтическое поле, в связи с чем и понятие интерпретации расширяется так же, как и понятие С. Интерпретация, в данном контексте, - это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении, или иначе - интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов. Многоуровневая структура С. последовательно увеличивает дистанцию между означающим и означаемым, задавая тем самым основные функции С: экспрессивную, репрезентативную и смысловую, посредством которых реализуется его роль в культуре. Непосредственное выражение - это презентация некоего объекта восприятию субъекта, восприятие непосредственно связано с "наличностью" ("Prasenz") и

временным "настоящим" осовремениванием. Всякая презентация возможна "в" и "благодаря" репрезантации представления одного в другом и посредством другого. Функция представления С. (по Гадамеру) - это не просто указание на то, чего сейчас нет в ситуации, скорее С. позволяет выявиться наличию того, что в основе своей наличествует постоянно: С. замещает, репрезентируя. Это означает, что он позволяет чему-то непосредственно быть в наличии. Свою функцию замещения он выполняет исключительно благодаря своему существованию и самопоказу, но от себя ничего о символизируемом не высказывает: "там, где оно, его уже нет". С. не только замещает, но и обозначает: функция обозначения связана не с чувственной данностью, но саму эту данность он задает как совокупность возможных реакций, возможных каузальных отношений, определенных посредством общих правил: объект представляет собой устойчивую совокупность ноэтически ноэматических (см. Ноэзис и Ноэма) познавательных актов, которые являются источником семантически идентичных смыслов в отношении к определенным действиям, т.е. означивается не столько единичный факт, сколько процесс мышления, способ его реализации - этим задаются различные формы мышления. Понятие С. как конструктивного принципа возможных проявлений отдельной единичности или как общей направленности объединенных в "единораздельную цельность" различных или противостоящих друг другу единичностей было развито Лосевым. В С. достигается "субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью", т.е. Лосев определяет С., исходя из его структуры, как встречу означающего и означаемого, в которой отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собой - символизирующее и символизируемое. Существом тождества, следовательно, оказывается различие: Лосев говорит об отсутствии у С. непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в существо С. не входит похожесть. Тем самым он возвращается к аристотелевской и религиозной трактовке С., создавшей универсальную формулу "нераздельности и неслиянности", т.е. к первоначальному греческому значению С. как указания на безусловно другое, не на подобное (эстетико-романтическая трактовка С), а на то целое, которого С. недостает. Таким образом, для С. необходимо существование оппозиции, члены которой противоположны и только вместе составляют целое, и именно поэтому являющиеся С. друг друга.

С.А. Радионова

СИМУЛЯКР (фр. simulacres, от simulation - симуляция) - термин философии постмодернизма, в онтологической проекции фиксирующий способ осуществления событийности, который реализуется в акте семиозиса и не имеет иной формы бытия, помимо перцептивно-символической; в гносеологической своей проекции используется для обозначения внепонятийного средства фиксации трансгрессивного опыта. Генетически восходит к термину "С." ("симулакрум"), обозначавшему у Платона "копию копии". Введен в оборот постмодернизма Батаем, интерпретировался Клоссовски, Кожевым, Бодрийяром и др. В контексте общего отказа от идеи референции (см. Пустой знак) постмодернизм радикализирует интерпретацию С: постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где "идентичность образца и подобие копии будут заблуждением" (Делез). С. в этом контексте определяется в качестве "точной копии, оригинал которой никогда не существовал" (Джеймисон). В этом своем качестве С. служит

особым средством общения, основанном на реконструировании в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания. По оценке Клоссовски, если "понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет "замкнутыми существованиями", то реализуемая в процессах коммуникации "открытость существований или достижение интегральности существований... могут быть развиты лишь как симулякры понятий". Конституируясь в оппозиции вектору жестко категориального философствования, концепция Батая реализует себя в "С. понятий": "я пошел от понятий, которые замыкали... Язык не оправдал моих надежд.., выражалось нечто иное, не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было непринужденностью... Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей". Между тем постмодернизм интегрально зиждется на отказе от последних: "философия сингулярностей" Вирилио, "мышление интенсивностей" Лиотара, "варианты кодов" Р.Барта - все это принципиально альтернативно феномену идентичности (см. Различия философия). Любая идентичность в системе отсчета постмодерна невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, т.к. понятия в принципе не соотносимы с реальностью. В этом контексте Батай постулирует "открытость существования" в отличие от "замкнутого существования", предполагающего "понятийный язык" и основанного на задаваемых им идентичностях. Понятие характеризуется константным значением, носителем знания о котором может быть индивидуальный субъект, - в противоположность этому, актуализация значения С. может быть осуществлена лишь в процедурах общения: условно говоря, если понятие являет собой скалярный феномен, то С. - векторное явление, направленное в ходе коммуникации от адресанта к адресату (адресатам). Это означает, что С. может обрести свой смысл в том и только том случае, если отдельные ассоциативные и коннотативные его аспекты, имплицитно заложенные в нем адресантом, будут актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата. Строго говоря, "понятийный язык" задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как "убегающее всякого существования". В этой связи "мы вынуждены... раскрыть понятия по ту сторону их самих" (Клоссовски). Фундаментальным свойством С. в связи с этим выступает его принципиальная несоотнесенность и несоотносимость с какой бы то ни было реальностью. Это становится очевидным в системе отсчета так называемых "суверенных моментов" у Батая (смех, хмель, эрос, жертва), в точечном континууме которых "безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата" ("прерывность") становится "мотивом бунта" против организованного в конкретной форме ("устроенного и эксплуатируемого") существования - "во имя бытия" как неидентифицируемого такового. Эти "суверенные моменты" есть "С. прерывности", а потому не могут быть выражены в "понятийном языке" без тотально деструктурирующей потери смысла, ибо опыт "суверенных моментов" меняет субъекта, реализующего себя в этом опыте, отчуждая его идентичность и высвобождая тем самым его к подлинному бытию (ср. с мгновениями, "когда разум отказывает в своих услугах" у Шестова). В этой системе отсчета С. как выражение "суверенного момента" ("С. прерывности") фактически выступает у Батая квази-С., "симулякром С", что упраздняет возможность самой мысли о какой бы то ни было идентичности. Усилие Батая в сфере поиска адекватного (или, по крайней мере, недеформирующего языка) для передачи "суверенного опыта" было оценено Кожевым как "злой Дух постоянного искушения дискурсивного отказа от дискурса, т.е. от дискурса, который по необходимости замыкается в себе, чтобы удержать себя в истине". По формулировке Клоссовски, "там, где язык уступает безмолвию, - там же понятие уступает симулякру". В ситуации, когда человек говорит и выражает себя в С., необходимым условием коммуникации выступает реконструкция

адресатом квази-семантических коннотаций адресанта. Таким образом, "симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую" (Клоссовски). По выражению Клоссовски, "в симулякрах понятий ... выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника". Таким образом, коммуникация, осуществляющаяся посредством С., основана не на совмещении семантически постоянных понятийных полей участников коммуникации, но на когеренции коннотативных конфигураций восприятия С., т.е. на кооперации неустойчивых и сиюминутных семантических ассоциаций коммуникативных партнеров. Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то "симулякр есть ... сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться" (Клоссовски). По оценке Клоссовски, на тот или иной момент "сообщничество достигается С", но, возникая как контакт по поводу принципиально суверенных моментов, "сообщничество" питается самой их суверенностью, т.е. принципиальной невозможностью выступить основанием "сообщничества", в силу чего последнее не претендует на устойчивость и постоянство, выступая сиюминутно преходящим: "метя в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет". В данном контексте сам С. играет роль семантического фокуса, вокруг которого осуществляется интеграция ассоциативных рядов. (В данном контексте аналогичной является оценка Делезом предложенного Г.Берге комментария на "Картезианские размышления" Гуссерля, где Берге интерпретирует феномен "точки зрения" в качестве своего рода "центра индивидуации".) "Выговаривая С", человек фактически освобождает и свои ассоциативные поля, и возможные коннотативные значения произнесенного, "избавляясь от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам, с тем, чтобы оставить в цене лишь содержание опыта" (Клоссовски), открытое для любых конфигураций. Этот схватываемый С. опыт может быть интерпретирован Другим (находящимся со мной в отношениях "сообщничества") не посредством моего (экспрессивного и суггестивного) или его (герменевтического) усилия, но лишь посредством самодвижения ассоциативных полей и коннотативных смыслов. По определению Клоссовски, "именно уловкой симулякра сознание без клеврета (т.е. вакация "я") прокрадывается в сознание другого". Избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью, язык упраздняет "себя вместе с идентичностями", в то время как субъект, "изрекая" пережитой опыт, "в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам" (Клоссовски). Смыслопорождение предстает в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта (см. "Смерть субъекта") и выраженного в С. опыта, причем место устойчивого (референциально гарантированного) смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций. Таким образом, С. как форма фиксации нефиксируемых состояний открывает "горизонт события", по одну сторону которого - мертвящая и жесткая определенность якобы объективного и имманентного событию смысла, а по другую - "ослепленность, являющаяся результатом... имплозии смысла". (См. также Симуляция.)

М.А. Можейко

СИМУЛЯЦИЯ - понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную модернизмом идею "крушения реальности", - уже Э.Ионеско фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: "слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла: ... и весь мир предстал передо мною в необычном свете, - возможно, в истинном своем свете, - как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности". Понятие "С." выступает базовым термином в концепции С. у Бодрийяра, согласно которой "замена реального знаками реального" становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы "отражения реальности" до маскировки ее отсутствия, и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означающее "вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью" (см. Пустой знак). В сущности, С. основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции "пустого знака", т.е. исходит из фундаментального "отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности". Бодрийяр предпринимает анализ процесса С., понятой как "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального". В рамках С. реальное как конструируемый продукт "не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство" (Бодрийяр). Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийяр трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях: если власть выступает как С. власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а "разыгрывает" его, подменяя коммуникацию С. общения ("пожирает коммуникацию"), - С., таким образом, располагается "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное". Реальность в целом подменяется С. как гиперреальностью: "более реальное, чем само реальное - вот таким образом оно упраздняется" (Бодрийяр). Не замечая свершившегося, культура, однако, продолжает "С. реального"; в качестве симптомов этого Бодрийяр констатирует "непомерное раздувание ... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного..: такова симуляция в касающейся нас фазе". Даже производство становится в этом контексте сугубо семиотичной сферой: как отмечается в исследованиях последних лет (С.Лаш, Бодрийяр, З.Бауман, С.Бест, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс, Д.Келлер, Д.Лион, Б.Смарт и др.), в современном обществе товары артикулируются, в первую очередь, не в аспекте своей потребительной или меновой стоимости, но в аспекте стоимости знаковой. В этом же ключе Джеймисон фиксирует квази-семиотизацию и феноменов художественной культуры: "звезд наподобие Мерилин Монро, которые сами по себе трансформировались в товар (commodified) и превратились в свои собственные образы". Аналогичные аспекты отмечает и Р.Барт ("Лицо Гарбо"). Подобная переориентация философии постмодернизма окончательно упраздняет какую бы то ни было возможность мыслительного движения в рамках субъект-объектной оппозиции - субъект-объектное отношение растворяется в игре дискурсивных кодов (см. Бинаризм). Это задает в постмодернистской системе отсчета специфическую артикуляцию бытия, субъекта и

опыта: человек как носитель культурных языков (см. "Смерть субъекта") погружен в языковую (текстуальную) среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан, - как пишет Р.Барт, если древние греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом - в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль", то "так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл - ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу". В этом отношении, по Р.Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего "перед лицом мира" или как стоящего "перед лицом книги". Бодрийяр постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности над реальностью как таковой ("Злой демон образов"): образ "навязывает реальности свою имманентную эфемерную логику, эту аморальную логику по ту сторону добра и зла, истины и лжи, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения", он "выступает проводником не знания и не благих намерений, а наоборот, размывания, уничтожения значения (события, истории, памяти и так далее)", в силу чего современная культура утрачивает живое ощущение жизни, реальное ощущение реальности. Все это заменяется С. реальности, с одной стороны, и С. ее переживания ("прохладное" осуществление наслаждения) - с другой. Соответственно феномен "объективности" оказывается в этом контексте "просто одной из форм воображаемого" (Р.Барт). Программное утверждение того обстоятельства, что единственной реальностью, представленной в языке, является сама реальность языка, реализующего себя во множащихся текстах, заставляет постмодернизм, расставляя точки над i, постулировать своего рода власть языка, формирующую мир соответствующего дискурса, не претендующего, однако, на статус референциональной онтологии. Онтология в качестве системно организованной категориальной матрицы для описания бытия вне его культурной ангажированности в принципе невозможна в постмодернистском контексте исчерпывающего (в смысле: исчерпывающего объект до дна) семиотизма. При таком подходе культурная универсалия бытия фактически совпадает с универсалией текста (так, Джеймисон говорит о "фундаментальной мутации самого предметного мира - ставшего сегодня набором текстов"). Таким образом, культура постмодерна задает особую артикуляцию мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка (процессуальность плюральных игр означающего, осуществляющихся по имманентным внутриязыковым законам), понятая в качестве не просто самодостаточной, но исключительной реальности. Презумпция отказа от идеи референции (см. Означивание) в контексте концепции С. оборачивается презумпцией принципиальной семиотичности и, следовательно, вторичности данной человеку реальности. Постмодернистская рефлексия фундирована радикальной трансмутацией традиционного понимания культуры в качестве "зеркала мира": презумпция принципиального квази-семиотизма культуры постмодерна лежит в основе ее интерпретации современными исследователями (Дж.Вард, Д.Харвей и др.) в качестве "зеркала зеркал". В этом вторичном зеркале, заданном языком, значимыми, по оценке С.Беста, Д.Келлера, Д.Лиона и др., являются не объективные реалии, но претендующие на статус таковых интенции сознания к самовыражению, а текст, как пишет В.Лейч, оказывается "полем дифференцированных следов, касающихся его субъективного "я". Следовательно, по формулировке Р.Барта, сознание никоим образом не является "неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира". В этом контексте Б.Смарт оценивает когнитивную стратегию постмодернизма как переориентацию с "рассудка" как самодостаточной и абсолютной ценности к конструктивному "воображению". Самая кажущаяся непосредственность объекта оказывается сугубо вторичным конструктом, базирующимся на системе избранных аксиологических шкал и

культурных приоритетов: по оценке Мерло-Понти, объект возможен лишь в результате семиотического усилия субъекта. Таким образом, согласно рефлексии Лиотара, парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи первозданности, автохтонности, несконструированности культурного объекта. В этой ситуации единственная реальность, с которой имеет дело культура постмодерна, это "знаковая реальность" (Б.Смарт), "вербальная реальность" (Р.Виллиамс) или "гипер-реальность" (Д.Лион). Даже в рамках концепций социологически ориентированных мыслителей, относящих себя к методологии постмодернизма (Бауман, С.Бест, Дж.Ваттимо, Д.Келлер, Б.Смарт и др.) обнаруживается программный отказ от идеи реальности и полное исключение соответствующего понятия из концептуальных контекстов. (См. также Симулякр, Преконструкт.)

М.А. Можейко

СИНЕРГЕТИКА - (греч. sinergeia - совместное действие) - одно из ведущих направлений современной науки, репрезентирующее собой естественно-научный вектор развития теории нелинейных динамик в современной культуре. Представлено такими исследователями, как Г.Хакен, Г.Николис, Пригожин (см. Пригожин), А.Баблоянц, С.Вейнберг, П.Гленсдорф, Р.Грэхем, К.Джордж, Р.Дефэй, Дж.Каглиоти, М.Курбейдж, С.П.Курдюмов, Л.Лугиато, Х.Майнхардт, К.Майнцер, Б.Мизра, Дж.С.Николис, К.Николис, Л.Розенфельд, М.Стадлер, Дж.М.Т.Томпсон, Дж.В.Хант, Ф.Хенин и др. Формирование синергетического мировидения в контексте естествознания рассматривается многими авторами как вызывающее парадигмальные трансформации современной естественно-научной традиции и интерпретируется в качестве новейшей научной революции (В.Крон, Дж.Кюпперс, Н.Н.Моисеев, Х.Новотны и др.; согласно мнению Тоффлера, идеи С. "играют центральную роль в последней по времени научной революции"). Развитие С. реализует себя в нескольких направлениях, в силу чего синергетическая исследовательская традиция представлена в современной культуре в нескольких различных версиях своей интерпретации, в силу чего могут быть зафиксированы и различные модели методологической рефлексии над синергетической исследовательской стратегией: модель, предложенная школой Г.Хакена, модель, связанная с именем Пригожина (Брюссельский Свободный университет и американская синергетическая школа), модель российской школы синергетиков во главе с С.П.Курдюмовым (НИИ им. М.В.Келдыша и Института математического моделирования РАН, Московский государственный университет и др.). В основе специфики трактовки российскими учеными сущности синергетической парадигмы лежит особое отношение к проблеме детерминизма и акцентирование внимания на процессах, протекающих в режиме "с обострением" (blow up). Вместе с тем, обнаруживая при сравнении достаточно значимые интерпретационные расхождения (вплоть до того, что сам термин "С", предложенный Г.Хакеном, практически не употребляется в работах авторов, принадлежащих к школе Пригожина, заменяясь понятием "неравновесная термодинамика"), данные модели не являются ни альтернативными, ни, тем более, взаимоисключающими друг по отношению к другу. Согласно новейшим исследованиям, единство фундаментальных оснований названных научных направлений позволяет говорить о синергетической парадигме в современном естествознании как о едином явлении. На уровне самоопределения С. конституирует себя как концепция неравновесной динамики или теория

самоорганизации нелинейных динамических сред, задающая новую матрицу видения объекта в качестве сложного (Г.Николис, Пригожин). Фундаментальным критерием "сложности" в С. выступает показатель не статического характера (многоуровневость структурной иерархии объекта и т.п.), но показатель сугубо динамический, - а именно: наличие имманентного потенциала самоорганизации. По оценке Г.Николиса и Пригожина, если центральным предметом анализа С. является "рождение сложного", то критерием сложности для нее выступает то, что в исследуемой системе "при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации". С. исследует класс систем, находящихся за пределами границ состояния термодинамического равновесия (т.е. сильно неравновесных), - Пригожин и И.Стенгерс конституируют предметный ареал синергетической парадигмы как локализующейся "вдали от равновесия". Определяя равновесное состояние объекта, А.Баблоянц отмечает, что в том случае, когда "энтропия изолирует часть материи, которая обладает совокупностью свойств и называется системой, увеличивается и достигает конечной максимальной величины", система входит в такой режим функционирования, что "при этом значении энтропии возможность изменений исчезает, и говорят, что система находится в равновесном состоянии". В этой ситуации действующие на систему возмущения (как внешнего, так и внутреннего характера) затухают во времени, т.е., по определению Г.Николиса и Пригожина, "не оставляют следов в системе", состояние которой в этом случае рассматривается как "асимптотически устойчивое". Однако возможны нестационарные состояния системы, т.е. такие, в которых не успевает установиться равновесное состояние, - в этой ситуации система характеризуется неустойчивостью по отношению к собственным начальным параметрам (неустойчивость по Ляпунову) и, как зафиксировано Дж.М.Т.Томпсоном и Дж.В.Хантом, экспоненциальной тенденцией к дивергенции. Данная тенденция, однако, реализует себя в границах достаточно четко ограниченной сферы возможности, т.е. неустойчивость означает "случайные движения внутри вполне определенной области параметров" (С.П.Курдюмов). Становление синергетической парадигмы в естествознании привело к открытию "превалирования неустойчивостей": по формулировке Г.Николиса и Пригожина, в целом, "мы живем в мире неустойчивых процессов". Собственно, именно исследование неравновесных состояний привело теорию динамических систем к "открытию новых фундаментальных свойств вещества в условиях сильного отклонения от равновесия": эти фундаментальные свойства заключаются в том, что при прохождении точек неустойчивости в самых различных по своей природе исследуемых средах обнаруживается свойство перехода к так называемому состоянию сложности, т.е. в этих средах "при определенных условиях могут возникать макроскопические явления самоорганизации в виде ритмически изменяющихся во времени пространственных картин" (Г.Николис, Пригожин). Таким образом, С., по словам Г.Хакена, "исследуются явления, происходящие в точке неустойчивости, и определяется та новая структура, которая возникает за порогом неустойчивости", на основе чего С. удается установить универсальные и "глубокие аналогии", которые "проявляются между совершенно различными системами при прохождении ими точек возникновения неустойчивости". Иными словами, сложность, по оценке Пригожина и И.Стенгерс, отныне рассматривается не как исключение, а как общее правило. На этой основе С. формулирует свой основополагающий тезис, заключающийся в том, что на всех уровнях структурной организации бытия именно неравновесность выступает условием и источником возникновения "порядка" (по оценке Пригожина и И.Стенгерс, именно "неравновесность есть то, что порождает "порядок из хаоса".) Соответственно, тем аспектом исследуемого объекта, на котором центрировано внимание С., или ее

предметом, выступает процесс "зарождения упорядоченности" или "самопроизвольная самоорганизация материи, которая возможна только в неравновесных системах" (А.Баблоянц). Фундаментальным свойством исследуемых С. объектов выступает их сложность. Под сложностью С. понимает способность к самоорганизации, усложнению своей пространственно-временной структуры на макроскопическом уровне в силу происходящих на микроуровне изменений. Так, например, классическим эмпирическим полем синергетических исследований выступает механика жидких сред и, прежде всего, неравновесная гидродинамика. В базовом для С. опыте описано явление конвективной неустойчивости (или неустойчивости Бенара) в горизонтальном слое жидкости с вертикальным градиентом температуры: за критическим значением прилагаемого градиента в данной системе возникает визуально наблюдаемая макроструктура, т.е. решетка конвекционных ячеек (или ячеек Бенара) размером приблизительно 10 в 21 степени молекулы, - жидкость в горизонтально ориентированных ячейках приходит во вращение (последовательно - то по часовой стрелке, то против нее); в тонком слое раствора возникает так называемый "волновой фронт", внутри которого обнаруживают себя "пейсмейкеры", т.е. беспорядочно разбросанные источники волн, дающих визуально наблюдаемую картину концентрируемых вокруг этих пейсмейкеров колец, спиралей, концентрических окружностей ("мишеней"), многошаговых спиралей и т.п. В русскоязычной литературе данные источники динамики волн получили название "ведущих центров". Таким образом, описываемая термодинамическая система обретает пространственно-структурную и темпоральную определенность: "микроскопическое конвективное течение, которое, если верить принципу порядка Больцмана, обречено на вырождение, ... вопреки ему усиливается и завладевает всей системой..., спонтанно устанавливается новый молекулярный порядок" (Пригожин и И.Стенгерс), - т.е. визуально наблюдаемая макроструктура. Гипнотический "миниатюрный наблюдатель", двигаясь относительно ячеек вектора, уже мог бы зафиксировать различия точек пространства и, соответственно, при смене направления конвекционного движения - и моментов времени (Г.Николис, Пригожин). Аналогичная картина наблюдается при исследовании неустойчивости Тейлора: если определенная жидкость помещена между двумя вращающимися цилиндрами, то после нарушения стационарного состояния (когда скорость вращения цилиндров либо градиент температуры превышают критическую отметку) гидросреда обретает макроскопическую структуру (вихри Тейлора). Значительную роль в формировании основоположений С. сыграло изучение реакции Белоусова-Жаботинского (реакция БЖ), которая состоит в окислении органической (малоновой) кислоты броматом калия в присутствии катализатора (марганца, церия или ферроина). Макроскопическим проявлением этой реакции являются так называемые "химические часы", т.е. временные последовательные осцилляции исходно бесцветной жидкости с красного цвета на голубой, каждый раз предъявляющие (после соответствующего периода стабилизации) четко фиксированную пространственную макроструктуру, причем при использовании различных катализаторов реакция БЖ демонстрирует различные типы пространственных структур: спирали, многоходовые спирали, "мишени" и т.п. Иными словами, данная химическая реакция дает возможность "для измерения времени с помощью внутренней динамики системы" (Пригожин и И.Стенгерс). Аналогичные явления были исследованы Р.Грэхемом и Г.Хакеном при изучении феномена фазовых переходов в лазерах, рассматриваемых в качестве систем, функционирующих в состоянии, далеком от состояния равновесия. Изоморфная ситуация была зафиксирована при исследовании биологических явлений, - например, жизненного цикла амебы, включающего в себя такую стадию, как агрегация слизевиков (Dictyostellium disciodium). Если ресурс трофики истощается,

одноклеточные организмы кооперируются, причем некоторые клетки выполняют функции своего рода пейсмейкеров ("центров агрегации"), периодически выделяя в среду специальное вещество ("сигнал для сообщества"), другие же клетки словно "чувствуют" направление градиента и мигрируют к центру. При этом пространственная картина процесса агрегации (спиральные волны или концентрические окружности) фактически изоморфна картине, образованной ячейками Бенара. На основе этого хемотаксиса возникает многоклеточная колония, демонстрирующая, подобно организму, клеточную дифференцировку как аналог морфогенеза. Необходимым условием реализации самоорганизационных процессов упорядочения неравновесной системы является ее незамкнутость, что выступает как одна из важнейших характеристик исследуемых С. объектов, а именно: открытость по отношению к окружающей среде. Применительно к неравновесным средам справедливо утверждение, что каждая точка такой среды является источником и стоком энергии, т.е. система осуществляет постоянный и взаимный энергообмен с внешней по отношению к ней средой (при этом следует отметить, что реально все наличные системы являются открытыми). Как отмечено Г.Николисом и Пригожиным, неравновесные состояния "связаны с неисчезающими потоками между системой и внешней средой". Поскольку явления самоорганизации, исследуемые С., связаны с падениями уровня энтропии в тех или иных фрагментах среды, постольку очевидно, что процессы подобной локальной упорядоченности осуществляются за счет притока энергии извне, т.е. "за счет близлежащих областей": "система должна быть открытой и постоянно обмениваться веществом и энергией с окружающей средой" (А.Баблоянц). Однако это общее положение существенно дополняется в С. идеей зависимости специфики возникающих структур от особенностей параметров среды: в неравновесных условиях система начинает реагировать на факторы, которые в равновесном ее состоянии выступают по отношению к ней как индифферентные. Например, в сильно неравновесных условиях химические реакции оказываются восприимчивыми к фактору гравитации: "в сильно неравновесных условиях... системы начинают "воспринимать" внешние поля, например, гравитационное поле, в результате чего появляется возможность отбора конфигураций" (Пригожин и И.Стенгерс). Более того, изменение параметров может в корне изменить пути и механизмы самоорганизационных процессов в неравновесных средах. Так, при экспериментально варьируемых условиях одна и та же исследуемая система может демонстрировать вообще различные формы самоорганизации: химические часы, устойчивую пространственную дифференциацию, образование волн химической активности на макроскопических расстояниях и т.п. На основании этого С. делает фундаментальное обобщение, заключающееся в том, что "в сильно неравновесных условиях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впредь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям" (Пригожин и И.Стенгерс). В основе исследуемых С. явлений самоорганизации лежит феномен так называемой "кооперации" молекул: "в равновесном состоянии молекулы ведут себя независимо: каждая из них игнорирует остальные. Такие независимые частицы можно было бы назвать гипнонами ("сомнамбулами"). Каждая из них может быть сколь угодно сложной, но при этом "не замечать" присутствия остальных молекул. Переход в неравновесное состояние пробуждает гипноны и устанавливает когерентность, совершенно чуждую их поведению в равновесных условиях" (Пригожин и И.Стенгерс). Т.е. если в равновесном состоянии системы "сложность" ее частиц имплицитна (по выражению Пригожина, "обращена внутрь"), то вдали от равновесия она "проявляется снаружи", - конституируется, согласно С., "один из простейших механизмов связи (communication)" (Пригожин и И.Стенгерс). В "Философии нестабильности" Пригожин

отмечает, что "кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула "видит" только своих соседей и "общается" только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы "видит" всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материя слепа, а вне равновесия прозревает". Например, применительно к химическим реакциям это проявляется в том, что, по описанию А.Баблоянц, "при удалении от состояний химического равновесия ... химические реакции "оживают". Они чувствуют время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры". С точки зрения гипотетического "миниатюрного наблюдателя", якобы помещенного в такую среду, это означает, что при равновесном состоянии последней "ему безразлично занимаемое им положение. Или по-другому - нет внутренних возможностей, которые позволили бы ему воспринять понятие пространства", что, по оценке Г.Николиса и Пригожина, "делает в конечном счете тождественными и все моменты времени". Что же касается неравновесного состояния среды, то "когерентное поведение молекул", организующихся в макроструктуру, позволяет гипотетическому внутреннему наблюдателю зафиксировать при движении от молекулы к молекуле (сквозь ячейки Бенара, например) дифференциацию пространства и, соответственно, течение времени. Именно в данном случае система может быть оценена как сложная. Исходя из этого, "тот факт, что ограниченное число частиц может демонстрировать когерентное поведение, несмотря на... случайное движение каждой из частиц", оценивается Г.Николисом и Пригожиным в качестве одного из основных свойств, характеризующих возникновение сложного поведения. Таким образом, внутри системы, находящейся в неравновесном состоянии, проявляются дальнодействующие корреляции, и система начинает вести себя как целое: "частицы, находящиеся на макроскопических расстояниях друг от друга, перестают быть независимыми", - собственно, ячейки Бенара, например, и есть "конвекция, соответствующая когерентному, т.е. согласованному движению ансамблей молекул" (Пригожин и И.Стенгерс). По оценке А.Баблоянц, "кооперация на молекулярном уровне лежит в основе нескольких типов надмолекулярной организации материи, которая в противном случае проявляла бы признаки полнейшего хаоса". Аналогично, при исследовании лазерных систем, Г.Хакеном было отмечено, что вблизи точки возникновения неустойчивости можно обнаружить существенное различие между устойчивыми и неустойчивыми коллективными движениями (модами): "устойчивые моды подстраиваются под неустойчивые и могут быть исключены. В общем случае это приводит к колоссальному уменьшению числа степеней свободы /т.е. упорядочиванию - М.М./. Остающиеся неустойчивые моды служат в качестве параметров порядка, определяющих макроскопическое поведение системы". Возможность демонстрации когерентного поведения огромным числом частиц выступает для С. фундаментальным критерием сложности как таковой. Представленное Г.Хакеном название новой дисциплины - "С." - инспирировано именно тем обстоятельством, что в основе исследуемых этой дисциплиной феноменов самоорганизации лежит, по определению Г.Хакена, "совместное действие многих подсистем... в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирование". Важно, что кооперация подсистем какой-либо системы проявляет себя как подчиненная выявленным С. универсальным принципам независимо от природы этих подсистем: элементы абиотических сред образуют упорядоченные макроструктуры; одноклеточные организмы могут коммуницировать

в пределах обширных территорий посредством специфических сигналов; кооперативные связи лежат в основе функционирования многоклеточного организма, причем каждый орган демонстрирует их в той же мере, что и организм в целом (например, работа головного мозга оценивается С. как "шедевр кооперирования" клеток), и, собственно, наличие кооперативных зависимостей трактуется С. как необходимое основание для идентификации системы в качестве биологической. Исходя из этого, С. моделируется новая версия космогенеза, в частности, полагается, что "в момент образования материи Вселенная должна была находиться в неравновесных условиях, поскольку в состоянии равновесия из закона действия масс... следовало бы количественное равенство материи и антиматерии" (Пригожин, И.Стенгерс). Как отмечено П.М.Алленом, Дж.Энгеленом, М.Санглиером и др., подобный подход радикально меняет традиционные представления о соотношении микро- и макроуровней организации материи и, соответственно, между микроскопическим и макроскопическим уровнями описания, ориентированными на различные понятийные системы и принципы. (В целом идея фундаментального единства микро- и макроуровней описания системы становится аксиологически акцентированной в современном естествознании: в 1965 Нобелевская премия была присуждена Л.Онзагеру за установление взаимосвязи между микро- и макроскопическим подходами к исследованию обратимых процессов, в 1977 - Пригожину за исследования в области самоорганизации необратимых процессов.) Как отмечает Г.Хакен, "переработка энергии, подводимой к системе.., на микроскопическом уровне проходит много этапов, что в конце концов приводит к упорядоченности на макроскопическом уровне: образованию макроскопических структур (морфогенез), движению с небольшим числом степеней свободы и т.д.". Так, на материале анализа ферромагнетиков показано, что когда на микро- (атомном) уровне магнитные силы неупорядочены, магнитные моменты взаимно уничтожаются. Однако при достижении порогово низкой температуры "упорядочение на микроскопическом уровне является причиной появления на макроскопическом уровне нового свойства материала". С другой стороны, Пригожин и И.Стенгерс формулируют идею обратной связи между возникающими в результате трансформаций на микроуровне макроструктурами и процессами микроскопического порядка: "одной из наиболее важных проблем является возникающая в итоге обратная связь между макроскопическими и микроскопическими событиями: макроскопические структуры, возникающие из микроскопических событий, должны были бы, в свою очередь, приводить к изменениям в микроскопических механизмах". В этом контексте одним из важнейших мировоззренческих выводов из синергетической концепции является вывод о фундаментальном единстве микро- и макромира: по формулировке Н.Н.Моисеева, моделирующего на основе синергетических принципов концептуальную схему эволюции универсума, "Вселенная представляет собой единую целостную систему". Однако при всем фундаментальном онтологическом единстве и взаимной детерминированности микроскопических и макроскопических процессов в самоорганизующихся системах макроописание последних ни в коем случае не сводимо к их микроописанию: так, в частности, электрохимические процессы головного мозга, с одной стороны, и "ансамбли мыслей" - с другой, являют собой две системы, сколь тесно взаимосвязанных друг с другом, столь же и принципиально друг к другу не сводимых (Г.Хакен). Столь же значимым мировоззренческим выводом синергетической исследовательской традиции выступает идея самодостаточности креативного потенциала неравновесных систем для эволюционных трансформаций и морфогенеза. На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем (октябрь 1997) отмечалось, что применительно к самоорганизующейся системе "мы можем наблюдать феномен циклической причинности: с одной

стороны, элементы "порабощены" параметрами порядка, а с другой - элементы определяют поведение параметров порядка". Это фактически означает, что, по формулировке Н.Н.Моисеева, "саморазвитие, самоорганизация этой системы происходят, во всяком случае, до поры до времени, при отсутствии направляющего начала" (таким образом, синергетическое видение мира фактически закладывает основы новой концепции детерминизма - см. Детерминизм, Неодетерминизм). Метафорически обозначая процессуальность исследуемой предметности как "порядок из хаоса", С. вводит понятие хаоса в число фундаментальных для своего категориального аппарата (см. Хаос). Исходная неупорядоченность анализируемых сред определяется Г.Николисом и Пригожиным как "хаотическая динамика", причем в данном случае речь идет не о хаотическом поведении элементов, но всей системы, понятой в качестве целого. По оценке А.Баблоянц, "говоря о хаотическом или турбулентном поведении, мы имеем в виду не движение отдельных молекул, а хаотическое (неустойчивое, рассеянное и т.п.) поведение всей массы". Если, согласно второму началу термодинамики, увеличение энтропии ассоциируется с увеличением неупорядоченности, а энтропия является своего рода "мерой степени беспорядка", то понятия "энтропии" и "хаоса" сопрягаются между собой: поскольку (как было показано в свое время Больцманом) "абстрактное макроскопическое понятие "энтропии", может являться мерой молекулярной упорядоченности", постольку "слово "энтропия" сегодня употребляется... как синоним "хаоса" (А.Баблоянц). Исходя из этого, исследуемый объект рассматривается С. как "сверхсложная, бесконечномерная, хаотизированная на уровне элементов... среда (среда, которая ведет себя по-разному в каждом локосе)" (С.П.Курдюмов). Однако важнейшим моментом осмысления в С. понятия "хаос" является акцентировка неоднозначности его соотношения с энтропией: оценивая синергетическую естественно-научную парадигму, Тоффлер отмечает, что в контексте последней "энтропия - не просто безостановочное соскальзывание системы к состоянию, лишенному какой бы то ни было ориентации, при определенных условиях энтропия становится прародительницей порядка". Так, по утверждению Пригожина, "сегодня мы знаем, что увеличение энтропии не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно". И дело здесь не только в наличии различных систем отсчета, дающих нам понять, что "порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира". Классическим для С. является в данном случае пример Пригожина о наличии двух взглядов на Венецию: с одной стороны, с высоты птичьего полета (макроописание), когда открывается панорама упорядоченной городской структуры, с другой - изнутри (описание на микроуровне), когда городская жизнь предстает как хаотическое движение. Помимо этого, в интерпретации хаоса синергетическая парадигма делает акцент не на аспекте феноменологического отсутствия наличной упорядоченности, но на аспекте потенциальной эволюционной креативности, имманентной возможности становления нового "порядка" (упорядоченности). Г.Николис и Пригожин вводят в этом контексте понятие "рождения сложного"; согласно базовой формулировке российской синергетической школы, "сплошная среда потенциально содержит в себе различные виды локализации процессов (различные виды структур). Среда есть некое единое начало, выступающее как носитель различных форм будущей организации, как поле неоднозначных путей развития" (Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов). В рамках синергетического видения реальности хаос выступает в качестве физического обеспечения неравновесности, т.е. - соответственно - как фактор самоорганизации. С. показано, что в соответствующих условиях (вдали от равновесия) может происходить автономная самоорганизация материи, т.е. достижение более упорядоченного состояния с резким понижением энтропии, - переход к "порядку" от (а главное - из) хаоса. По

формулировке Г.Хакена, "во многих случаях самоорганизация возникает из хаотических состояний", т.е. именно "из хаотических состояний возникают высокоупорядоченные пространственные, временные и пространственно-временные структуры". Таким образом, по оценке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, "хаос на микроуровне - это не фактор разрушения, а сила, выводящая на ... тенденцию самоструктурирования нелинейной среды". Так, А.Баблоянц отмечается "жизнеподобное поведение" химической реакции: "при удалении от состояния химического равновесия ... химические реакции "оживают". Они "чувствуют" время, распознают информацию, различают прошлое и будущее, правую и левую стороны. Реакции могут проявлять различные формы самоорганизации, например, образовывать мозаичные структуры. Если же воздействовать на них слишком сильно, реакции начинают "проявлять нерешительность", их поведение становится хаотичным, или "нерациональным". Г.Николис и Пригожин при оценке креативности процесса самоорганизации говорят о "неравновесных переходах" как о "сходных с зародышеобразованием". По оценке Пригожина, в целом, "что касается современного мира, то... космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную - а я бы сказал, как существенно беспорядочную среду, в которой выкристаллизовывается порядок". Поскольку С. исследуются механизмы перехода неравновесной системы от хаоса к "порядку", т.е. к образованию макроскопических структур (морфогенез) или к движению с малым числом степеней свободы (упорядоченное движение), то современная С., как было отмечено на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, рассматривает себя как "теория хаоса". Согласно интегральной формулировке Пригожина, "порядок и беспорядок... оказываются тесно связанными - один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня". Поливариантность самоорганизационных процессов обусловливает такое свойство исследуемых С. систем, как их нелинейность. По формулировке Пригожина, "в ситуации, далекой от равновесия, дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейные уравнения обычно имеют более чем один тип решений". Более того, "уравнения, описывающие самоорганизацию, - существенно нелинейные уравнения" (Г.Хакен). При аппликации этих сугубо математических формулировок на реальность их онтологический смысл может быть эксплицирован следующим образом. В равновесном состоянии для соответствующей системы возможен лишь один вариант эволюционного движения, предполагающий, что состояние системы в момент времени Тп обусловлено ее состоянием в момент времени Тп-1 и, в свою очередь, обусловливает состояние Тп+1 (и потому перспективы эволюции вполне прогнозируемы). В целом описанные линейными уравнениями процессы А.Баблоянц характеризует как таковые, при которых "все дальнейшие возможности и изменения устраняются". При ретроспективном рассмотрении сфера возможного и сфера действительного для линейно развивающейся системы оказываются практически изоморфными в содержательном отношении, - что же касается альтернативных версий развития, то они артикулируются как невозможные. В отличие от этого, множеству качественно различных решений нелинейных уравнений онтологически соответствует "множество путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями" (Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов). В соответствии с этим, переход системы из состояния, соответствующего моменту Тп, в состояние, соответствующее Тп+1, рассматривается не как результат однозначно каузального причинения, но как интегральный итог пересечения различных тенденций, конкретные конфигурации которого в момент Тп зависят не только от исходного состояния системы (состояния в момент Тп-1), но и от случайных факторов,

возникающих в контексте взаимоналожения указанных тенденций, а потому оказываются принципиально непредсказуемыми (тем самым С. дистанцируется от традиционно, т.е. линейно, понятого детерминизма, зачастую дистанцируясь в обрисованном контексте и от самого термина "детерминизм"). В современной интерпретации нелинейности последняя предполагает, что направленность интерпретируется не в качеств континуального причинно-следственного вектора, а как результат случайного пересечения (взаимоналожения) не имманентно не связанных друг с другом событийных потоков. Применительно к С. данная презумпция оказывается, по оценке К.Хасейна, Дж.Гукенхеймера, Ф.Холмеса и др., не просто важнейшей, но основополагающей, фундируя собой идею о новом статусе феномена случайности. Если в рамках линейной парадигмы случайные факторы могли интерпретироваться в качестве внешних и несущественных помех реализации доминантного вектора эволюции, которыми можно было пренебречь, то в рамках анализа нелинейных систем именно случайные флуктуации, понятые в качестве имманентных по отношению к рассматриваемой системе, оказываются одним из решающих факторов эволюции. В целом, как очевидность разницы статуса необходимости и случайности, так и жесткая оппозиция последних теряют в ситуации нелинейности свои смысл: семантическая и детерминационная значимость тех или иных эволюционных факторов утрачивает онтологический статус и оказывается в зависимости от системы отсчета. Так, в С. как имеющей своим предметом сложные процессы, характеризующиеся нелинейностью развития, идеи кросс-каталитического пересечения событийных потоков и случайной флуктуации выступают, по оценке Дж.Д.Мюррея, Р.Эннса и др., в качестве фундаментальных. Как отмечают Г.Николис и Пригожин, в линейной системе результат действия двух различных факторов равен суперпозиции каждого из них взятого отдельно, в то время как "в нелинейных системах небольшое увеличение внешнего воздействия может привести к очень сильным эффектам, несоизмеримым по амплитуде с исходным воздействием". В этом отношении синергетическая парадигма демонстрирует не только презумпцию снятия альтернативы между необходимостью и случайностью, но также и альтернативы между внутренним и внешним: на основе анализа конкретных неравновесных систем С. выявляет, что "приспособляемость /к изменениям параметров внешней среды - М.М./ и пластичность поведения - два основных свойства нелинейных динамических систем" (Г.Николис, Пригожин). В качестве важнейшего момента нелинейных динамик выступает поливариантность протекания процессов, предполагающая наличие не только различных форм самоорганизации системы, но и эволюционных альтернатив. По оценке российских синергетиков, в мировоззренческом плане идея нелинейности может быть эксплицирована посредством: идеи многовариантности, альтернативности путей эволюции, идеи выбора из данных альтернатив, идеи темпа эволюции, идеи необратимости эволюции (Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов). Важно, что исследуемые С. возможности альтернативных версий развития, обеспечивающие указанный онтологический плюрализм универсума, не даны изначально, но возникают в ходе самого процесса эволюции системы: "парадоксально, но в одной и той же среде без изменения ее параметров могут возникать разные структуры... разные пути ее эволюции... Причем это происходит... не при изменении констант среды, а как результат саморазвития процессов в ней". Таким образом, "нелинейность означает возможность неожиданных, называемых в философии эмерджентными, изменений направления течения процессов", в этом отношении эволюционный процесс предстает в С. как своего рода "блуждание по полю путей развития" (Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов). В подобной ситуации любая попытка формулировки невероятностного прогноза, ориентированного на теоретическое моделирование будущих состояний системы, исходя из данных о настоящем ее

состоянии, по формулировке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, прогноз "от наличного", - рассматривается С. не только как неадекватная, но и как некорректная. Как отмечает А.Баблоянц, "современные химики обнаружили, что реакции не всегда предсказуемы". Соответственно этому, для С. свойственно рассматривать самоорганизующуюся систему как специфический вероятностный по своей природе объект. По оценке Пригожина и И.Стенгерс, синергетический ракурс видения объекта основан на том, чтобы "представить систему ансамблем точек, т.е. "облаком точек", соответствующих различным динамическим состояниям, совместимым с той информацией о системе, которую мы знаем. Каждая область фазового пространства может содержать бесконечно много представляющих точек. Их плотность служит мерой вероятности найти рассматриваемую систему в данной области". Фундаментальным механизмом, обеспечивающим реализацию нелинейности развития, выступает в С. бифуркационный механизм (явление бифуркации было впервые описано Л.Эйлером при исследовании феномена равновесия нагруженной колонны; в математическом контексте термин "бифуркация" в свое время использовал А.Пуанкаре). Если в равновесном (или слабо неравновесном) состоянии применительно к исследуемой системе может быть зафиксировано лишь одно стационарное состояние, то при удалении от равновесия (в сильно неравновесном состоянии) при определенном значении изменяемого параметра система достигает так называемого порога устойчивости, за которым для системы открывается несколько (более, нежели одна) возможных ветвей развития. Математически это означает, что зависимость решения соответствующего уравнения от избранного параметра становится неоднозначной. Именно указанное критическое значение градиента и называется точкой бифуркации (англ. fork - вилка: бифуркационная диаграмма действительно имеет форму вилки). Это означает, что система бистабильна, т.е. может иметь два устойчивых стационарных состояния: по наблюдению А.Баблоянц, "эта ситуация напоминает бегуна, который покинул свой дом и достиг пересечения трех дорог. Прямая дорога продолжается через шаткий мостик. Если бегун будет продолжать путь через мостик, он может потерять равновесие и упасть на одну из "твердых" дорог, пересекающихся под ним". Таким образом, бифуркационный переход - это объективация (выбор системой) одного из возможных вариантов развития, каждый из которых предполагает переход системы в состояния, радикально отличные от исходного. Это позволяет артикулировать ситуацию бифуркационного перехода как ситуацию резкой (как в темпоральном, так и в содержательном плане) смены характера процесса (Н.Н.Моисеев говорит в этом контексте о "быстрой, коренной перестройке характера развития системы"). Соответственно этому, и "смена пространственно-временной организации объекта" осуществляется, согласно Пригожину, именно в точках смены "типов решений, т.е. в точках бифуркаций". Возможны и более сложные ситуации, предполагающие взаимодействие между ответвившимися решениями (версиями развития), что порождает явление вторичной, третичной и т.д. бифуркации, задавая так называемые "каскады бифуркаций", раскрывающие целый веер возможных путей эволюции системы. Общей закономерностью является прямая зависимость количества бифуркационных разветвлений процесса от уровня сложности реализующей этот процесс системы: чем она сложнее, тем больше бифуркационных развилок будет на ее пути, - Р.Томом исследуются также "катастрофические множества", т.е. множества, всецело состоящие из точек бифуркации. Однако уже первичная бифуркация верифицирует эволюционный процесс, обусловливая его принципиальную нелинейность и поливариантность. Феномен бифуркации оказывается в центре исследований по С., ибо бифуркация, по оценке Г.Николиса и Пригожина, является "источником инновации и диверсификации... поскольку именно

благодаря ей в системе появляются новые решения". По оценке Д.Саттингера, Дж.Джусса, Д.Джозефа и др., бифуркационная теория лежит в самом основании синергетической исследовательской парадигмы. В целом теория бифуркаций представляет собой одну из приоритетных областей современной науки, развиваемой чрезвычайно интенсивно и апплицируемой на различные предметные области. Согласно общему выводу Н.Н.Моисеева, "стохастичность мира вкупе с существованием бифуркационных механизмов определяют непредсказуемость эволюции и ее необратимость, а следовательно, и необратимость времени. Все эти явления тесно связаны между собой". Точка бифуркации выступает одновременно и в качестве точки максимальной чувствительности системы как ко внешним, так и ко внутренним импульсам. Так, казалось бы, при заданном наборе параметров система фактически индифферентна к выбору одного пути из двух или более возможных. Однако реально, как отмечают Пригожин и И.Стенгерс, несмотря на то что "можно было бы ожидать, что при многократном повторении эксперимента при переходе через точку бифуркации система в среднем в половине случаев окажется в эволюционном развитии по одной из возможных ветвей (версий), а в половине - по другой, но этого не происходит: фундаментальные симметрии оказываются принципиально нарушенными". Так, например, в бифуркационной точке усиливается роль внешних воздействующих на систему полей. В частности, система начинает реагировать на гравитационные или магнитные поля, будучи в стационарном состоянии безразличной по отношению к ним. В данном случае имеет место то, что в С. называют "вынужденной" (т.е. индуцированной внешним полем) бифуркацией: "как и прежде, вблизи критического значения ... управляющего параметра может произойти самоорганизация. Но теперь одна из возможных структур предпочтительнее другой и подлежит отбору" (Пригожин, И.Стенгерс). Вблизи бифуркационной точки сильно неравновесная система оказывается особо чувствительной и к незначительным флуктуациям ("нарушениям" или "возмущениям") того или иного параметра (условия) процесса; по определению Г.Николиса и Пригожина, "событие, происходящее в системе случайно и локально изменяющее (в общем случае слабо) некоторые из ее характеристик и свойств, называется возмущением". В равновесных состояниях действие второго начала термодинамики нейтрализует действие флуктуаций, неизменно заставляя систему возвращаться к исходному (стационарному) состоянию. Собственно, устойчивым состоянием системы и называют такое "состояние, когда... действующие... возмущения затухают во времени", "не оставляя следов в системе" (Г.Николис); Г.Хакен описывает эту ситуацию в терминах "принципа подчинения параметру порядка"; Пригожин и И.Стенгерс - в терминах "невосприимчивости системы к флуктуациям". Однако при подходе системы "вплотную к точкам бифуркации" ситуация меняется радикальным образом: "флуктуации становятся аномально сильными и закон больших чисел нарушается... Амплитуды флуктуаций имеют такой же порядок величины, как и средние макроскопические значения. Следовательно, различия между флуктуациями и средними значениями стираются" (Пригожин, И.Стенгерс). Это приводит к тому, что принцип подчинения параметру порядка перестает выполняться и, как фиксирует Г.Хакен, "первоначально устойчивая мода более не подчиняется параметру порядка и становится неустойчивой", - на соответствующем графике "изобразительная точка попросту перескакивает из одной области в другую". Соответственно, флуктуации играют важнейшую роль в процессе самоорганизации: по оценке А.Баблоянц, "флуктуации имеют критическое значение для начала процесса самоорганизации однородного, но не устойчивого состояния системы". Речь в данном контексте идет как о действующих на систему внешних флуктуациях, так и о самопроизвольных возмущениях внутри системы, в случае чего процесс самоорганизации выступает, по формулировке Т.Райста, Н. ван

Кампена и др., в качестве имеющего эндогенное происхождение. Собственно, по оценке С.П.Курдюмова, в обрисованном контексте "может быть поставлена под вопрос сама боровская относительность к средствам наблюдения - этот якобы продуцируемый гносеологический (субъект-объектный) фактор в исследовании квантовомеханических ситуаций. Можно выдвинуть гипотезу об объективной, а не приборной вероятности". Принципиально важным в рамках синергетической парадигмы является то, что феномен флуктуации играет в процессах самоорганизации двоякую роль. С одной стороны, флуктуация инспирирует этот процесс, приводя систему в состояние неустойчивости, - "существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуации, которая сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию" (Пригожин, И.Стенгерс). С другой стороны, флуктуация и содержательно определяет результат самоорганизационного изменения системы. Последнее обеспечивается за счет того, что в случае неравновесных процессов имеет место феномен так называемого "усиления флуктуации", отменяющего действие закона больших чисел. В российской школе синергетических исследований данный феномен получает название "разрастания малого". Классическим примером, используемым в С. для иллюстрации "усиления флуктуации", выступает сформулированный Г.Николисом и Пригожиным (и фактически повторяющий известный сюжет с бабочкой у Р.Брэдбери) тезис о том, что в принципе, полет мухи в Кембридже (штат Массачусетс) может привести к общему изменению климата в Индии. В непосредственной близости от точек бифуркации в соответствующей системе наблюдается значительное число флуктуаций, и, по выражению Пригожина и И.Стенгерс, система как бы "колеблется" перед выбором из возможных путей развития, - в этом случае "небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы". Таким образом, малое возмущение в системе, находящейся вблизи бифуркационной точки, может привести к возникновению нового организационного порядка системы (включая и самоорганизацию исходно гомогенной среды), - подобный феномен фиксируется в С. посредством понятия "порядка через флуктуацию". В своем предисловии к работе Пригожина и И.Стенгерс "Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой" Тоффлер следующим образом описывает эту процедуру: "можно сказать, что вся система содержит подсистемы, которые непрестанно флуктуируют. Иногда отдельная флуктуация или комбинация флуктуаций может стать (в результате положительной обратной связи) настолько сильной, что существовавшая прежде организация не выдерживает и разрушается. В этот переломный момент (который... называют особой точкой или точкой бифуркации) принципиально невозможно предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотическим или оно перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности". Таким образом, разработанные современной С. концептуальные "модели "порядка через флуктуацию" открывают перед нами неустойчивый мир, в котором малые причины порождают большие следствия" (Пригожин, И.Стенгерс). Отвечая на вопрос, каков механизм "выбора" системой того или иного пути развития из веера возможных, С. постулирует фундаментальный статус в этом процессе феномена случайности: "по какому пути пойдет дальнейшее развитие системы после того, как она достигнет точки бифуркации?.. Каким образом система "выбирает"?.. В этом выборе неизбежно присутствует элемент случайности: макроскопическое управление не в состоянии предсказать, по какой траектории пойдет эволюция системы. Не помогает и обращение к микроскопическому описанию... Перед нами - случайные явления, аналогичные бросанию игральной кости" (Пригожин, И.Стенгерс). Собственно,

эволюция в этом контексте интерпретируется как процесс последовательных бифуркационных переходов, в рамках которого, по выражению Тоффлера, "случайность возникает вновь и вновь, как феникс из пепла". Подобная установка означает формирование нового типа видения детерминационных процессов: по словам Пригожина и И.Стенгерс, "сильно неравновесная система может быть названа организованной не потому, что в ней реализуется план, чуждый активности на элементарном уровне или выходящий за рамки первичных проявлений активности, а по противоположной причине: усиление микроскопической флуктуации, происшедшее в "нужный момент", приводит к преимущественному выбору одного пути из ряда априори одинаково возможных". Важнейшим концептуальным положением С. выступает, таким образом, теорема П.Гленсдорфа-Пригожина, фиксирующая невозможность однозначного определения перспективного вектора эволюции системы в силу наличия ряда альтернативных путей ее развития в неравновесных условиях. Вместе с тем, процессы самоорганизации отнюдь не выступают в синергетической парадигме как индетерминистские: мир "порядка через флуктуацию" не подчиняется законам линейной причинности, "но мир этот не произволен. Напротив, причины усиления малых событий - вполне "законный" предмет рационального анализа" (Пригожин, И.Стенгерс). Так, например, развивая идеи Пригожина, российские С. на основе анализа физики плазмы выделяют особый режим системы - так называемый режим с обострением (blow up), под которым понимается режим "сверхбыстрого нарастания процессов в открытых нелинейных средах, при которых характерные величины (например, температура, энергия...) неограниченно возрастают за конечное время" (Е.Н.Князева, С.П.Курдюмов). Механизм, лежащий в основе режимов с обострением, - это, по оценке Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмова, "широкий класс нелинейных положительных обратных связей". Согласно этому подходу, как сила, так и механизм воздействия флуктуации на развитие системы зависит от того, какую именно фазу blow up переживает система. В медленной фазе режима с обострением (т.е. в квазистационарном состоянии системы) флуктуация, даже возникающая "в центре" системы, нивелируется ("сглаживается"). Что же касается собственно стадии обострения (фазы blow up), то здесь возможны два варианта: если возмущение имеет место "на периферии" системы, то в силу предельно высокой скорости протекания процессов в режиме с обострением, "система может не успеть почувствовать это возмущение", - если же флуктуация имеет место "в центре" системы, то ее воздействие на эволюцию последней оказывается "колоссальным", производя радикальные качественные изменения ее состояния в близкий к точечному период времени. Но, так или иначе, именно флуктуации (и в этом все направления интерпретации синергетической парадигмы изоморфны в оценках) "определяют глобальный исход эволюции системы" (Пригожин, И.Стенгерс). Исходя из этого, школой С.П.Курдюмова показано, что в процедурах самоорганизации оказывается "существенной" (т.е. обладающей креативным потенциалом в отношении структурной организации) не любая случайность, но лишь имеющая место "в условиях режима развития с обострением при наличии нелинейной положительной обратной связи". Как правило, в этой ситуации имеет место механизм автокатализа, когда "продукт реакции действует на процесс по принципу обратной связи и оказывает нарастающий, наподобие снежного кома, каталитический эффект" (А.Баблоянц). Результатом описанных процессов выступают диссипативные (имеется в виду диссипация, т.е. рассеяние энергии) структуры как форма самоорганизации системы: "диссипация обусловлена единичным событием, случайным образом отдавшим предпочтение одному из двух возможных исходов. После того, как выбор произведен, в дело вступает автокаталитический процесс" (Пригожин, И.Стенгерс). Подобно тому, как для

классической (равновесной) термодинамики был типичен теоретический конструкт равновесной структуры (типа "кристаллической решетки"), так для термодинамики современной (неравновесной) базовым теоретическим конструктом выступает "диссипативная структура". Рефлексия синергетической исследовательской традиции по этому поводу выглядит следующим образом: "мы ввели новое понятие - диссипативная структура, чтобы подчеркнуть тесную и на первый взгляд парадоксальную взаимосвязь, существующую... с одной стороны, между структурой и порядком, а с другой - между диссипацией, или потерями... В классической термодинамике тепловой поток считался источником потерь. В ячейке Бенара тепловой поток становится источником порядка" (Пригожин, И.Стенгерс). Таким образом, сам термин "диссипативные структуры" подчеркивает конструктивную роль процессов диссипации в их образовании, фиксируемую также фундаментальным для С. тезисом "порядок из хаоса". Согласно синергетической концепции (Дж.С.Николис, Х.Пейтген, П.Рихтер и др.), диссипативные структуры представляют собой объективацию своего рода адаптационного потенциала самоорганизующейся системы. По оценке А.Баблоянц, "диссипативные структуры появляются всякий раз, когда система, способная к самоорганизации за счет своих кооперативных свойств, измеряет время и организует пространство для того, чтобы "выжить" при различных воздействиях, оказанных на нее, или для того, чтобы лучше использовать окружающую среду". Диссипативные структуры, согласно синергетической концепции, характеризуются следующими особенностями: 1) они возникают в случаях неравновесного состояния системы как продукт (результат) ее самоорганизации; 2) в своем возникновении они инспирированы случайной флуктуацией того или иного параметра развития системы;

3) они являются принципиально открытыми, т.е. формируются только при условии постоянного энергообмена самоорганизующейся системы с внешней средой; 4) в основе их образования лежит механизм обратных связей, предполагающих осуществление как автокаталитических, так и кросс-каталитических процессов; 5) они реализуют кооперативные взаимодействия на микроуровне, и именно от последних зависят макроскопические свойства диссипативных структур, не редуцируемые, однако, к свойствам их элементов; 6) диссипативные структуры не являются инвариантными относительно времени, а процесс их формирования характеризуется необратимостью по отношению к его течению; 7) адекватное описание диссипативных структур возможно лишь посредством нелинейных уравнений. Исходя из этого, С. утверждает, что, в отличие от консервативных структур, диссипативные структуры фактически представляют собой процесс, сама определенность которого обусловлена его перманентной подвижностью: "структура - это локализованный в определенных участках среды процесс... имеющий определенную геометрическую форму, способный, к тому же, перестраиваться в этой среде. Структура (организация) есть ... блуждающее в среде пятно процесса" (С.П.Курдюмов). По оценке С., диссипативные процессы являются основополагающим фактором морфогенеза как в живой, так и в неживой природе: именно они, например, сыграли значительную роль на ранних стадиях космогонической эволюции, а крупномасштабные биологические осцилляции (такие, как пространственная упорядоченность живых организмов - от симметрии внутренних органов до рисунка окраса; сезонная периодичность в жизни растений и различных экологических ниш; суточный (циркадный) биоритм растений и животных; сердцебиение у высших животных и многое другое) являются скорее правилом, чем исключением. Важнейшим понятием С., фиксирующим специфику диссипативных структур, выступает понятие аттрактора (лат. attractio - притяжение). Аттрактор определяется Г.Николисом и Пригожиным как режим (состояние), к которому

тяготеет система. Выступая в качестве состояния, к которому с течением времени эволюционирует система, аттрактор определяется в С. как "устойчивый фокус, к которому сходятся все траектории динамики системы" (Г.Хакен). Графически это может быть выражено следующим образом: аттрактор выступает как множество точек фазового пространства, к которому - в режиме "crescendo" - тяготеют траектории, изображающие динамику системы: по формулировке Г.Ха-кена, "траектории должны лежать в начальной области пространства... Если начальные координаты изобразительной точки лежат вне этой области, то через некоторое время точка входит внутрь ее и никогда больше ее не покидает. Другими словами, изобразительная точка притягивается к этой области. Поэтому, сама область называется аттрактором". В содержательном плане это означает, что состояние-аттрактор выступает в качестве искомой и достигаемой (финальной в конкретной системе отсчета) фазы эволюции. Как отмечено Е.Н.Князевой и С.П.Курдюмовым, "если система (среда) попадает в поле притяжения определенного аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)". При изучении процессов самоорганизации С. было зафиксировано то обстоятельство, что среди возможных ветвей эволюции системы далеко не все являются вероятными, "что природа не индифферентна, что у нее есть "влечения" по отношению к некоторым состояниям", - в связи с этим физика "диссипативных систем, производящих энтропию", называет "конечные состояния этих систем "аттракторами" (Пригожин). Важнейшим обстоятельством выступает в этом контексте тот факт, что указанное состояние, к которому эволюционирует система, выступает не только как могущая быть когнитивно зафиксированной перспектива ее развития, но и как реально действенный фактор данного процесса. Фактически аттрактор может быть рассмотрен в качестве фактора порядка (параметра порядка для системы, находящейся в процессе самоорганизации). Как это было зафиксировано на I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем, аттрактор выступает как своего рода "стабильное состояние порядка". Синергетический подход активно реализует себя в физике и космологии (А.Бергер, С.Вейнберг, Б.Мизра, С.Пайкраукс, С.Хокинс и др.); химии (Ф.Барас, Ш.Видаль, Н. ван Кампен, М.Маркус, С.К.Миллер, Г.Ни-колис, А.Пако, Б.Хесс и др.); биологии (В.Балакришнан, П.Боркманс, К.Боттани, Дж.Верхагх, Р.Винклер, Д.Вольф-граф, Н.С.Гоел, Дж.Девел, Дж.Л.Динебург, Дж.Леви, Д.Людвиг, Р.М.Мэй, Дж.Д.Мюррей, Дж.Непорт, Л.И.Оргель, Дж.Пастилз, А.К.Пикок, Н.Рихтер-Дин, Дж.Хоффман, П.Шустер, М.Эйген и др.); психологии (П.Круз, М.Стадлер, Г.Хакен, А.В.Холден и др.); социологии и урбанистике (П.М.Аллен, М.Санглиер, Дж.Энгелен и др.). Ситуации самоупорядочения были зафиксированы при аппликации синергетической исследовательской парадигмы на явления неживой природы: дрейф материков, циркуляция атмосферы, формирование облаков, флуктуации магнитных полюсов Земли и др.; сотрудниками НИИ им. М.В.Келдыша и Института математического моделирования РАН парадигмальные идеи С. были использованы в ходе исследований по термоядерному синтезу и физике плазмы. Школой С.П.Курдюмова на базе исследования процессов горения были зафиксированы в качестве диссипативных структур так называемые кристаллы огня и сделан общий вывод о том, что "эффект создания структур в открытой нелинейной среде связывают с эффектом локализации". Синергетические идеи оказались весьма продуктивными при исследовании феномена предбиотической эволюции (анализ самоорганизации макромолекул на основе кросс-катализа в работах М.Эйгена, П.Шустера и др.); равно как и при аппликации синергетических идей (такими авторами, как Дж.Верхагх, Р.Винклер, Н.С.Гоел, Дж.Л.Динебурд, М.Маркус, Р.М.Мэй, С.Мюллер, Дж.Д.Мюррей, Л.И.Оргель, Дж.Пастилз, Н.Рихтер-Дин и др.) на биологические явления: формирование генокода, вероятностное поведение и адаптивные стратегии

общественных насекомых (типа постройки термитника, образования дифференцированных в ролевом отношении колоний муравьев и т.п.), функционирование систем отношений типа "хищник - жертва", динамика популяций и экосистем и многое другое. Согласно экспериментально фундированному (работы Г.Хакена, Х.-П.Кепхена и др.) синергетическому видению, как конкретные физиологические процессы (индукция ферментов, гликолитические колебания и т.п.), так и функционирование организма в целом (от развития эмбриона до поддержания гомеостазиса организма) осуществляется по принципам самоорганизации в неравновесных условиях. По оценке Пригожина и И.Стенгерс, "как теперь известно, биосфера в целом, и различные ее компоненты, живые или неживые, существуют в сильно неравновесных условиях", - в целом, "жизнь предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации". Идеи С. апплицируются сегодня на сферу медицинских проблем: использование синергетических методов оказалось плодотворным при исследовании иммунных систем как каскадов взаимодействующих "узлов" (пейсмейкеров) в сети реакции, в ходе анализа процессов репликации и гибели раковых клеток, при изучении динамического процесса взаимодействия опухолевых клеток и здоровых. И в целом, как было отмечено У. ван дер Хайденом, современная медицина задается вопросом, "сколько хаоса нужно человеку, чтобы оставаться здоровым; сколько хаоса может вынести человеческий организм, чтобы не заболеть". Аналогичная установка характерна для современных психофизиологии и психиатрии: так, А.В.Холденом создана стохастическая модель нейроактивности, к настоящему времени может считаться общепризнанной разработанная на базе синергетической методологии концептуальная модель нейронной сети при эпилептическом припадке (как отмечает А.Баблоянц, в данном случае "патологическую активность мозга можно понять с помощью механизма химических и биологических часов"); аффективные психозы интерпретированы Х.Эмрихом как фазы нестабильности психики, - им показано, что, изучая нелинейную динамику и построив фазовый календарь нестабильностей, можно - в определенных пределах - предсказывать сроки очередного обострения болезни. С. находит все более эффективное приложение при исследовании компьютерных систем (регулярные Международные симпозиумы в Баварии). Практически все естественно-научные сферы так или иначе адаптировали основоположения синергетического мировидения к специфике своей предметной области, о чем свидетельствует широкий предметный диапазон 28-томного издания "Synergetics" (сколь регулярного, столь же и фундаментального) издательства "Springer". И если стоящую перед С. цель Пригожин и И.Стенгерс определяют как заключающуюся в том, "чтобы в необычайном разнообразии естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира", то цель эта может считаться фактически достигнутой: становление синергетической парадигмы в современном естествознании по всем критериям может быть оценено как становление новой картины мира. Как отмечено самими Пригожиным и И.Стенгерс, "не будет, по-видимому, преувеличением сказать, что наш период допустимо сравнивать с эпохой греческих атомистов или Возрождения, когда зарождался новый взгляд на природу". В настоящее время уже предприняты попытки создания универсальной концептуальной модели мирового процесса самоорганизации: в англоязычной литературе - К.Майнцером, в русскоязычной - Н.Н.Моисеевым. Как пишет последний, "глобальный эволюционный процесс развития Суперсистемы и ее отдельных составляющих - это процесс самоорганизации". Вопрос о перспективах аппликации идей самоорганизации на социально-гуманитарную сферу остается до настоящего времени открытым: если на уровне прикладных исследований эти аппликации активно осуществляются в самых различных гуманитарных областях, то

на концептуально-методологическом уровне столь же активно ведутся дискуссии о правомерности, корректности и даже самой возможности использования синергетического подхода к феноменам социогуманитарного порядка. В рамках этих дискуссий, с одной стороны, формируется своего рода вектор позитивной оценки перспектив использования идей самоорганизации при исследовании феноменов социального и гуманитарного порядков. По мнению Пригожина и И.Стенгерс, в ходе разворачивания синергетической исследовательской матрицы "неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей". А.Баблоянц также отмечает, что "в настоящее время концепция и методы рассмотрения диссипативных структур проникли не только в область естественных, но и социальных наук". И в целом, по оценке Тоффлера, "синергетическая парадигма особенно интересна тем, что она акцентирует внимание на аспектах реальности, наиболее характерных для современной стадии социальных изменений: разноупорядоченности, неустойчивости, разнообразия, неравновесности, нелинейных соотношений, в которых малый сигнал на входе может вызвать сколь угодно сильный отклик на выходе, и темпоральности - повышенной чувствительности к ходу времени". Однако на этом мажорном фоне Пригожин и И.Стенгерс формулируют предупреждение против непосредственного заимствования социальными науками понятий и методов С. По их мнению, прямая "аналогия между ними и социальными или экономическими явлениями" и непосредственное апплицирование синергетической методологии на материал социально-исторического характера не могут рассматриваться в качестве корректных. Оценивая непосредственные практические аппликации синергетической методологии на материал социально-гуманитарного плана, они пишут: "понятие структурной устойчивости находит широкое применение в социальных проблемах. ... Однако, ... всякий раз речь идет о сильном упрощении реальной ситуации". На I Международной конференции Немецкого Общества Сложных Систем также было высказано, наряду с другими, и мнение о том, что экстраполяция синергетического подхода (непосредственно в том виде, в каком он конституировался в естествознании) на социогуманитарную сферу, в целом, неправомерна (Г.Кюпперс и др.). Однако на прикладном уровне создание концептуальных моделей динамики различных социальных феноменов как процессов самоорганизации, рассмотренных с синергетических позиций, не только имеет чрезвычайно широкое распространение, но и приносит значимые позитивные результаты. Так, в филологии языки рассмотрены как параметры порядка по отношению к индивидуальным флуктуациям, в экономике апробирована модель Кристаллера, определяющая оптимальное пространственное распределение центров экономической деятельности (работы П.Аллена, М.Санглиера, Дж. Энгелена и др.), разработана "стохастическая модель формирования общественного мнения" на основании синергетического подхода такими авторами, как В.Вейдлих, Дж.Хааг и др., исследуются особенности функционирования социальных систем и создаются прикладные социологические модели, разрабатываются стратегии социального управления и принятия решений. Исследование когнитивных процессов, по оценке М.Штад-лера, также все более и более опирается на установки С: обучение моторным навыкам (например, необходимым для езды на велосипеде или при горнолыжном спуске) успешно осуществляется посредством самоорганизационного механизма моторики - при отключении сознательного контроля (по обозначению К.Ляйста, "flow experiment"); с синергетических позиций исследован феномен восприятия бистабильных образов (типа классического: ваза или два встречных профиля); с этих же позиций Бременским университетом изучаются процедуры восприятия симметрии; Берлинским университетом им. Гумбольдта осуществляется моделирование нелинейной динамики появления инноваций в науке. Тоффлер

использует синергетические понятия при интерпретации общества "третьей волны": по его

словам, "если воспользоваться терминологией Пригожина и Стенгерс, то наблюдаемый ныне упадок индустриального общества, или общества "второй волны", можно охарактеризовать как бифуркацию цивилизации, а возникновение более дифференцированного общества "третьей волны" - как переход к новой диссипативной структуре в мировом масштабе". К числу наиболее значимых парадигмальных сдвигов, связанных в современном естествознании с формированием в его контексте синергетической исследовательской парадигмы, могут быть отнесены следующие: 1. Синергетический подход инспирируют переосмысление феномена детерминизма в плане нелинейной его интерпретации. Новое понимание детерминизма предполагает радикальный отказ от презумпции принудительной каузальности, предполагающей фактор внешней по отношению к исследуемому процессу причины (детерминанты) и введение в естествознание презумпции имманентной самоорганизации системы. 2. Становление синергетического видения реальности позволяет содержательно ввести в поле концептуальной аналитики феномен времени ("обретение памяти" средами и реакциями), что знаменует собою парадигмальный поворот современной науки "от существующего к возникающему" (Пригожин). 3. С. отказывается от традиционной для классического естествознания номотетики и задает парадигмальную ориентацию на плюральную множественность описаний, посредством которой только и может быть зафиксирован нестабильный самоорганизующийся объект (по определению Пригожина, "современная наука становится все более наративной" - см. Нарратив). Метод идиографизма (см. Идиографизм) не просто выдвигается на передний план, но и претендует на статус универсальной методологии (наряду с сохраняющим в частных случаях значение номотетизмом). 4. Эволюция синергетической исследовательской программы инспирируют отказ естественно-научной традиции от презумпции бинаризма (см. Бинаризм), и в частности - от парадигмальной субъект-объектной оппозиции, выступавшей в культуре западного типа основной семантической осью классического и неклассического стилей мышления. Для С. характерен отказ от жесткого противопоставления субъекта и объекта. В работе "Порядок из хаоса", в оригинале имевшей название "Новый альянс", а в англо- и русскоязычных версиях - подзаголовок "Новый диалог человека с природой", Пригожин и И.Стенгерс оценивают сложившуюся ситуацию следующим образом: "диалог с природой вместо того, чтобы способствовать сближению человека с природой, изолировал его от нее". Концептуальное движение в рамках жесткой субъект-объектной оппозиции, как этого и следовало ожидать, по мысли Пригожина, привело к тому, что в рамках классической науки универсум как внешний мир (понятый в качестве регулируемого механизма) и внутренний мир человека (понятый как история новаций) оказались разделены. Синергетическая парадигма, в противоположность этому, ставит своей целью концептуальное обоснование и исследование того, что Пригожин и И.Стенгерс обозначили как "сильное взаимодействие проблем, относящихся к культуре как целому, и внутренних концептуальных проблем естествознания". Исходя из этого, С. выдвигает парадигмальную программу "нового синтеза", провозглашающую своей целью снятие противоречия не только между гуманитарным и естественно-научным познанием, но и между "двумя культурами", на которые оказалась расколота классическая западная традиция. Что же касается реализации этой интеграционной программы, то, согласно оценке Тоффлера, говоря о синергетической исследовательской парадигме, можно утверждать, что "перед нами дерзновенная попытка собрать воедино то, что было разъято на части". Распад субъект-объектной оппозиции влечет за собой и снятие раскола культурной среды на "две культуры"

(традиционный дуализм "наук о природе" и "наук о духе"), что открывает широкие возможности для взаимно плодотворного междисциплинарного диалога. С точки зрения перспектив междисциплинарного синтеза, благодаря С. в современной науке "возникает новая, более последовательная концепция науки и природы. Эта новая концепция прокладывает путь новому объединению знания и культуры" (Пригожин, И.Стенгерс). И.Пригожин эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что "новые идеи, развитые в области термодинамики неравновесных процессов, уменьшили разрыв между дисциплинами, которые традиционно рассматривались как "простые", и такими науками, как биология и социология, всегда считавшимися сложными", т.е. если "прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по преимуществу нарративные науки, с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, - с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается". По оценке Г.Хакена, С. заложены концептуальные основания преодоления водораздела, который традиционно разделял естествознание и гуманитаристику: как он пишет, "можно надеяться, что С. внесет свой вклад в дело взаимопонимания и дальнейшего развития кажущихся совершенно различными наук. Возникая на стыке различных дисциплин, С., в свою очередь, стимулирует интеграционные тенденции и процессы в современной культуре: "сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени" (Пригожин, И.Стенгерс). Исследование С. феноменов самоорганизации макромолекул привело к обоснованию идеи предбиотической эволюции (Р.Винклер, П.Шустер, М.Эйген), в силу чего, по образному выражению А.Баблоянц, "дарвиновскому "дереву" пришлось пустить корни в неживой мир элементов". Аналогично - возникновение социальности утрачивает свой статус конституирования мира, оппозиционного природному: с точки зрения С., человек в своей сложности "больше не уникален в безмерности Вселенной", выступая "интегральной частью окружающей его среды" (А.Баблоянц). Как было отмечено С.П.Курдюмовым, "признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания ... заставляет ... по-новому оценить положение человека в космосе". В гносеологическом плане это знаменует собой финал традиции понимания объекта как внеположенного субъекту: как пишут Пригожин и И.Стенгерс, "наша физика предполагает, что наблюдатель находится внутри наблюдаемого им мира. Наш диалог с природой успешен... если он ведется внутри природы". Практически это означает радикально новую постановку вопроса о сущности, механизмах и пределах воздействия человека на природу. По оценке Пригожина, "если ... природе ... присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться к окружающему его миру, - хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем", в силу чего "следует ... распроститься с представлением, будто это мир - наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов". По оценке Князевой и Курдюмова, "управление начинает основываться на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем". Это позволяет сделать вывод о том, что в контексте синергетической исследовательской парадигмы традиционная для классического западного типа рациональности оппозиция субъекта и объекта сменяется их суперпозицией. Отказ от идеи внеположенности объекта, презумпция его имманентной для субъекта значимости инспирируют в современной культуре поворот от праксеологически ориентированного активизма к закладке аксиологических оснований культуры нового (диалогического) типа, которые находят свое выражение в идеале глобальной цивилизации как основанной на антропо-

природной гармонии и гармоничном этнокультурном полицентризме. (См. также Пригожин.)

М.А. Можейко

СИНТЕТИЧЕСКОЕ АПРИОРИ - одно из основных понятий трансцендентальной философии (в частности, послекантовской метафизической логики) - выражает такой способ логической обработки чувственного опыта, в результате которого исходное содержание получает не только новую форму, но и качественно переструктурируется в содержательном плане. Построение логического вывода с привлечением одних аналитических суждений дает лишь новую форму содержанию посылок, но не меняет их ценности по существу. Тогда как достоверное и содержательно новое знание, т.е. знание, обладающее свойством С.А., мы способны получить, как считают представители трансцендентального направления, путем построения такого вывода, в посылках которого будет заключено объективное, т.е. синтетическое, и, в то же время, необходимое знание, влияющее на ходы его логической обработки. Например, построение вывода с использованием в посылках отношения причинности будет давать С.А. В метафизической логике Канта свойство С.А. присуще синтетическим суждениям, которые не подчиняются действию "высшего основоположения" аналитического знания (закону противоречия), поскольку они синтетические, но, тем не менее, несут априорный характер, а также данное свойство присуще специфическим умозаключениям, называемым идеями. В синтетических суждениях предикаты приписываются чему-то вне-положенному, - тому, что не мыслится в самих предикатах. "Высшим основоположением" суждений данного вида, т.е. принципом, делающим их достоверными, Кант называет "синтетическое единство многообразия созерцания в возможном опыте", другими словами, чистое "я", "рассудок", "трансцендентальное единство апперцепции", называемое также трансцендентальным субъектом. Только в свете данного принципа утверждается объективная значимость синтеза предикатов с индивидами. В результате подобный синтез, если он действительно протекает под действием чистой способности воображения, являет себя не просто в качестве истинного, ведь истина бывает и случайной, но представляет собой духом заверенную достоверность, т.е. результат особой логической обработки. Таким образом, в трансцендентальной логике Канта, суждениям приписывается свойство С.А. только после применения синтезирующей деятельности "рассудка", или трансцендентального субъекта, как особой логической операции. "Высшим основоположением" синтетических умозаключений Кант называет "разум". В трансцендентальной диалектике, отображающей синтезирующую деятельность "разума", приводится только три вида умозаключений, обладающих свойством С.А.: категорическое умозаключение, гипотетическое умозаключение и дизъюнктивное умозаключение. В диалектической логике - гегелевском варианте логики метафизической - каждому умозаключению приписывается свойство С.А.; соответственно "высшим основоположением" выступает "абсолютный дух", т.е. окончательный изоморфизм логических и эмпирических отношений. В современной формальной логике была получена математически точная экспликация понятия С.А. Проделано это было Хинтиккой, который установил, что в дистрибутивной нормальной форме логическая обработка начальных посылок (конституент) сопровождается ростом информации.

А.Н. Шуман

"СКАНДАЛ В ФИЛОСОФИИ" - понятие, конституирование которого вызвано попытками придания философии статуса исчерпывающе универсальной, жестко дедуцированной системы завершенного знания. Понятие "С. в Ф." введено Кантом, который, полемизируя с Беркли, усматривал в неочевидности для последнего (пусть даже и в умозрительном философском контексте) реальности существования вещей, именно духовную ситуацию "С. в Ф." Наиболее четко отсутствие какой бы то ни было значимой и, тем более, возрастающей совокупности универсальных философских положений, которые бы разделялись всеми мыслителями-профессионалами, зафиксировал Ясперс. По его мнению (в схеме его идей о "философской вере"), "... то, что из непреложных оснований признается каждым, становится тем самым научным знанием, уже не являясь больше философией, и относится к конкретным областям знания..." Даже в рамках процедур деконструкции (см.), присущих творчеству ряда представителей философского постмодернизма, вопросы "С. в Ф." не утрачивают своеобразной актуальности, примером чего является полемика Батая и Дерриды (Батай: "... я ввожу неудержимые концепции" - Деррида: "... философ слепнет в тексте Батая, ибо является философом лишь в силу... нерушимого вожделения сдерживать, удерживать от соскальзывания самодостоверность и надежность концепции. Для него текст Батая ловушка: подлинный скандал..."). Ср. также сочетание "телесной схватываемости", по Гадамеру, идей лекционных курсов Хайдеггера и их "неразрешимой неопределенности", образующие в совокупности философский "С". (Постмодернистская трактовка в качестве "С. в Ф." ленинского принципа партийности философии свидетельствует скорее о не совсем правомерном смешивании Дерридой профессиональных дискуссий о предельных основаниях философии и статусе ее проблем, с одной стороны, и жесткой идеологической установки лидера большевизма на превращение философии в "винтик" "общепролетарского дела" - с другой. "Встроенность" же официальной советской философии в систему соответствующих партийно-политических догматов в структуру книги "История ВКПб. Краткий курс", например, означала не ситуацию "С. в Ф.", а отражала курс практиков коммунизма на ликвидацию философии как таковой.) По всей видимости, феномен перманентного "С. в Ф." отражает то обстоятельство, что подлинное призвание и промысел философии как "архитектуры вопросов" (Э.Ионеско) - скорее формулировать корректным и адекватным образом миро- и человекопостигающие проблемы, нежели искать ответы на них. (В этом контексте правомерно обозначение эпохи господства схоластики как своего рода времени ответов.) Любой (даже "верховный") закон природы может выступать для философа-профессионала только лишь как проблема, но не как открытие. Способность мыслителей усматривать в любом установленном факте не ответ, а вопрос способствует предохранению науки от трансформации в систематизированную совокупность суеверий и самолегитимировавшихся смыслов и интерпретаций. (Ср. "ускользание" у Гваттари и Делеза как единственно возможный образ способа бытия смысла и "бытие любит прятаться" у Гераклита.) Тем не менее, значимость экстатической веры в то, что действительно обретенное нами знание нас не покинет, отмечалась, например, Гегелем: "Если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не

ведают при этом, что говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них".

В.Л. Абушенко, А.А. Грицанов, М.А. Можейко

СКЕПТИЦИЗМ - (1) - античный - древнегреческое учение, впервые обоснованное Пирроном из Элиды в конце 4 в. до н.э. Пиррон впервые придал систематически законченную форму издавна распространенным в Древней Греции сомнениям в познавательной ценности чувственности (Гераклит: "глаза и уши - фальшивые свидетели"; Демокрит: "результаты ощущений темны", "это просто мнение, а не истинно существующее"; софисты с их субъективизмом и т.п.). К скепсису подобного рода Пиррон добавил моральный и логический С., заявляя, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому. Став философским учением, С. превратился из простого сомнения в сомнение догматическое. Дело Пиррона продолжил его ученик Тимон, после смерти которого в Афинах в 235 до н.э. его доктрина была подхвачена и развита Академией, продолжившей свою работу и после кончины ее основателя - Платона (Аркесилай, Карнеад, Клитомах - все эти философы-скептики находились во главе Академии, которая только в 69 до н.э. перестала быть скептической). Большой вклад в дело последующего возрождения С. в качестве самостоятельного философского направления в 1 в. до н.э. внес уроженец Крита Энесидем, оказавший влияние на известного поэта Лукиана (2 в.) и Секста Эмпирика - единственного философа-скептика древности, труды которого дошли до наших дней. Согласно Диогену Лаэртскому, С. отрицал возможность достоверного знания и не верил в возможность рационального обоснования нравственных норм. Не сомневаясь в существовании явлений, скептики считали, что только они и обладают достоверностью, однако при этом отвергали возможность выведения с достаточной долей обоснованности причин этих явлений. Для позднего С. была характерна резкая направленность против концепции истины, единственным критерием которой он считал видимость: "все лишь кажется", - говорит скептик, противопоставляя друг другу ощущаемое (видимое) и мыслимое. Своего рода аргументами против возможности достоверного знания стали знаменитые тропы (или обороты) скептиков, выдвинутые Энесидемом и применявшиеся им ко всему мыслимому и ощущаемому с целью показать, что данная мысль (или ощущение) - не более чем просто видимость, что она такова "не в себе", а лишь в отношении к чему-то другому. С. добился больших результатов в искусстве обнаружения противоречий с помощью тропов, многие из которых были направлены против обыденной веры в непосредственную истинность вещей; что же касается более поздних тропов, приписываемых Диогеном Лаэртским Агриппе, то для них характерна направленность против мышления и используемых им научных понятий. Среди ранних тропов можно упомянуть такие, как троп о различии организации животных, из-за чего у них возникают самые различные представления об одном и том же предмете; троп о различии между людьми, тесно связанный с предыдущим и продолжающий его основную идею; троп о различном устройстве органов чувств; троп о различии условий в одном и том же человеке в зависимости от переживаемого им состояния; троп о занимаемых нами различных положениях, расстояниях и местах, из-за чего из каждого пункта предмет кажется иным; троп, касающийся области этического, согласно которому нравственное одновременно и не нравственно, так как в одном месте оно признается таким, а в другом нет. Среди поздних тропов можно назвать следующие: троп о расхождении во мнениях

философов - сколько философов, столько философий, значит истинной философии нет и быть не может; троп о впадении в бесконечный прогресс, показывающий, что то, что приводится для обоснования какого-либо утверждения, само, в свою очередь, всегда нуждается в обосновании и так до бесконечности; троп об относительности всех определений, согласно которому предмет нашего утверждения таков, как его мыслит субъект, а не таков, как он сам по себе; троп о предположении, направленном против принятия какого-либо принципа без доказательств, т.е. в качестве аксиомы; троп о взаимности или о круге в доказательстве и др. Эти тропы С. очень умело направлял против древних философов, называя их догматиками, т.е. утверждавшими что-либо в качестве абсолютной истины. Они демонстрируют наличие высочайшей диалектической культуры мысли у философов-скептиков, которые вплоть до 3 в. оказывали влияние на интеллектуальную мысль древнего мира. После этого С. постепенно уходит со сцены европейской культуры (как потом окажется, не навсегда), уступая место более соответствующим духу времени школам и направлениям, ищущим более прочных - положительных - мировоззренческих ориентиров в обществе, постепенно усваивающем догматические религии и идеи спасения. (2) - Ренессансно-просветительский С. - установка на ментальное противостояние авторитету традиции (Монтень, Бейль, Декарт, Вольтер, Дидро, Руссо и др.). В отличие от античного С. фундирован пафосом рационализма. (3) - В философии Юма - сомнение в бытии объекта (в отличие от онтологически артикулированной "вещи в себе" Канта).

Т.Г. Румянцева

СКЛАДКА (фр. - pli) - понятие классической и современной философии (Лейбниц, Хайдеггер, Мерло-Понти, Делез, Деррида, Фуко), обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки "философии Другого", а также "различающего" подхода. Системную семантическую разработку понятия "С." как многозначной словоформы осуществил Делез. С., по Делезу, есть "различие", "сгиб, который различает" и, вместе с тем, который "сам может быть различен". В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова "pli" Делез обыгрывает (см. Языковые игры) сопряженные французские обороты pliessement, plie, plisser, ploir, depli, repli; нем. Zwiefalt, англ. fold, обозначающие - С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и прочее, а также обращенные к терминам "двойник" и сопряженным: "удвоение", "отражение", "взаимоналожение" и др. Согласно Делезу, "...идеальный сгиб (Pli) является Zwiefalt, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на Zwiefalt как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (Differance), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон, и которое отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной коэкстенсивности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. "Двойственность" сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: раскол (scission), которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, которое каждый отдельный термин проталкивает в другого... Это идеализация

материальной структуры С: сгибание становится бесконечной операцией - один сгиб переходит в другой и т.д. Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое - это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга...". По мысли Хайдеггера, трактовка интенциональности как отношения между сознанием и его объектом, преодолевается посредством идеи "С. Бытия" по ходу следующих философских поворотов: от интенциональности - к С., от феноменологии - к онтологии, от сущего - к бытию. Согласно видению Хайдеггера, онтология неотделима от С., ибо бытие есть С., которую оно образует с сущим; раскрытие Бытия и есть сама С. Понятийно-категориальная трансформация идеи "С." и ее эволюция в текстуально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 ст. в западно-европейской философии) мысли о своеобычной "сверх-предпосылочности" человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования С. (Хайдеггер - Мерло-Понти - Делез) правомерно представлять следующим образом: воспринимая "нечто", мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир "напрямую" (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В "видимом" всегда присутствует то, что "видится", в "слышимом" - то, что "слышится", в "касаемом" - то, чего "касаются"; последние элементы перечисленных диад /то, что "видится" и т.д. - А.Г./ всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Оборотная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде "С". По Хайдеггеру - Мерло-Понти - Делезу, Другой - постольку там, поскольку он - здесь: конституируется порождаемое перцептуальным "люфтом" цельное поле (переплетение ризомного порядка - см. Ризома) позиций как взаимообратимостей. В рамках достигнутой Хайдеггером - Мерло-Понти - Делезом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур знания и восприятия, "С.-в-себе", исходным разрывом в структуре бытия, который "амальгамирует" разорванное между собой. По схеме объяснения Делеза, "я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому". В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры "тело/телесность" Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем "актуально функционирующим телом" только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: "это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим

слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него - мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга". В "сухом остатке" у Хайдеггера и Мерло-Понти идея "С. сущего" позитивно преодолевает /читай: "снимает" - А.Г./ прежнее содержание понятия "интенциональность", учреждая его в новом измерении: "Видимое" и "Раскрытое" не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует само-видящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и само-говорящий элемент языка - до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. "Свет" (концепция "видимого и невидимого" Мерло-Понти) открывает нам говорение вкупе со зрением, как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе сообщало бы смысл. Коренные отличия от концепции Хайдеггера - Мерло-Понти содержала единотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей - только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея "С." у Фуко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рушится в ходе расщеплении, разобщении двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко "переплетаются", но не посредством "слияния", а посредством гибели: интенциональность как "обратимая и умножаемая в обоих направлениях" (Фуко) не в состоянии конституировать топологию С. В европейской философии рубежа 20-21 вв. понятие "С": 1) Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие: а) результатом осуществления его идентичным субъектом, б) не влияющим на этого субъекта, в) не приводящим к изменению этого субъекта. 1-а) Раскрывает как "целое" процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры "удвоения", "двойника" и т.п. 2) Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической пред-данности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции "Я - Другой", "Иное - Тождественное", "Свой - Чужой"; последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции - оппозицию Внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его "загиба", удвоения. 3) Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса "изгибания-складывания" Внешнего, подобно "ряби на водной поверхности"; ср. у Фуко: "существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они - внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затапливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немыслимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... Немыслимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность как иные порядки бесконечности... Конечность складывает Внешнее, создавая "глубину и плотность, возвращенную к себе самой" - внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется лишь, когда он спит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта... С.

безграничного или перманентные С. ограниченности изгибают Внешнее и созидают Внутреннее. Внутреннее - операция Внешнего, его складчатость". Согласно Делезу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко "живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-извилинами - гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом" (ср. Солярис у Лема). С. у Фуко возвращается онтологический статус. 4) В пределе возможных собственных интерпретаций ставит под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) - такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл - они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей (см. Кэрролл). Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции "возможное - действительное", ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего "не-места". 5) Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от "сгиба" - процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлевать, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мироописания посредством идеи С., "твердая" и "мягкая" разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обусловливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности - не есть сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. ("Физика" С. суть качественная калькуляция внутренней, "эндогенной" памяти материи; "физика" же сгиба - "экзогенной" ее памяти.) Силы складывания - силы, ориентированные на восстановление полного состояния первоначального покоя формы или "бес-форменные"; силы сгибания - о-формленные, наделяющие формой (В.А.Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: "разрыв и потом-сложение"; "непрерывную связь через сгибание". 6) В границах сопряженных с понятием "С." неологизмов "С. внутри С"; "быть себе С." (Фуко, М.Пруст); "С. Бога" как "идеальная С." (Подорога) предполагает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе - всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, - пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте "С." (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм "С. внутри С", "С. Бога" предполагает пред-данность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума - и "мировой линии", и "линии линий", и "линии внешнего". (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.) В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенство и целостность, предустановленная гармония), Делез ориентирован на осуществление "технологической" экспликации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. ("мировая линия" как "линия Внешнего", постоянно вводящая во все "код" различия), интепретируется им как "величайшая машина Мира". Согласно Делезу, "мировая

линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает так же, как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане-следствии, и метафизична, конституированная темами". (Ср. "мышление линией", провозглашавшееся С.Эйзенштейном; мысль Клее о Космосе как о разнообразии кривых, как о своеобычном словаре линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. "всегда внешней" как к силам, действующим в материи (результируясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизбывно ("всегда уже") имеет форму - материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно посему душа несгибаема, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна "с-гибаться под тяжестью грехов" (Подорога) или против других душ. 7) Задает один из способов построения текста как аналога мироздания: Делез, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как "писать есть кроить", - усматривал сценарий постижения беспредельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры "раскроя": а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры - сгибы, сгибания, разгибания - перемещение по подиуму вдоль единой линии; г) сопряженный отбор нужной линии тела. 8) В статусе парадигмального образа для постижения идеи "мировой линии" позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется "оригами" (япон. - "искусство складывания бумаги"). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем "С. - сгиб" не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда "внутри" иной С. - наподобие "полости в полости" и может интерпретироваться как "атомарная единица" материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как "оконечность", а не "часть линии". Ср. у Лейбница: "... разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, - но тела никогда не распадаются на точки или минимумы". Ср. также у Фрейда: "момент события" (как точка "фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса") одновременно выступает как событие, "одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерефлексируемой схемы поведения... вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней". 9) В качестве элемента подлинного (т.е. "ускользающего", по Делезу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидом собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществляется через сопротивление двум нынешним формам субъекции: а) индивидуализации на основе принуждения властью и б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. "Складывание" же и "удвоение" позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси "абсолютной памяти внешнего", а также зафиксировать "настоящее" имя

отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мнению Фуко, такая Память "удваивает" как настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением - ее С. "сливаются" с разворачиванием: последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было "завернуто" (сложено); забвение (разворачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых). (Ср. у Хайдеггера - "память как оппозиция забвению забвения" и у Канта - "время как форма, в которой разум воздействует на себя, осуществляя "само-воздействие" и образует сущностную структуру субъективности). 9-а) Соспешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятийных схемах, которые "ускользают" от господствующего интеллектуального дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и "взаимно удушаются"; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее. По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы: а) что именно я могу знать, видеть и высказывать при определенных условиях "света" и языка; б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать; в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, т.е. как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта. Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе "говорится - смотрится - сопротивляется - живется": суть постмодернистский философский парафраз "вечных" вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я есмь? 10) Отражает, по мысли Делеза, опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой /опоры - А.Г./ формируется посредством своеобычной Сверх-С. О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя". Тем самым, по мнению Делеза, силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим". По мысли К.Видаль (статья "Смерть политики и секса в шоу 80-х годов", 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и изобилующую пустотами текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаль, - /ср. с 8) - А.Г./ - суть "каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-расжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития ... Складка всегда находится "между" двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой... она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда "между", всегда "и то, и другое". С. в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобычный символ духовности конца 20 ст., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует "пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здравый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существуют лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия" (Видаль).

А.А. Грицанов

СКЛАДЫВАНИЕ - понятие постмодернистской философии, фиксирующее новый способ артикуляции соотношения внутреннего и внешнего, конституирующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Данная установка представляет собой спецификацию общей парадигмальной установки постмодернизма на снятие жестко линейных оппозиций, традиционно фундировавших собою стиль мышления классической западно-европейской рациональности: субъект-объектная оппозиция (см. "Смерть субъекта"), оппозиция внешнего и внутреннего, мужского и женского (см. Соблазн) и т.п. Термин "С." оформляется в рамках постмодернистской концепции складки, однако идея интериоризации внешнего как необходимого условия возможности конституирования внутреннего является универсально значимой для философии постмодернизма. Так, фундаментальным основоположением постмодернистской текстологии выступает та презумпция, что, "мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя" (Деррида), снимая саму возможность различения имманентно-автохтонного и привнесенного (см. Интертекстуальность). Аналогично, по Фуко, "Внешнее" есть "движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они - внешнее, но внутреннее Внешнего". Так, например, феномен "немыслимого" интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что "лежит в ее сердцевине" как "невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее", - иными словами, "немыслимое есть внутреннее мысли". Процессуальность С. наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъективности Делеза ("субъективация создается складчатостью"), в рамках которой эксплицируется механизм формирования складки. Согласно его концепции, становление субъективности может рассматриваться только как автохтонный процесс самоорганизации: "все ... детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли", и становление субъективности реализует себя вне принудительной каузальности, - в режиме "Да будет! (Fiat!)", т.е. в режиме, который "заранее разрушает всякий императив". Исходным состоянием субъективности выступает для Делеза так называемое "дикое" (до-предикативное) сознание", определяемое им как "натурализм "дикого опыта". Зафиксированное Делезом состояние "дикого опыта" может быть оценено как аналог исходного субъективного хаоса, - как в смысле отсутствия выраженной структуры, так и в смысле потенциальной креативности: "именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу". Проблема внешнего является центральным моментом делезовской модели формирования субъективности, и интерпретация последнего Делезом радикально дистанцируется от традиционной. Соотношение внутреннего и внешнего мыслится Делезом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие "внешней" силы на "внутреннее", но - напротив - как органичная интериоризация внешнего: "внутреннее есть операция внешнего". Подобно "дикому опыту" как исходному состоянию внутреннего, внешнее также выступает у Делеза в качестве "неоформленного внешнего" как принципиально номадического (см. Номадология) распределения интенсивностей: "неоформленное внешнее - это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам". Согласно Делезу - в общем русле номадической оценки

плоскости как пространства соприкосновения внутреннего и внешнего, т.е. пространства динамики - именно на границе внешнего и внутреннего и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становления субъективности: "внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего". Процесс конституирования субъективности выступает одновременным процессом параллельного оформления внешнего и внутреннего в процессе их взаимостимулирующего (кросс-каталитического) взаимодействия: "складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее". Механизм оформления субъективности моделируется Делезом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: "сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микро-политика". Однако объективация происходящих на микроуровне процессов предполагается Делезом в качестве макроскопической: "но дело стратегии - осуществляться в страте". Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делеза, "просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними". Что же касается сущности происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делез фиксирует переход от некоординированного сосуществования сингулярностей к их "интеграции". Так, если исходно, по словам Делеза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у "мотыльков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу", то в ходе становления субъективности "отношения между силами становятся интегрированными" (ср. с идеей Деррида о "пробуждении" в процедурах деконструкции "спящего смысла" текстовых семем или "сем", с одной стороны, и с синергетической идеей перехода от изолированного бытия "спящих молекул" или "молекул-гипнонов" к молекулярной "кооперации" - с другой). Открытость самоорганизующейся системы мыслится в концепции С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне складки "мысль воздействует на себя, открывая внешнее как собственный немыслимый элемент". В модели Делеза "это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ...позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее". Субъективность как внутреннее оформляется посредством "удвоения", т.е. "интериоризации внешнего". Собственно, само внутреннее как таковое, по Делезу, "является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря". Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация складок понимается Делезом как принципиально не окончательная, - она оценивается как ситуативно значимая, и принципиально подлежащая изменению в силу непредвиденных флуктуаций: "эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации". Процесс становления субъективности оказывается принципиально нон-финальным и интерпретируется Делезом в качестве реализующегося посредством случайных флуктуаций, что фиксируется им в понятиях "жребия" и "игры" ("лотереи"): "мышление вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает ... отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно". Более того, если современное естествознание делает вывод о том, что в рамках нелинейных динамик могут быть обнаружены зоны, где действуют сугубо линейные закономерности и проявляет себя традиционно понятая каузальность ("островки детерминизма" в "океане нестабильности" в теории катастроф Р.Тома), то и у Делеза можно встретить совершенно аналогичные рассуждения. Так, по его словам, "отношения между силами ...группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами", - фактически "случай работает только в первом

варианте, в то время как второй, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешнее: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости". Идея кросс-каталитического взаимодействия внешнего и внутреннего апплицируется Делезом не только на пространственные, но и на временные параметры С. Последнее оказывается процессом интериоризации будущим прошлого, что фиксируется Делезом посредством понятия "Память": "Память - это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я". Собственно говоря, по оценке Делеза, "складывание и удвоение само есть Память". Именно "абсолютная память", по оценке Делеза, "удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвением, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с развертываем, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено". Вместе с тем концепция складки фиксирует и векторное (содержательное) тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему, что семантически изоморфно синергетической установке на тяготение системы к будущим своим состояниям, выраженное в понятии аттрактора: по словам Делеза, "внутреннее конденсирует прошлое... но взамен сталкивает его с будущим, которое приходит из внешнего, меняет его и заново создает". (В плане фиксации терминологических параллелей между философией постмодернизма и современным естествознанием может быть отмечено, что Г.Николис и Пригожин, анализируя феномены спирального и винтового хаоса в свете исследования влияния на них хаотического аттрактора, отмечают, что "важнейшая особенность, прослеживаемая на обоих... - образование складки на поверхности, вдоль которой происходит неустойчивое движение".)

М.А. Можейко

СКОВОРОДА Григорий Саввич (1722-1794) - украинский просветитель, философ, педагог, поэт. Окончил Киево-Могилянскую духовную академию (1738-1741, 1744-1750). Слушал университетские курсы в Венгрии, Австрии, Польше, Германии, Италии. Владел латынью, греческим, немецким, еврейским языками. С 1759 в течение 10 лет - преподаватель гуманитарного цикла в Харьковском коллегиуме. С 1770-х - странствующий нищий проповедник-философ. Заявлял о себе, что "замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси". Сформулировал открытый им закон "элиминации трудности" - своеобычное "лезвие С." - "нужность не трудна, трудность не нужна". Главные сочинения, не издававшиеся при жизни С. и распространявшиеся в рукописных списках: "Басня Эзопова" (1760), "Разговор пяти путников об истинном счастии в жизни" (1772), "Дружеский разговор о душевном мире" (1775), "Потоп змиин" (1791) и др. Разделял основания миропонимания платонизма, стоицизма, Ломоносова, Лейбница, блестяще сочетая интеллектуальную стилистику сократических диалогов и озарения истинного пророка. (Практически никогда и никого не цитировал.) Признавал идеи о вечности и бесконечности материи, о господстве закономерностей в природе. Отождествлял в духе пантеизма понятия "Природа" и "Бог" (безусловное условие действительности, умозрительная и безличная "форма", законоорганизующая "материю", а также своеобычное личностное начало, заинтересованное в человеке). Как полагал С., "истинный человек и Бог есть то же". Создатель концепции всеобъемлющих "трех миров": "макрокосм" (природа), "микрокосм" (человек) и "мир символов",

связывающий и отображающий два предыдущих (Библия как идеальный образец). Каждый из них состоит из двух ипостасий - "внутренней" (духовной, невидимой, божественной) и "внешней" (тварной, сотворенной, материальной). (Ср. с архитектоникой мира в романе М.Булгакова "Мастер и Маргарита".) Согласно С., человеческое познание бесконечно, ибо осуществляется в пафосе самопознания ("познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека - все сие одно значит"), в обнаружении "единого, сердечного" человека, но должно основываться на постоянном самоанализе и созвучии "миру символов". Полемизировал с официальными религиозными доктринами, проповедовал учение Коперника, разрабатывал подходы к созданию новой религии "добродетели и любви". По С., счастье достижимо лишь для человека, самостоятельно либо при помощи социальной педагогики осознавшего собственную "сродность", т.е. предрасположенность к какому-либо виду деятельности. Социальная гармония, согласно С., достижима лишь для общества таких счастливых людей. Сформулировал гениальную догадку об относительности и абсурдности любой идеи равенства в имуществе, идею "неравного всем равенства": "Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный". На могиле С. помещена его собственная эпитафия: "Мир ловил меня, но не поймал".

А.А. Грицанов

СКОТИЗМ - схоластическое направление средневековой философии 14-15 вв., противостоящее в качестве официальной доктрины францисканского ордена томизму как доктрине доминиканцев, принятой церковью в качестве ортодоксии. Основоположник - Иоанн Дунс Скот. Основные представители: Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн из Рединга, Иоанн Рипский, Жан Каноник, Александр Александрийский и др. Центральной проблемой школы С. явилась проблема индивидуации (лат. individuatio - индивидуализация), т.е. проявления бытия и его интерпретации как множества неповторимых индивидуальных объектов ("индивидов"), обладающих как интегральными, так и разделяющими их свойствами. Фундаментальный принцип индивидуации заключается в констатации принципиальной возможности обнаружения разделяющего признака у любых двух "индивидов". В контексте этого подхода С., развивая предложенную Иоанном Дунсом Скотом интерпретацию метода дистинкции (лат. distinctio - различение) как имеющего своим результатом фиксацию haecceitas ("этовости") как самотождественности индивидуального существования вещи в противоположность quidditas ("чтойности") как генерализирующего признака сущности, позволяющего отнести вещь в качестве элемента к тому или иному множеству, - вводит трактовку дефиниции как дистинкции. Дистинкция как познавательный акт встречается уже у Аристотеля, однако в концепции С. приобретает дополнительный онтологический смысл: "имманентная дистинкция" наряду с "дистинкцией разума". Использование последних в качестве основного мыслительного инструмента теоретической аналитики приводит к оформлению в рамках С. многих понятийных средств, вошедших в классический категориальный аппарат философии и приведших к значительному обогащению философского языка. Кроме того, идея индивидуации, генетически восходящая к стоикам и канонизированная в схоластической

формулировке Фомы Аквинского, приобретает в С. новое, остро личностное звучание: понятие тождественности (самотождественности) трактовалось С. как изоморфное понятию уникальности (тождественности лишь себе), - "тот же самый" как "единственный по числу", что в антропологической проекции приводило к конституированию аксиологически максимального статуса уникальной неповторимости личности, задавая в историко-философской традиции интенцию, впоследствии реализовавшуюся в персонализме. А идея о "неделимости индивидуальной природы", высказанная в рамках С., в первую очередь, применительно к личности, может быть рассмотрена как своего рода предвосхищение холизма в психологии и концепции индивидуации как становления личности, понятого в качестве спонтанного разворачивания ее неповторимой "самости" в психоаналитической концепции Юнга.

М.А. Можейко

СКОТ ЭРИУГЕНА - см. ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

СКРИПТОР ("пишущий") - понятие, сменившее в постмодернистской текстологии традиционное понятие "автор" (см. "Смерть Автора") и фиксирующее отказ философии постмодернизма от наделения субъекта письма: 1) причиняющим статусом по отношению к тексту; 2) личностно-психологическими характеристиками и даже 3) самодостаточным бытием вне рамок пишущегося текста. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе "не существует субъекта письма" (Деррида). По формулировке Р.Барта, С. "рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом". Письмо являет собой "единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма" (Р.Барт). Фигура автора тотально утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Кристевой, автор становится "кодом, не-личностью, анонимом", и "стадия автора" - это в системе отсчета текста "стадия нуля, стадия отрицания и изъятия". Фактически С. есть не более, чем носитель языка, и письмо, таким образом, "есть изначально обезличенная деятельность" (Р.Барт). По мысли Фуко, оно фундировано презумпцией "добровольного стирания": "маркер писателя теперь - это не более, чем своеобразие его отсутствия". В контексте концепции интертекстуальности С. фактически "превращается в пустое пространство проекции интертекстуальной игры" (М.Пфистер), ибо, согласно М.Бютору, в сущности, "не существует индивидуального произведения. Произведение индивида представляет собой своего рода узелок, который образуется внутри культурной ткани и в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем".

М.А. Можейко

СЛЕД - понятие (в границах языковых игр, присущих творчеству Деррида - не-понятие), противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции ("С. - присутствие") "присутствию" как принципу традиционной метафизики. (В известном смысле сопряженным с "каноническим" значением провомерно полагать интерпретацию текста как исторического С. в разработках школы "Анналов" и у Коллингвуда. Ср. понятия Фрейда: "последействие" - "Nachtraglichkeit", "пролагание путей" "Bahnung".) С. обозначает, согласно Деррида, "первоначальное прослеживание и стирание" и конституируется самой их возможностью. С. выступает универсальной формой не-наличия, при которой осуществляется особая форма соотнесенности всего со всем: фиксация того, что именно с чем соотносится, оказывается неразрешимой. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду убежденности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию "С." предпосылается термин "архи-С." или "нечто" - итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы ("присутствие" и "С"). (Словопорождающий механизм - генератор термина "архи-С." - аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса "differance - различие" (см. Differance): если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки другого как производного и внешнего, то, согласно Деррида, "самотождественность" может являться исключительно как "отличная от другого".) С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, т.е. в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия ("дифференцирующую игру") между любыми X и Y (будь то явление или понятие). "Присутствие" у Деррида, таким образом, исходно инфицировано различием (см. Differance): самотождественность понятия, немыслимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотнесения с другим. "Прослеживание" С. (если угодно - в "гносеологическом" контексте) тождественно его стиранию и самостиранию. По мнению Деррида, "... такой след не мыслим more metaphisico. Никакая философема не в состоянии его подчинить. Он "есть" то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен". В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: "Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания". Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С, по Деррида, не может быть буквально представлен: "Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не

существует". Предметной областью социогуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы "С. - архи-С." результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего к означаемому, а посредством соотнесения означающего с иными означающими (в таком контексте С. с известной долей условности выступает как знак в динамике). Согласно Деррида, фиксация различия между означающими предполагает существование определенного смыслового "люфта" или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его. Тем самым, любая возможность (архи-С.) конституирования знака предполагает "обход" через другого - "самостирание" - возможное в силу феномена итеративности. В данном контексте архи-С. демонстрирует то, что двойное движение референции-"самостирания" не предполагает очевидного тождества, а будучи не способным принять вид фиксированной тождественности, это движение означает акт различия как такового. По схеме Деррида, "различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания" есть "С. архи-С". Последний "стирает" себя в том, что он же и репрезентирует, ибо, по Деррида, сам С. выступает результатом именно "стирания" как такового.

А.А. Грицанов

"СЛОВА-БУМАЖНИКИ" - метафора Делеза, выражающая авторскую версию артикуляции базовой для постмодернистской философии идею версификации (ветвления) процесса смыслообразования в процедурах означивания (см. Означивание). Исследуя процессы смыслообразования (в частности, при чтении Кэрролла), Делез фокусирует внимание на особых (так называемых "эзотерических") словах - "двусмысленных знаках", которые он называет "С.-Б.". С одной стороны, эти слова, как правило, являются "синтетическими", т.е. составлены из семантически узнаваемых сколов нескольких (как правило, двух) других слов. Классическим примером является кэрроловский "Снарк": Snark как контаминация shark (акула) и snake (змея); аналогичны (в русскоязычной кальке): "злопасный", "шарьки", "пыряться", "хливкие", "хрюкотать", "зелюки", "грызжущий", "прыжествуя" и т.п. Однако, согласно Делезу, "эзотерическое слово с простой функцией сокращения слов внутри единичной серии ("вашство") словом-бумажником не является". Принципиальное отличие заключается здесь в том, что "вашство" (y'reince) как сокращенное "ваше высочество" (Your royal Highness) подразумевает возможность единственного прочтения, - в то время как за "С.-Б." стоит не только синтез, но и - обязательно - дизъюнкция, причем дизъюнкция исключающая. Соответственно этому Делез формулирует "общий закон "С.-Б.", согласно которому мы "всякий раз извлекаем из такого слова скрытую дизъюнкцию". По оценке Делеза, "С.-Б." специфичны тем, что "основаны на строго дизъюнктивном синтезе": в зависимости от того, как будет прочитано это слово, может распахнуться - подобно отделению бумажника - та или иная серия возможной текстовой семантики, т.е. одна из возможных версий прочтения. В этом отношении метафора "С.-Б." в текстологической концепции постмодернизма несет ту же смысловую нагрузку, что и понятие "бифуркационного выбора" в синергетике: и то и другое фиксирует феномен версификации эволюционных траекторий рассматриваемой системы. Делез анализирует под этим углом зрения ситуацию, моделируемую Кэрроллом в

предисловии к "Охоте на Снарка": на вопрос "Кто король? Говори, голодранец, или умри!", Шеллоу, выбирающий между Ричардом и Вильямом, отвечает "Рильям". Рассматривая, таким образом, "С.-Б." как синтетическое и дизъюнктивное одновременно, Делез эксплицитно задается вопросом, "при каких условиях дизъюнкция бывает синтезом, а не аналитической процедурой исключения предикатов какой-либо вещи ради тождества ее понятия". Именно посредством "С.-Б.", по оценке Делеза, "каждая "вещь" раскрывается навстречу бесконечным предикатам, через которые она проходит, утрачивая свой центр - то есть свою самотождественность. На смену исключению предикатов приходит коммуникация событий". В ходе этой коммуникации оформляются соответствующие "серии смысла", т.е. хронологически связанные и семантически связные (и при этом вариативно плюральные) событийные ряды: "сущности множатся и делятся; все они - плод дизъюнктивного синтеза". Указанная "коммуникация события", т.е. интегральное кооперирование сингулярных событий в семантически значимую серию, фактически изоморфно по своему механизму и статусу "кооперации" молекул на микроуровне самоорганизующейся системы в синергетике (см. Синергетика): "функция слова-бумажника всегда состоит в ветвлении той серии, в которую оно вставлено. Вот почему оно никогда не существует в одиночестве. Оно намекает на другие слова-бумажники, предшествующие ему или следующие за ним и указывающие, что любая серия в принципе раздвоена и способна к дальнейшему раздвоению". Именно в этом, креативном, смысле "С.-Б.", согласно Делезу, "основано на строгом дизъюнктивном синтезе". Таким образом, "слова-бумажники неотделимы от проблемы, которая разворачивается в ветвлении серии", - и "именно функция разветвления и дизъюнктивный синтез дают подлинное определение слову-бумажнику". Концепции "С.-Б." Делеза во многом близка бартовская идея "отправных точек" смысла. Двигаясь в парадигме понимания смысла как результата означивания текста в процессе чтения, Р.Барт полагает, что "важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты". Эти "отправные точки" выступают своего рода "пунктами двусмысленности" или "двузначностями" текста, - "текст ее /трагедии - М.М./ соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне (в этом постоянном недоразумении и заключается "трагическое"); однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц..; этот "некто" - читатель". В системе отсчета последнего, слышащего всю полифонию вариативных смыслов, задается такой контекст восприятия, когда, "строго говоря, у смысла может быть только противоположный смысл, то есть не отсутствие смысла, а именно обратный смысл". Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычленена отдельная (одна из многих возможных) версий прочтения. По словам Р.Барта, "в каждой узловой точке повествовательной синтагмы герою (или читателю, это не важно) говорится: если ты поступишь так-то, если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот это с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее не теряют своей действенности)". По оценке Р.Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автокаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституируемый этим актом смысловой вектор прочтения текста оказывается уже необратимым. Таким образом, для того, "чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор". Однако эта ситуация выбора оборачивается далеко не тривиальной при учете кодовой (семиотической) гетерогенности текста. Согласно Р.Барту, текст, реализующий себя одновременно во множестве различных культурных кодов (см. Интертекстуальность), принципиально нестабилен, так что каждая фраза может относиться к любому коду.

Иначе говоря, исходным состоянием текста выступают потенциально возможные различные порядки (упорядочения текста в конкретных кодах), избираемые из беспорядка всех всевозможных кодов (ср. "порядок из хаоса" у Пригожина и И.Стенгерс). Для текста, таким образом, характерна неконстантная ризоморфная (см. Ризома) или, по Р.Барту, "плавающая микроструктура", фактически представляющая собой этап процессуальной "структурации", итогом которой является "не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания". Это "ожидание" ("напряженность текста") порождается тем обстоятельством, что "одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них "истинный". Отсутствие избранного (так называемого "истинного" или "правильного") кода делает различные типы кодирования текста равно- и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию "неразрешимого выбора между кодами". Таким образом, "необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, что он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами". Аналогичная модель бифуркационного механизма смыслообразования предложена М.Бютором в контексте анализа текстов Дж.Джойса: введенное М.Бютором понятие слова-"переключателя" в системе его терминологии означает фактически то же самое, что и "С.-Б." в концепции Делеза или "отправные точки смысла" у Р.Барта: "каждое из этих слов может действовать как переключатель. Мы можем двигаться от одного слова к другому множеством путей. А отсюда - идея книги, повествующей не просто одну историю, а целый океан историй" (М.Бютор). В этом отношении "С.-Б." и слова-"переключатели" по своему значению в структуре текста выходят далеко за рамки обычных лексем, выступая также своего рода "словами второй степени" (Делез), имеющими для текста не только лексическое, но и квазиграмматическое значение. Наряду с характерными для лексемы функциями, "переключатели" и "С.-Б." выполняют в конституировании текстовой семантики также и функции бифуркационных узлов, "благодаря которым происходит разветвление сосуществующих серий" семантики (Делез). (Не случайно художественная практика постмодерна демонстрирует достаточно широкую реальную распространенность "С.-Б." в текстах авторов постмодернистской ориентации, причем независимо от концептуальной искушенности последних: например, лексемы "Шпиноза", "дюдюктивный" и мн. др. у Вен. Ерофеева.)

М.А. Можейко

СМД-МЕТОДОЛОГИЯ (системо-мыследеятельностная методология) - направление, школа, течение в российской, советской и постсоветской философской и социально-гуманитарной мысли. В оппозиции "модернизм - постмодернизм" СМД-М. может быть позиционирована с рядом оговорок и условий. Это определяется прежде всего тем, что данная традиция сформировалась и развилась в замкнутой коммуникации советской философии и общественной науки, в условиях холодной войны и "железного занавеса". Будучи маргинальным направлением советской философии, СМД-М. приобрела заметный успех и популярность в перестроечные и пост-перестроечные годы в России. Однако она по-прежнему неизвестна большинству западных исследователей, оставаясь на переферии основных центров дискуссий по проблемам модернизма и постмодернизма. Тем не менее современный ретроспективный разбор и анализ концепций Московского методологического кружка (ММК), в границах которого сформировались основные положения СМД-М., позволяет сделать вывод о

значимом созвучии проблематики СМД-М. с главными тематизмами современной философии и вместе с тем о своеобразии найденных теоретических решений. Исследователи находят аналогии в концепциях ММК и концепциях Фуко, Хабермаса, К.Поппера. В ней в той или иной форме затронуты все основные проблемы модернизма и даны свои специфические ответы, радикально отличающие СМД-М. от постмодернистских концепций. Критически переосмыслены и перестроены концепты "прогресса", "разума", "развития", "субъекта" и "объекта", "рефлексии", "знания", "технологии", "знака" и т.п. - всего, что фундирует любую современную концепцию модернизации, а также парадигму постмодернизма. "Смерть субъекта", "финализация науки", "конец философии" - все эти тематизмы активно продвигались (практически в этих самых терминах) ММК еще в 1960-е. Каково отношение ММК к философской традиции? Лидеры ММК часто отсылались к Марксу и традициям немецкой трансцендентально-критической философии, а также к методологическим идеям Л.Выготского, которые, впрочем, также имели марксистский фундамент. Ретроспективный анализ, а также современные интерпретации базовых идей позволяют оценить СМД-М. как пост-фихтеанство, пост-марксизм, пост-выготскианство. "Пост-" в данном контексте означает не продолжение определенной традиции (пусть даже на новом теоретическом уровне, в контексте новых проблем), а рефлексивное снятие методологических средств и их включение в существенно иную интеллектуальную программу. С современных позиций СМД-М. может быть оценена как программа позднего или зрелого "модерна", как попытка радикализации европейского рационализма, и как направление интеллектуального и социального конструктивизма. Однако эволюция данного течения не закончена. В своих современных концепциях последователи ММК активно ассимилируют идеи западных авторов. При этом наметилось две тенденции. Одна - на сближение с постмодернизмом или, по-крайней мере, очерчивание общих точек соприкосновения. Другая - на занятие оппозиции постмодернизму по основным ключевым проблемам. В этой второй линии эволюции СМД-М. выступает как мировоззренческая и методологическая альтернатива постмодернизму. Применительно к реалиям советской философии СМД-М. может быть обозначена как интеллектуальная программа и подход, получившие развитие в ММК в 1970-1980-е, а ныне зачастую применяемое ко всему корпусу философско-методологических идей ММК за всю его сорокалетнюю историю. Программные и подходные установки кружка неоднократно менялись и пересматривались. СМД-М. может быть признана третьей большой программой ММК. Первая и наиболее ранняя - программа "содержательно-генетической логики", охватывает период 1950-1960, вторая - программа "теории деятельности" и "деятельностного подхода" была ведущей в период 1960- 1970-х. Перенос и распространение более позднего термина на ранние представления в определенной степени обоснован: все программы ММК связаны между собой не только генетически, но и содержательно. Осознание своего подхода как методологического происходит уже в конце 1950-х, ориентация на системные представления и разработку системного подхода - с начала 1960-х, с этого же времени категории "мышления" и "деятельности" присутствуют в разработках кружка как ядерные онтологические категории. Наработки в рамках прошлых программ, несмотря на их активную проблематизацию и программную фальсификацию, в общем не отрицались. Скорее они "снимались", т.е. получали новую интерпретацию, и иное, более локальное место в новом подходе. С 1990-х, когда кружок прекратил свое существование, наследие ММК, весь комплекс идей и наработок, а также его социокультурная история стали предметом активной ретроспективной рефлексии, критического отношения и одновременно фрагментаризации. Идет рефлексивная "разборка" чрезвычайно гетерогенного комплекса представлений. Разными авторами выделяются

различные, зачастую очень локальные, аспекты, идеи и понятия, которые включаются ими в контекст собственных разработок. Ряд бывших участников кружка не считают понятие "мыследеятельности" центральным для методологии и в целом достаточно критически оценивают поздний этап деятельности кружка. С этих позиций генерализация термина "СМД-М." конечно представляется неуместной. В зависимости от контекста и фокусируемых аспектов могут использоваться иные термины: "школа Г.П.Щедровицкого", "методология ММК", а также частные термины: "содержательно-генетическая логика", "системодеятельностный подход", "СМД-подход", "технология организационно-деятельностных игр" и т.д. ММК возник в 1952-1954 на философском факультете МГУ из неформального объединения студентов и аспирантов, занимавшихся логическими исследованиями. Идейным лидером кружка первоначально был А.Зиновьев - впоследствии известный логик и автор знаменитых "Зияющих высот". Кроме него в кружок входили Б.Грушин, М.Мамардашвили и Г.Щедровицкий. Предметом разработок участников кружка стали логические средства и способы исследования особых объектов, обладающих структурой т.н. "органического" или "диалектического целого". Так в марксистской традиции назывались целостные социальные и исторические образования, обнаруживающие имманентные механизмы развития и саморазвертывания. В целом кружок отталкивался от марксистского подхода и немецкой трансцендентально-критической философии. "Капитал" Маркса рассматривался в качестве образцового произведения и одновременно выступал как материал исследования. Реконструируя реализованный в "Капитале" метод восхождения от абстрактного к конкретному, Зиновьев обратил внимание на то, что традиционная логическая таксономия не способна ухватить парадигмальные отличия марксова подхода. Но никаких иных собственно логических (за рамками идеологии) средств в советской философии просто не было. Из этого родился манифест построения новой логики. В качестве программных ориентиров был принят одиннадцатый тезис о Л.Фейербахе, провозглашавший деятельностное отношение к миру в качестве задачи философии, известный фрагмент в "Философских тетрадях" В.Ленина о неэксплицированной логике "Капитала", а также гегелевский принцип единства логики, онтологии и теории познания. В этих ранних обсуждениях были сформулированы первые собственные программные положения: в логике мышление необходимо исследовать прежде всего как деятельность, а именно деятельность научного познания; задача логики состоит в эмпирическом вычленении и описании реальных структур научного мышления: приемов и способов, и только на этой основе восходить к теоретико-методологическому конструированию или реконструкции общих методов и подходов и теоретическому описанию закономерностей функционирования и развития научного мышления; формальная логика исследует языковые структуры ставшего научного мышления, тогда как процессы развития и появления структурных новообразований в мышлении не получают в ней никакого отражения, поэтому новая логика, опирающаяся на деятельностный подход, должна сочетать формально-языковой анализ с содержательным (категориально-онтологическим и процедурным). Фактически программа синкретически соединяла в себе и охватывала не только проблемы логики, но и проблемы эпистемологии, методологии, онтологии, в какой-то степени психологии. В силу различных причин первичное объединение вскоре распалось, а каждый из участников в дальнейшем реализовал собственную исследовательскую программу. Неформальную кружковую и семинарскую работу продолжил Щедровицкий. С конца 1950-х начинается серия многолетних семинаров в различных научно-исследовательских заведениях Москвы (интенсивность доходила до 3-4 семинаров в неделю). К этим семинарам Щедровицкого и применяется название ММК. Одна линия семинаров проходила в рамках организованной в 1958 совместно с В.В.Давыдовым и под патронажем

П.А.Шеварева Комиссии по логике и психологии мышления Общества психологов СССР. Другая линия возникает несколько позже - в 1962 Щедровицкий совместно с В.Н.Садовским и Э.Г.Юдиным организует междисциплинарный семинар по структурно-системным методам анализа в науке и технике при Совете кибернетики АН СССР. Как правило, Щедровицкий стремился организовывать семинары и на базе тех многочисленных НИИ, в которых ему приходилось работать. В 1950-1960 это был НИИ дошкольного воспитания, а затем Институт технической эстетики (ВНИИТЭ). В истории ММК период до 1960 принято обозначать как этап содержательно-генетической логики и эпистемологии. В этот период определяющей была ориентация на исследование мышления и знания в рамках исходной программы кружка. Эмпирический материал исследования ограничивался двумя областями: история науки (реконструкция процессов мышления и строение систем знания) и педагогика (процессы решения учебных задач детьми). Среди участников семинаров в этот период - Н.Г.Алексеев, И.С.Ладенко, В.Кастеловский, В.Н.Садовский, В.Сазонов, В.С.Швырев, Э.Г.Юдин, В.В.Давыдов, С.Г.Якобсон, Н.И.Непомнящая, Н.С.Пантина и др. В 1957-1960 исходная программа кружка дополнилась рядом новых принципов и идей. Это прежде всего идеи знакового замещения и операциональной реконструкции знания. Конкретные программные положения были сформулированы Щедровицким в совместной с Н.Г.Алексеевым статье "О возможных путях исследования мышления как деятельности" (1957). Мышление фиксируется здесь в двух взаимосвязанных планах: 1) структурно - как знание, и процессуально - как деятельность. Связь этих планов определяет принцип замещения: простейшее знание рассматривается как результат знакового замещения определенных практико-познавательных операций с объектами. Замещение немотивированно относительно натуральных свойств объектов (это зафиксировал еще Соссюр) и целиком определяется отношениями внутри деятельности. В более общем виде: знание всегда есть результат многократного замещения знаками оперирования с объектами и другими знаками. Конечная знаковая форма знания (например, формулировка закона или его формульное представление: F=ma) свертывает в себе иерархическую последовательность слоев знакового замещения, каждый из которых фиксирует определенное "объективное содержание", являющееся результатом оперирования с объектами и знаками на низлежащем уровне. Таким образом, программа исследований распадается на две линии: эпистемологическую, в которой основной задачей становится анализ строения (прежде всего семиотического) систем знания на основе схемы знакового замещения; и логико-операциональную, в которой производится анализ процессов мышления и их операциональная реконструкция. Ставилась задача вычленения "алфавита операций" или операционального базиса мышления. Синтез двух линий исследования предполагался в рамках генетической реконструкции мышления. Здесь предполагалось использовать метод восхождения для модельной имитации процессов развития, т.е. выведения или развертывания моделей развитого или ставшего мышления из простых "клеточных" структур. Несмотря на значительные исследовательские усилия, программа так и не была реализована построением целостной теории и осталась скорее утопическим проектом. Однако она вызвала активную проблематизацию традиционных представлений, причем не только в логике, и стимулировала развитие нового методологического подхода. С начала 1960-х начинается большой поворот к теории деятельности. Этот период продолжается до конца 1960-х. Новая генерация участников: В.А.Лефевр, В.М.Розин, О.И.Генисаретский, А.Г.Раппапорт, В.Дубровский, С.Поливанова, А.Пископпель и Л.Щедровицкий. Категория деятельности из регулятивной категории становится ядром онтологических представлений, а из объяснительного принципа - основным предметом исследования. Она начинает рассматриваться как более

фундаментальная и общая для методологии, нежели категория "мышления". Последняя подводится под деятельность, становясь особым ее видом - мыслительной деятельностью, и в таком качестве, предметом специальной методологической дисциплины - теории мышления. Основная в этот период онтологическая схема "воспроизводства деятельности и трансляции культуры" трактует связь мышления и деятельности или "мышление как деятельность" совершенно иначе, нежели это было в первой программе. Мышление рассматривается прежде всего с позиций механизма "трансляции культуры" или передачи "культурных норм" (или, как стали говорить после выхода известной книги Т. Куна, - "парадигм"), место процессуальных понятий "процедуры", "операции" и т.п. все больше занимают структурные понятия "нормы", "способа" и особенно "средств" мышления. Именно благодаря механизму трансляции культуры мышление обнаруживается как исторический, культурный, социальный феномен. Вместе с тем особой проблемой тогда становится проблема развития мышления или появления структурных новообразований. В этом контексте вводятся представления о рефлексии как специфическом механизме развития деятельности. Рефлексия инициируется не правилами и нормами, но проблемными ситуациями, фиксирующими невозможность целедостижения за счет реализации норм и правил. В рефлексии деятельность сознается как таковая, в своих распредмеченных формах, рефлексия функционализирует пространство деятельности и организует поиск решения. Само по себе найденное решение еще не означает шага развития, поскольку в самом материале решения еще должны быть вычленены структурные компоненты - средства, сделавшие возможными решение. Именно рефлективное вычленение структурных новообразований, выступивших в функции средств, и знаменует собой шаг развития. За счет рефлексии новообразования в материале мышления могут быть осознаны, функ-ционализированы и описаны как средства, решающие проблемную ситуацию. Именно в качестве интерсубъективно описанных средств (не знаний!) новообразования могут приобретать нормативную функцию, попадать в трансляцию и становится компонентами исторической формации. Тезис об артификации или техническом освоении рефлексии становится основным лозунгом идеологии развития, характерной для ММК. Исследования в русле содержательно-генетической эпистемологии продолжаются практически до конца 1960-х, но это уже частная линия исследований, включенная в существенно иную методологическую программу. Самым главным здесь было осознание и рефлексивное отделение самой методологии от логики, философской теории познания, от философии и науки в целом. Методология полагается новым синтетическим способом мышления, способным объединить в новой системе разные типы и стили: философскую спекуляцию, поддерживающую онтологическую работу, научное исследование, опирающееся на моделирование объектов и эксперимент, конструктивно-инженерный и проектный подходы, историческое исследование. Специфика методологического подхода мыслилась в технологии синтеза разнопредметных знаний и создании новых конфигураций из знаниевых комплексов, традиционно относящихся к различным дисциплинам. Такой поворот стал возможен за счет выхода к онтологии деятельности и разработки теоретико-деятельностных представлений. Методология направлена не на частные науки и виды деятельности, а на весь универсум человеческой деятельности. Методологизация буквально всех сфер человеческой деятельности объявляется мега-тенденцией современной культуры. Если наука была вызвана к жизни объемлющей онтологией природы и натурализмом, то методология, как новая форма мышления и деятельности, прежде всего онтологией деятельности и деятельностным подходом. Теория деятельности оказывается ее последним фундаментом и основой. Однако собственная дисциплинарная структура

методологического проекта имеет более сложный и разветвленный характер. Помимо общей теории деятельности, здесь выделяются: 1) системно-структурная онтология ("теория систем"); 2) теория мышления и эпистемология; 3) семиотика; 4) теория коммуникации и рече-языковой деятельности; 5) множество частных теорий деятельности: теория науки, теория проектирования, теория управления, теория инженерии, педагогика и др. В рамках общей теории деятельности новый и неожиданный онтологический статус приобретает понятие "рефлексии" как самостоятельного интеллектуального процесса, отличного от мышления, и важнейшего механизма развития деятельности. Сам проект методологии начинает рассматриваться как проект своего рода "тотализации" рефлексии и рефлексивного "замыкания" всей совокупной сферы деятельности. Параллельно общеметодологическим разработкам идут исследования в педагогике, дизайне и проектировании, инженерной психологии. В 1968 Щедровицкий был исключен из компартии и уволен с работы из ВНИИТЭ. Поводом послужило подписание им коллективного открытого письма деятелей науки и культуры в защиту диссидентов А.Гинзбурга и Ю.Галанскова. В 1969 в редакционной статье в газете "Правда" взгляды Щедровицкого были объявлены антимарксистскими. Подготовленный типографский набор обобщающей коллективной монографии "Педагогика и логика" был рассыпан, а сама книга увидела свет лишь спустя 25 лет. В 1970-х в рамках деятельностного подхода начнет формироваться ядро и замысел новой программы. С одной стороны, центр разработок переносится на исследование рече-языковой деятельности и коммуникации. Основные тематизмы в этот период: "знак", "смысл", "значение", "речь-язык", "понимание". "Понимание" в определенном аспекте начинает рассматриваться как более фундаментальная и общая по сравнению с "мышлением" и "рефлексией" интеллектуальная функция и процесс. С другой стороны, развиваются представления об "организации" и "организационно-техническом отношении", которые распространяются на прошлые теоретико-деятельностные представления и схемы, системно-структурные представления, а также на формируемые представления о коммуникации и речи-языке. В этих работах организация рассматривается прежде всего как эффект рефлексивной ассимиляции и рефлексивного поглощения одними системами деятельности других систем деятельности, и, в конечном счете, как результат "инкорпорации" рефлексивных знако-знаниевых структур в более низкие системные уровни. Организационные представления кладутся в основу разработки новой технологии программирования мыслительной деятельности. К разработке технологии программирования примыкают работы о проблематизации и функции проблем в мышлении. Параллельно оформляется общая схема системно-структурной методологии с ее основными единицами - "подходами". Новый подход ММК обозначается то как "системо-деятельностный", то как "организационно-деятельностный" в противоположность прошлым своим подходам, обозначаемым как "теоретико-мыслительный" и "теоретико-деятельностный" (вариант - "нормативно-деятельностный"). Однако сами онтологические схемы мышления, деятельности и коммуникации все еще остаются разобщенными. К концу 1970-х оформляется прямая установка на их синтез и конфигурирование и на создание общей онтологии мышления и деятельности. С другой стороны, оформляется практическая установка на культивирование и распространение методологического способа мышления и коммуникации, а также установка на организацию деятельности профессионалов различного профиля. В целом, организационная интенция начинает доминировать, требовался выход за рамки теоретических разработок в область реального социального взаимодействия, в котором методологи претендовали на собственный фокус организации и управления деятельностью профессионалов в различных областях знания - фокус

рядоположенный административно-управленческому. В конце 1970-х он осознавался прежде всего как фокус программирования комплексных НИР. Последняя реализует себя в практике организационно-деятельностных игр (ОДИ). В 1980 появляется базовая схема мыследеятельности, после чего новый подход ММК окончательно закрепляется как "СМД-М." или СМД-подход. С 1979 - этап ОДИ и СМД-методологии. ОДИ изначально создавались как практика методологии и проектировались по схеме МД. Типология проведенных ОДИ весьма разнообразна. В общем виде Щедровицкий рассматривал ОДИ как метод развития коллективной мыследеятельности. ОДИ предполагала наличие комплексной проблемной ситуации в определенной сфере деятельности, коммуникативно-деятельностную имитацию данной сферы и данной проблемной ситуации в межпрофессиональном коллективе непосредственно связанным с решением этой проблемы, активную проблематизацию предметно-профессиональных способов и средств МД, прожективное программирование коллективной МД. На протяжении 1980-х были проведены сотни ОДИ в различных регионах страны по самой различной тематике. Приходит новая генерация "игровых" методологов - П.Щедровицкий, Ю.Громыко, С.Попов, А.Зинченко и др. Со второй половины 1980-х происходит активное включение технологии ОДИ в "перестроечные" процессы. Одновременно появляются первые признаки социализации СМД-М. Методологическое сообщество выходит за рамки кружка, скорее, оно приобретает форму межпрофессионального социокультурного движения. ОДИ обеспечили широкий приток участников движения и социальный интерес к новым формам мышления и коммуникации. Организуются первые методологические лаборатории. В 1989-1992 проводятся съезды участников методологического и игротехнического движения. С 1989 начинает выходить методологический альманах "Кентавр", в 1991-1996 издается журнал "Вопросы методологии". В постперестроечной ситуации 1990-х ареал деятельности СМД-М. снова сужается. Количество ОДИ резко идет на убыль. Соответственно исчезает и феномен социокультурного движения. После смерти Г.П.Щедровицкого в 1994 "эпоха ММК" закончилась. Методологически ориентированные группы разделяются на отдельные школы, направления и проекты. Среди наиболее авторитетных - Школа Культурной Политики П.Щедровицкого, Международная Методологическая Ассоциация (ММАС) С.В.Попова, Независимый Методологический Университет Ю.В.Громыко, Инновационный Центр О.С Анисимова, Сеть методологических лабораторий (лидер - А.П.Зинченко). В практическом плане выдвигается консалтинговая, аналитическая и проектная деятельность. Центральное место принадлежит образовательным проектам, ориентированным на воспроизводство специфических для ММК интеллектуальных форм. Методологи консультируют программы регионального и муниципального развития, программы санации и развития отдельных предприятий, бизнес-структур, участвуют в экспертизе разного рода социальных инициатив, программ и проектов, специализируются как политтехнологи и имиджмейкеры. Действуют отдельные экспериментальные площадки в образовании. Во второй половине 1990-х съезды сменяются конгрессами и другими, более формализованными способами коммуникации (Чтения памяти Г.П.Щедровицкого, конференции). Идет работа по созданию электронного архива ММК.

А.Ю. Бабайцев

СМЕРТЬ - 1) В науке - естественное и необратимое прекращение жизнедеятельности биологической системы. 2) В философии смертность человека рассматривается не столько как природный, сколько как социальный феномен, требующий рационального восприятия и осмысления. Тема С. в 19-20 вв. развивается в самых различных философских и художественных концепциях. Так, например де Сад в контексте идеи "абсолютного преступления", освобождающего творческие силы природы ("Жюльетта", глава 5), предлагал различать две С: природную С. как неотъемлемую часть природного круговорота возникновения и распада; и абсолютную С., как деструкцию, разрушение самого этого циклизма. Именно последняя призвана освободить природу от ее собственных законов и позволить возникнуть принципиально новым формам жизни. В религиозном экзистенциализме С.Кьеркегора смысл С. должен быть понят не с помощью рассудка, а в состоянии "страха и трепета", открывающем всю глубину веры в Бога; в "религии Человека" (Конт, Фейербах) акцент ставится на родовом бессмертии человека (как и в марксизме) и вечном разумном прогрессе, в идее "вечного возвращения" (А.Шопенгауэр, Н.Гартман, Ницше) утверждается бессмысленность и повторяемость жизни и С. как пути этого повторения; для З.Фрейда С., как и Жизнь, выступает бессознательным импульсом человеческих инстинктов. В 20 в. Хайдеггер представляет С. онтологической характеристикой человеческого бытия: жизнь есть "бытие-к-С", человек постулируется в мире осознанием собственной смертности. С., будучи всегда "моей" С., выводит человека из анонимности жизни к "собственному" бытию, С. дополняет возможное бытие человека до полного бытия. "Подлинное бытие-к-С." порывает с повседневными попытками отвлечься от С. и является основой смыслотворчества человека. В отличие от Хайдегера, Камю и Сартр видят в С. не позитивный, утверждающий момент человеческого бытия, а разрушающий смысл и индивидуальность. (Ср. с идеей А.Мальро, подхваченной Сартром: "смерть есть то, что превращает жизнь в судьбу".) Маркузе в отношении человека к С. видит проблему идеологической ангажированности отношения в конкретной культуре. Маркузе переводит рассмотрение С. из онтологии в социальную, культурологическую плоскость. Эту традицию развивает Ф.Ариес, выдвигая теорию пяти этапов восприятия С. в западноевропейской культуре: от "прирученной" С. (архаика - 12 в.), когда человек считал С. естественной и был готов к встрече с ней, до "перевернутой" С. (20 в.), когда общество стыдится С., скрывает и банализирует ее, отдает в руки врачей и похоронных бюро. По мысли Лакана, существует различие между реальной (биологической) С. и ее символизацией, "сведением счетов", исполнением символического предначертания (например, исповедь на смертном одре в католицизме). В этом промежутке, согласно Лакану, могут возникать и благородные образы (древнегреческая Антигона) и чудовищные монстры (призрак отца Гамлета). Сам же этот промежуток суть место реального травматического ядра в самом средоточии символического порядка: этот топос открывается процессами символизации и исто-ризации - историзация предполагает некое внеисторическое пустое место, вокруг которого артикулируется символическая система. "Вторая", символическая С. как разрушение природного круговорота таким образом может быть помыслена в контексте того, что этот круговорот сам уже символизирован и историзирован, вписан с сетку символов. "Абсолютная" С. есть разрушение символической Вселенной или - точнее - тотальная аннигиляция совокупности означающих. Изменчивое отношение человека к С. легло в основу теории Бодрийяра, представляющего историю общества как историю трех этапов "симуляции", т.е. вытеснения, маскировки С. в сфере социального в зависимости от изменений в законе стоимости. Система, стремящаяся к совершенству, изначально боится С. и пытается, по Бодрийяру, закрыться от нее с помощью "симулякров", т.е. определенных видов

искусственности, которые должны заслонить принцип "аннулирования", что для системы и есть С. Успехи медицины в 20 в. поставили перед философами проблему определения С. Большинство исследователей исходят из того, что родовым признаком человека является сознание, следовательно, С. - это С. сознания: "С. человеческого существа определяется с того момента, когда умирает сознание" (Л. Шварценберг). Парадигмальный разрыв с классическими концепциями С. впервые был реализован в работах французского мыслителя второй половины 20 в. Биша, открывшего "новый" витализм, определившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать С. как неделимое мгновение. Согласно Фуко, Биша "релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представала как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он "испарил" ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что "по ту сторону" они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а значит является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм". Три "важнейших нововведения" Биша в понимание С. сводимы к следующему: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насильственной смерти" вместо "естественной смерти" (Делез).

Д.К. Безнюк, А.А. Грицанов

СМЕРТЬ в деконструкции - тема двух монографий Деррида - "Дар смерти" и "Апории". "Дар смерти", как и многие другие книги Деррида, возник из его лекции, прочитанной в декабре 1990 на конференции "Этика дара" в Роямонте (Франция). Французский текст книги, озаглавленной "Dormer la mort", был впервые опубликован в 1992 и с тех пор несколько раз переиздавался. Английский перевод появился только в 1996: книга Деррида под названием "The Gift of Death" была напечатана издательством Чикагского университета, в переводе Д.Виллса (профессора французского языка Луизианского университета). Переводчик несколько изменил французский оригинал заглавия: "dormer la mort"; во французском дословно означает "дать смерть", но ее идиоматическое значение несколько разнится и ближе к коннотации, "довести до смерти", даже "совершить самоубийство". Эти коннотации близки к английскому идиоматическому выражению "поцелуй смерти", "kiss of death". То, что затеял переводчик, может показаться рискованным предприятием, но оно имеет смысл как в плане содержания самого текста, так и в контексте последних публикаций Деррида. "Дар смерти" (а именно так и переводится английское словосочетание "The Gift of Death") довольно точно отражает потенции и содержание данного текста Деррида, организованного вокруг проблемы дара. Именно поэтому в контексте данной словарной статьи был избран русский эквивалент английского перевода. Что касается второй книги, посвященной проблеме смерти, то проблем с переводом ее заглавия не возникает: и по-французски, и по-английски, и по-русски оно звучит одинаково: "Апории" ("Aporias"). Эта книга появилась в английском переводе в 1993, но ее французский оригинал моложе "Дара смерти" на два года. Деррида прочитал лекцию под названием

"Апории" на конференции в июле 1992 в Сериенля-Салль. Полное название первого французского издания этой книги "Апории / Умирание - ожидание друг друга у "пределов истины" / за "пределами истины". Как прояснится позже, этот подзаголовок, ведущий свое начало из размышлений Деррида по поводу фрагмента хайдеггеровского "Бытия и времени", имеет очень важное контекстуальное значение, но в переводах и переизданиях "Апорий" его уже больше нет. Перевод на английский язык был сделан Т.Дютуа, издан Стэнфордским университетом в 1993, когда появился и французский оригинал. Поскольку широкую известность книги Деррида приобретают обычно после их перевода на английский язык, то в случае с рассматриваемыми текстами это привело к довольно любопытному эффекту: "Апории", считавшиеся не очень существенной книгой Деррида и мало комментировавшиеся (в том числе и по причине их неясности, точнее, контекстуальной непроясненности в сравнении с другими, имевшимися в английском переводе текстами Деррида), вдруг стали довольно часто упоминаться в критической литературе. Причина здесь очевидна - "Апории" были явно задуманы как продолжение разработки тематики дара и могут быть поняты (насколько вообще это слово применимо к текстам Деррида) только в контексте других его работ о даре - даре смерти и даре времени ("Апории", "Презентация времени"). Тема, избранная Деррида для этих двух работ, имеет свое формальное обоснование (которое, как станет яснее позже, становится глубоко содержательным): обе книги посвящены двум современным философам, по разным причинам ушедшим из жизни. Один из них, Коитчи Тоясаки, которому посвящены "Апории", был другом Деррида. Судя по тому, что Деррида говорит о нем во введении, Тоясаки был философом, которого глубоко интересовала проблема смерти и смерть которого была неожиданной, хотя и предвиденной, точнее, осмысленной Тоясаки (как явствует из контекста, по причине его философских интересов). С чешским философом Яном Па-точкой, которому посвящен "Дар смерти", Деррида не был знаком лично. Паточка умер 13 марта 1977 после 10-часового допроса в полицейском участке коммунистической Праги от кровоизлияния в мозг по официальному диагнозу, а практически в результате зверского избиения. Паточка был арестован вместе с двумя другими известными правозащитниками, одним из которых был Вацлав Гавел. Паточка оставил после себя большое феноменологическое наследие, часть которого недавно была издана в США, вместе с анализом его творчества, профессором Бостонского университета Еразимом Кохаком. Избранные тексты Па-точки были также изданы во Франции с предисловием Рикера. Трагическая судьба Паточки отразилась во французском названии книги Деррида, которое, как уже отмечалось, близко к смысловой коннотации "убийство". Как замечает Деррида в "Апориях", его дискурс разворачивается как предполагаемая, хотя, конечно, никогда не реализовавшаяся в действительности полемика между З.Фрейдом, Хайдеггером и Левинасом. Направление этой полемики Деррида фиксирует на 121 странице "Апорий", где пишет о "треугольном дебате, который мы приписали Фрейду, Хайдеггеру и Левинасу: по отношению к смерти как таковой, к своей собственной смерти и смерти другого". В "Даре смерти" к этой геометрической фигуре диспута прибавляется еще несколько углов, образованных концепциями Платона, христианской экзегетики, И.Канта, Г.Гегеля, С.Кьеркегора, Ницше, Паточки. Образовавшийся многоугольник охватывает, или призван охватить, проблему смерти, причем "топография" углов (это выражение Деррида) постоянно расширяется. Этот охват, как можно предположить, не есть простое суммирование всего того, что было сказано данными мыслителями по поводу смерти, а специфически-деконструктивистское мероприятие приведения их в состояние дискуссии друг с другом, дискуссии, в которой говорят их тексты. Формы этой дискуссии не имеют ничего общего ни с традиционной философской критикой, ни с

эклектическим соединением фрагментов различных концепций. Итак, философская дискуссия о смерти. Первый вопрос, который может возникнуть здесь, есть вопрос о том, почему вообще Деррида обращается к проблеме смерти и почему его обращение так часто и настойчиво. Как представляется, Деррида сам отвечает на этот вопрос, когда рассуждает в "Даре смерти" о том, что смерть есть единственная ситуация человеческого существования (или несуществования), в которой человек оказывается один на один с самим собой, когда, следовательно, его субъективность и индивидуальность проявляются (или должны проявится) в наибольшей степени, когда, следовательно, ответ на вопрос "что есть человек?" кажется возможным (или невозможным). Смерть есть единственная ситуация человеческого существования, в которой данный конкретный индивид оказывается незаменимым, когда он полностью идентифицируется с самим собой в том смысле, что он не может передать свою смерть кому-то другому. "Никто не может умереть за меня, вместо меня, это я, тот, кто умирает; только в этой ситуации я остаюсь наедине с собой, мир уходит, и я наконец обретаю самого себя". Деррида, в общем, не претендует на оригинальность этой трактовки: в данном отрывке он обращается к хайдеггеровской интерпретации смерти в § 47 "Бытия и времени": "Умирание есть нечто такое, что любой и каждый Dasein должен осуществить сам, должен взять на себя в положенное время". Хайдеггер тоже не предлагает ничего принципиально нового в общем подходе (хотя, бесспорно, оригинален в процедуре, о чем ниже): он следует давней философской традиции, наиболее полно и раньше всего выраженной в западной культуре в платоновском диалоге "Федр", где Платон обращается к смерти Сократа. Он анализирует и оценивает смерть, как возможность (более того, необходимость) для души, наконец, отделиться от тела и дать тем самым полный смысл своему существованию. В этом контексте смерть есть дар обретения себя. Вся жизнь должна быть тем, что Сократ называет практикой смерти, и только тогда она достойна называться человеческой жизнью. Л.Шестов в "Апофеозе беспочвенности", рассуждая об истинных вопросах человеческой жизни, замечает, что для подавляющего большинства людей такой вопрос только один, и он касается смысла и предназначения смерти, ее несправедливости и задается он в момент расставания с жизнью. Все это рассуждение идет в контексте анализа философии как таковой. Философы, по Шестову, задают подобные вопросы профессионально (хотя, как правило, начинают как любители). Когда человек болен, призывают врача; когда он умирает или вопрошает о смерти, должны звать философа, точнее, философию. Эти рассуждения Шестова представляют собой парафраз Платоновского "Федра" (80е), где философия определяется как "практикующая смерть", "берущая на себя заботу о смерти" (отсюда очень близко до хайдеггеровского понятия "заботы", "Sorge", и Деррида эту линию прослеживает в "Даре смерти"). Неизбывное одиночество, точнее, единственность смерти и незаменимость умирающего (то есть, любого и каждого из нас), таким образом, имеет в качестве своего побочного или, если утодно, основного продукта, осознание субъектом самого себя, своей истинной сути (даже если эта суть сводится просто к отъединению себя от мира и других людей). Платон и вся христианская традиция идентифицируют эту сущность с душой, Деррида называет ее "субъективностью". То, что происходит в связи с умиранием, он определяет как "субъективирующую интериоризацию". Если отвлечься от проблемы смерти и посмотреть на философию Деррида в общем, особенно в свете его последних публикаций, то все более очевидно, что именно тематика субъективности или субъективирующей интериоризации является стержневой для деконструкции. Тяжкий философский грех, в котором так часто обвиняют деконструкцию - эстетизм - действительно присутствует в ней. Причем в деконструкции можно найти обе разновидности эстетизма - и расхожий вариант игры с примерами ("ротационный метод", по

выражению Кьеркегора) и кантовскую эстетику (из "Критики способности суждения", где эстетическое суждение, как суждение о красоте, не может устанавливать или предписывать себе те концепции, согласно которым оно судит). Эстетизм Деррида определяется его субъективизмом, его предпочтительным вниманием к тому, что Кьеркегор называл "внутренним Я". Проблема смерти, поэтому, вполне логично (хотя это слово и нельзя применять к деконструкции) приобретает статус центральной в деконструкции, как то и должно быть в философии, если следовать Сократу и Платону. Из анализа этой проблематики (или прислушивания к ней) протягиваются цепочки ко многим ранним концепциям Деррида. Итак, вернемся к проблематике смерти, дара смерти как единственной возможности обрести себя и попробуем проследовать за Деррида в ее анализе. Помимо этой содержательной цепочки еще две линии рассмотрения, которые следует держать в поле зрения - упомянутую выше "топографию углов" и связь тематики смерти с другими деконструктивистскими понятиями и концепциями. Одним из деконструктивистских понятий последних лет является понятие "секрета", "тайны", неповторимых и потому непередаваемых дискурсивными средствами особенностей конкретного индивида, ситуаций его существования. "Дар смерти" обращает внимание на ту смысловую коннотацию этого термина, которая имеет своим началом латинское "secretum", что означает "отделять", "выделять" (в русском языке этот смысл сохранен в основном в медицинской терминологии, например, "железы внутренней секреции"). Эта секретность (точнее, "секреторность") характеризует то, что происходит с душой или субъективностью в ситуации умирания - она отделяется от тела, отстраняется от него. Отделяясь от видимого тела, душа становится невидимой, и такой же невидимой, непроницаемой ни для чьего глаза, ни для каких средств выражения оказывается секрет существования этой души. Что касается смерти Другого (а это, не следует забывать, есть третье направление анализа, в котором Деррида следует за Левинасом), то там секрет, точнее, секреторность, становится ключом для угадывания смысла еще одного нового для деконструкции понятия - оплакивания умерших (особенно в "Glas"). Скорбь, оплакивание умершего Другого состоит в отделении себя от этого Другого, в переживании его, в отстранении от его существования в том смысле, что скорбящий научается (или учится, ибо процесс этот никогда не может быть завершен) жить без умершего, существовать в мире, где его уже больше нет. Феномен неизбывности и незавершенности скорби по поводу смерти Другого представляет собой, однако, не только пример незавершенной секреторности, но и секрет сам по себе - как то, что скорбящий не может сделать достоянием других, еще живых людей, равно как и не осознает до конца сам. Это амбивалентное секреторно-секретное таинство смерти Другого, которое дополняется еще одной гранью секретности - отделением от скорбящего той части мира, которой был для него умерший, и которую теперь никто и ничто другое в мире не способно заменить, что ведет к специфической попытке справиться со смертью, избыть ее. Эта попытка, вернее, ее механизм, называется Деррида "психоаналитической экономией секретности как оплакивания или экономией оплакивания как секретности". Психоанализ, хотя и обозначается Деррида, как "первый угол" топографии его анализа, занимает, вообще говоря, довольно скромное место в общей экспозиции, как кажется, во многом потому, что Деррида как бы ожидает от читателя способности самому осуществить деконструктивистское приложение психоанализа к проблематике смерти, точнее, уловить следы его приложения в тексте без подробных разъяснений автора. Секреторность/секретность смерти, т.е. таинство и тайна (секрет) рождения души из переживания смерти, попытка каким-то образом пережить смерть близкого другого, перестраивая свой мир без этого другого и сохраняя одновременно этого другого в каком-то измерении собственной души и существования, - вообще все то, что

называется тайной или тайнами смерти, порождают неизъяснимое влечение к смерти, то, что психоанализ называет инстинктом смерти, tanatos. Экономия - понятие, заимствованное Деррида у греков, но близкое к тому, что мы понимаем под экономией, т.е. обменом, представляет собой, в самых общих чертах, попытку справиться с инстинктом смерти, ее неизбывной таинственностью, через феномен оплакивания, притерпеться к смерти, привыкнуть к мысли о смерти посредством скорби, пожертвовать смерти что-то такое, что принадлежит моему внутреннему Я и получить взамен нечто, делающее смерть близкой и интимной, сделать ее частью своей жизни. Поскольку торг со смертью, а именно это происходит с экономией оплакивания смерти, неуместен, то попытка приручить смерть никогда не может быть удачной, завершенной, удовлетворительной. Но это, в общем, уже не столь и важно: главное, что смерть входит в обиходный лексикон и эмоции субъекта. Переживание смерти, забота по поводу смерти, обеспокоенность смертью, сознание (как субъект), которое смотрит смерти в лицо, представляют собой еще и то, что Деррида называет, "другим именем свободы". Свобода для деконструкции (и в этом она, в общем, следует экзистенциальному пафосу хайдеггеровской феноменологии) есть "ответственность" - еще одно понятие, которое выдвигается в центр деконструктивистского анализа в последнее время, особенно в так называемой деконструкции права. В "Даре смерти" ответственность рассматривается Деррида через призму феноменологии Я в трактовке Паточки. У Паточки, в творчестве которого феноменология тесно переплетается с христианством (мотив, отсутствующий, или, по крайней мере, сомнительный для Хайдеггера), дар смерти интерпретируется, как союз ответственности и веры. В своих "Еретических очерках истории философии" Паточка обращается к истории философского принятия христианства западной культурой. Христианская религия, согласна Паточке, предполагает доступ к ответственности свободной души (или субъективности, по Деррида), а эта ответственность является следствием очень сложных и таинственных процессов взаимоотношения души с Богом и смертью. Поскольку Деррида действительно много внимания уделяет здесь, да и в других своих текстах последних лет, религиозной проблематике, следует сделать небольшое отступление по поводу его предполагаемой религиозности. Это представляется существенным не только в содержательном, но и в чисто внешнем формальном плане в связи с ожесточенными нападками на Деррида, как подрывателя устоев западной ментальности (одним из которых, несомненно, является христианство). Защитники деконструкции из числа тех, кого можно назвать любителями деконструкции (хотя иногда и серьезные ее теоретики, например, Джон Капута) пытаются дать отпор подобной критике, просто указывая на эти связанные с религией тексты Деррида. Не касаясь вопроса о персональной религиозности Деррида (что, вообще говоря, не только неясно, но и не должно выдвигаться во главу угла), уместно просто воспроизвести фрагмент из "Дара смерти", где Деррида рассуждает о теологемах веры в контексте различных религиозных философий. Перечисляя их, он делает следующий вывод: "В конечном счете список (этих концепций) не имеет четких границ, и можно сказать, конечно, с учетом всей различий, что в определенном смысле и Кант, и Гегель, и, конечно, Кьеркегор, и я, и даже, как это ни может показаться провоцирующим (невероятным), Хайдеггер, принадлежат к этой традиции, традиции, которая состоит в разработке недогматических удвоений (аналогов) догмы, в философском и метафизическом удваивании, в мышлении, которое "повторяет" возможность религии без (вне) религии (мы должны еще обязательно вернуться когда-нибудь к этому грандиозному и чрезвычайно сложному вопросу)". Итак, попытаемся проследовать за Деррида в его репродукции христианской феноменологии Паточки без стремления представить Деррида христианским мыслителем (или иудейским мыслителем, что тоже часто

встречается в последнее время особенно среди тех его читателей, которые раздражены сложностью деконструктивистских текстов и свою неспособность понять или, точнее, нежелание прислушаться к ним, списывают на то, что Деррида, по их словам, продолжает талмудические традиции толкования Книги, т.е. Ветхого Завета). Кстати, Деррида считает Ветхий Завет Книгой не только иудаизма и христианства, но также и ислама, что делает позицию определителей его религиозности и религиозных предпочтений весьма шаткой. Религия, говорит Деррида вслед за Паточкой, открывает доступ к ответственности свободной субъективности. Вера и ответственность соотносятся в этом определении напрямую, и то, что является маркером и результатом их связи, есть дар смерти. Это объединение ведет также к началу истории, и Деррида поясняет: "История не может быть ни некоторым фиксируемым объектом, ни тотальностью, с которой можно совладать как раз по той причине, что она соединена с ответственностью, верой и даром. С ответственностью в опыте принятия абсолютных решений, которые находятся за пределами знания или действующих моральных норм, решений, которые, по этой причине, принимаются за гранью решаемости как таковой; с религиозной верой через форму вовлеченности в отношения с другим, что подвергает все это начинание абсолютному риску, выводит его за пределы знания и уверенности, дару, и дару смерти в особенности, как тому, что ставит меня в отношение к трансцендентности другого к Богу, как беззаветной доброте; иными словами, все, что дается мне посредством этого нового переживания смерти". Дар смерти соединяет, венчает и инициирует веру, ответственность и историю. "Только смертный, - говорит Деррида, - может быть ответственным, ибо он призывается к ответственности самой незаменимостью своей собственной смерти; он и только он ответствен за свою смерть". За этими рассуждениями Паточки бесспорно угадывается Хайдеггер с его определением Dasein как бытия, направленного к смерти. Внимание Хайдеггера, однако, сконцентрировано преимущественно на процессе бытия направленного к смерти, а не на том, кто в конце концов умирает, идентифицируясь с самим собой. Хайдеггера интересует консолидация внутреннего Я лишь в контексте жизни, существования Dasein, хотя и направленного к смерти, но не пересекающего этот рубеж. Это нерешенная проблема феноменологии была замечена Левинасом в его критике хайдеггеровского анализа смерти как возможности невозможности Dasein. "Левинас хочет напомнить нам, - говорит Деррида, - что ответственность впервые возникает не как ответственность самого себя перед самим собой, что мое сущностное единство выводится, дедуцируется из другого, как если бы оно было вторичным по отношению к другому, что каждый приходит к осознанию себя как ответственного и смертного только с позиции своей ответственности перед другим, своей ответственности за смерть другого, перед лицом этой смерти". В своей работе "Смерть и время" ("La Mort et le temps") Левинас упрекает Хайдеггера не только в том, что привилегированной ситуацией его анализа является только чья-то собственная смерть, а не смерть другого, но и в том, что он стремится ввести смерть в горизонт бытийственности, бытования, сделать ее вопросом бытия. Деррида поясняет, для чего это могло понадобиться Хайдеггеру: его преимущественный интерес к процессу бытования Dasein по направлению к смерти достигает как раз обратного эффекта, отрезая субъекта от возможности осознания своего внутреннего Я через общение со смертью, лишает смерть ее дароносительства, и поэтому Хайдеггер прибегает к этому, в общем, внешнему жесту оживления смерти. Левинас прав в своем критическом пафосе, но предлагаемое им решение - через пример другого - тоже остается внешним жестом, хотя на сей раз не по отношению к его концепции, а к самой ситуации смерти. Ведь смерть - это как раз то, что незаменяемо, что всегда прежде всего чье-то собственное, а возможно, и только чье-то собственное. Паточка, который бесспорно

знал хайдеггеровскую трактовку смерти и, по-видимому, был хорошо знаком с интерпретацией Левинаса, предлагает другое решение проблемы смерти, ответственности и Другого. Экспозиция этого решения парадоксальна и начинается она традиционным для христианства признанием триумфа вечной жизни над смертью (как "Триумф жизни" П.Шелли). Паточка даже предлагает расценивать и вечную жизнь, и ответственность, и свободу как триумф над смертью. Чтобы примирить это положение Паточки с другими его высказываниями, уместно проследовать за Деррида в его анализе контекста, в котором находится философия смерти Паточки. Деррида замечает в "Даре смерти", что новизна интерпретации Паточки исходит из того, что он стремится довести христианскую догму до крайних пределов ее феноменологического толкования. В данном случае это следует, очевидно, понимать как следствие феноменологизирования процесса происхождения христианства из дионисийских мистерий, точнее, отделения, "секретирования" его от них; видимо, как раз это и дает возможность толкования вечной жизни как тотального триумфа. Мистерии не-ответственности, примат природного бытия, заменяются тем, что Паточка называет, вслед за средневековыми теологами, mysterium tremendum христианской ответственности. Mysterium tremendum в теологии есть откровение Бога человеку, таинственность явления Бога, его существование в контексте человеческой жизни, те ограничения и обязательства, которые само это существование накладывает на человека. Откровение, т.е., явление Бога человеку, открытие его всегда требует какого-то ответа, реакции, даже если эта реакция будет реакцией неприятия. Эта реакция на другого, необходимость ответа другому дает первый, пусть весьма приблизительный смысл понятия ответственности у Паточки - как ответа, ответственности перед Богом. Толкование Бога есть, несомненно, одно из основных отличий феноменологии Паточки от феноменологии Хайдеггера, для которого, как подчеркивает Деррида, характерно стремление онтизировать христианство, перевести его основные положения и, прежде всего, понимание Бога в плоскость существования Dasein, представить их в антропологическом аспекте. Па-точка делает, по выражению Деррида, обратный, хотя и симметричный жест - он присваивает (точнее, возвращает) откровению то онтологическое содержание, которое стремился элиминировать Хайдеггер. Концепция смерти Паточки, благодаря такой инверсии, приобретает благоприятные шансы избежать затруднений как Хайдеггера, так и Левинаса: смерть остается здесь за пределами (или выводится) за пределы человеческого существования как Dasein, и одновременно связывается с человеком через конструкт Бога как другого, требующего ответственности, ответа, а следовательно, коммуницирующего с человеком. Концепция Паточки, что весьма существенно, отклоняется и от канонического христианства - недаром он назвал свои очерки "еретическими". Деррида обращает внимание на близость Паточки одновременно к двум антихристианским доктринам - платонизму и ницшеанству. Деррида дважды подчеркивает, что Паточка разделяет (как Паточка уточняет, до определенного предела) идею Ницше о том, что христианство есть платонизм народа. Интерпретация этого весьма неясного положения Ницше осуществляется Паточкой через mysterium tremendum, через указание на то, что христианство вбирает в себя элементы платонической мистерии природного существования (через "секретирование", прибавляет Деррида). Посредством этой сложной и довольно туманной конструкции Паточка описывает христианство, как "платоническую инкорпорацию демонических мистерий и оргиастической безответственности", что позволяет, в конце концов (если не следовать всем перипетиям этого анализа), сделать вывод (не очень, также, понятно, чей это вывод; похоже, что Деррида делает его за Паточку в "Даре смерти"), что нечто еще не сформировалось - ни в

рамках христианства, ни посредством христианства. То, что еще не случилось с христианством, то, что еще не пришло к нему, есть само христианство. Еретическая попытка Паточки представить христианство как mysterium tremendum отношения субъекта к объекту основывается на предощущении диссимметрии бездны, которая разверзлась между человеком и миром. Над этой-то бездной и призвано проложить мостки христианство - мостки ответственности человека перед Богом и одновременно мостки умирания, ведущего к Богу. Дальнейшее рассуждение Паточки поворачивает в сторону политического будущего Европы, которое, как он подчеркивает, должно иметь своей предпосылкой тематизацию mysterium tremendum, а Деррида возвращается к проблеме смерти. Кстати, из некоторых его замечаний становится ясно, что он расценивает как неудавшуюся (точнее, нереализуемую) попытку Паточки тематизировать mysterium tremendum через реинтерпретацию христианства. Как уже отмечалось, подход к mysterium tremendum может быть осуществлен и через проблему смерти, к которой Деррида возвращается в "Апориях". Главным парадоксом, апорией смерти Деррида называет в этом тексте проблему перехода, то, на чем он фактически остановился в "Даре смерти". Подзаголовок "Апорий": "Умирание - ожидание (друг друга) у пределов истины (за "пределами истины)" - "Mourir - s'attendre aux "limites de la verite". Французский текст позволяет двойное толкование предлога "aux": как "за", но также и как "у", хотя в последнем случае более уместным был бы предлог "chez". Английский перевод делает амбивалентность более определенной в пользу второго толкования, за счет предлога "at". В русском варианте упор сделан на первый смысл (хотя второй тоже обозначен в скобках), поскольку такой, как станет очевидно позднее, представляется смерть в толковании Деррида - расположенной за пределами истины, неподвластной концептуализации, и потому фактически несуществующей в культуре логоцентризма. В возможностях различной интерпретации и перевода этого подзаголовка высвечивается смысл (или отсутствие оного) апории как таковой - невозможность однозначного решения. Деррида совершенно недвусмысленно определяет здесь то, что он называет "апоретологией" или "апоретографией" в качестве основного интереса деконструкции и ссылается на многочисленные примеры его обращения к ней: "парадоксальная лимитрофия "Тимпана", граней, уровней, меток нерешаемости - и неопределенно-длинный (безграничный) список всех так называемых неопределенных квази-конструктов со всеми их многочисленными апориями и смысловыми смещениями; двойные связки и колонки "Гласа" ("Glas"), текста, посвященного невозможному оплакиванию; нереализуемое противопоставление инкорпорирования (освоения) и проецирования в "Fors", в "Мемуарах, посвященных Полю де Ману", а также в "Душе: интенциях другого" (где деконструкция прямо определяется как некоторый апоретический подход к невозможному); шаг и паралич, невозможность инициации движения в "Parages"; "недиалектизируемое противоречие", дата рождения, которая становится возможной только путем своего собственного истирания в "Schibboleth"; повторяемость, т.е., условия возможности как условия невозможности, что встречается почти во всех моих текстах, особенно в "Гранях" и "Limited, Inc"; открытие, введение другого как невозможности в "Душе", семь антиномий философского дискурса в "Праве как философии"; дар как невозможное, и другие" (Деррида). Сама формулировка всех этих и подобных им апорий невозможного, отмечает Деррида, представляется парадоксальным дискурсивным проектом, который требует для своей реализации некоторую конфигурацию, конструкт невозможного, мгновенного отъединения от мира, отказ от присутствия в нем, фигуру, которая напоминает структуру темпоральности/временности - differance. Время, точнее, его парадоксальность в контексте человеческого существования, представляется Деррида наиболее

наглядным (насколько это слово вообще уместно в деконструкции) проявлением апористичности. Недаром первое непосредственное обращение Деррида к самой проблематике апории было реализовано в контексте анализа времени у Аристотеля и Хайдеггера в известной работе "Сущность и грамма". Апория дискретности/непрерывности времени, которая, как помним, не может быть эксплицирована традиционными философскими средствами, оказывается если не решаемой (а это, по всей вероятности, не представляется возможными вообще), то, по крайней мере, адресуемой при помощи концепта differance - времени пространства, пространства, становящегося временным. Обращение к differance в контексте анализа смерти обнаруживает новые грани этого конструкта, связанные с необходимостью перехода за пределы существования физического пространства и времени (если таковое существует, ведь для Хайдеггера, скажем, времени вне Dasein, человеческого измерения мира, нет). Differance всегда балансирует на грани невозможного, но это невозможное, во всех случаях, кроме смерти, представляется невозможным в плане человеческого существования в пространственно-временной метрике мира, тогда как в случае того предельного перехода, который являет собой смерть, речь должна идти о переходе в пространственно-временное несуществование. Может показаться, что проблема здесь, в общем, одна и та же - несуществования в пространственно-временной метрике мира (раз нечто не существует, то так ли уж существенно, что есть это, несуществующее). Как показывает опыт негативных теологий, эта проблема, однако, весьма существенна - стоит сослаться здесь хотя бы на буддизм хинаяны и махаяны, где главное различие, - по крайней мере, то, что первоначально разделило их, - было представление нирваны (в случае хинаяны, как чистого ничто, абсолютного несуществования, а в случае махаяны, - как ничто, освященного присутствием ушедшего в него Будды и потому фактически полного жизни). Пространственно-временное несуществование мира differance может, тем не менее, интерпретироваться как некоторая форма существования, пусть парадоксального и неприсутственного, но существования, тогда как смерть выводит за пределы всех возможных форм существования (как природного, так и человеческого). Здесь можно возразить, что умерший продолжает некоторым образом существовать в обоих этих мирах - возвращая свой биологический субстрат в круговорот природы, с одной стороны, и оставаясь в памяти живущих, иногда даже на неопределенно долгий срок, - с другой. Это, однако, то, что характеризует смерть, как смерть другого. А как насчет моей смерти? "Возможна ли моя смерть? Можем ли мы понять этот вопрос? В состоянии ли я даже просто поставить его? Разрешено ли мне говорить о моей смерти? И что само выражение "моя смерть" означает?" - с этих вопросов начинает Деррида непосредственный анализ смерти в "Апориях". И, как и все в деконструкции, эти вопросы адресует к проблеме значения. Деррида заключает выражение "моя смерть" в кавычки и поясняет, что это представляется необходимым ввиду полной иллюзорности того, что может значить данное выражение - оно не имеет не только значения, не имеет даже и референта. Смерть как феномен не имеет в качестве прототипа того, что она предположительно должна обозначать - никто не видел смерть (если припомнить древнее изречение, приписываемое Эпикуру, видимо, намного более давнее, о бессмысленности страха смерти, ибо пока есть человек, смерти нет, а когда есть смерть, человек больше не существует). Смерть представляет собой крайний случай не-существования значения, и эта бессмысленность смерти превращает ее в неразрешимую апорию, неэксплицируемую традиционными философскими средствами. Даже Хайдеггер, со всем его столь усовершенствованным дискурсивным аппаратом, оказывается не в состоянии концептуализировать смерть и фактически отказывается от этого (см. его знаменитое определение смерти в "Бытии и времени", как "возможности чистой и

простой невозможности Dasein"). Смерть всегда преждевременна для Dasein, жизнь всегда слишком коротка, ибо смерти нет места в этой жизни, она ничем не обозначаема, не имеет своих предвестников. Если растение приходит к смерти естественным биологическим путем, через прохождение всего цикла его жизни до старости и дряхления; если то же самое характерно для любого организма, в том числе и для человеческого, смерть человека никогда не рассматривается как естественная применительно к Dasein, к специфически человеческому, духовному бытию, или, как говорит Хайдеггер, говорящему бытию. То, что открыто Dasein, есть только бытие, направленное к смерти, бытие, обреченное смерти и никогда, по сути, не умирающее, как замечает Деррида, бессмертное бытие. Это отсылает к знаменитой идее вечного возвращения Ницше, идее, которая так интересовала Хайдеггера, и которой он посвятил немало места в своем четырехтомнике о Ницше. Деррида также упоминает об этом, хотя и не ссылается прямо на Ницше, когда говорит о теме бессмертия, которая есть всегда форма выживания или возврата. Хайдеггер, следовательно, вынужден предпочитать "эту сторону" взаимоотношений жизни и смерти. Анализируя апорию смерти, Хайдеггер, по словам Деррида, оказывается неспособным взглянуть смерти в лицо. То, что Хайдеггер останавливается у границы жизни и смерти, делает смерть по сути непроницаемой для его философии. Исчезновение проблематики смерти, согласно тому, о чем уже говорил Деррида, должно вести к серьезным последствиям - утрате собственного Я, в конечном итоге. Смерть должна, следовательно, каким-то образом удерживаться в горизонте жизни, таково, по крайней мере, состояние вещей в человеческом мире, исходя из того факта, что в нем существует даже просто представление об уникальной индивидуальности каждого живущего человека. Удержание смерти в горизонте жизни недостаточно, точнее, нереализуемо, если речь идет о смерти другого (как явствует из философии Левинаса). Смерть должна быть помещена в контекст каждой отдельной человеческой жизни, она должна быть каким-то обрядом концептуализирована, как присутствующая в ней. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменимой единственности каждого живущего и жившего, и все же Деррида видит определенные возможности говорить об этом секрете. Как говорить о нем? Деррида заканчивает текст "Апорий" нижеследующим фрагментом: "Давайте условно называть Маррано каждого, кто остается верным секрету (хранит секрет), который он не выбирал, каждого, кто живет в том самом месте, куда распорядилась определить его жизнь, без того, чтобы сказать "нет" этой жизни, но и без того, чтобы идентифицировать себя самого, как полностью принадлежащего этой жизни. В обыденной жизни в доминирующей культуре, которая по определению имеет свой собственный календарь, секрет смерти хранит Маррано, даже прежде того, как Маррано научается хранить этот секрет сам. Разве нельзя предположить поэтому, что секрет смерти истирает историю, возраст, старение? Благодаря этому анахронизму /дословно, вневременности - Е.Г./, Маррано, то есть, по сути, все мы, хотим мы быть ими или нет, знаем ли мы об этом или нет, Маррано со всем нашим неисчислимым количеством веков, часов и лет, с бесчисленными историями неисчислимых жизней, каждая из которых одновременно и больше, и меньше, чем другая, в каждой из которых мы, любой из нас, все еще ожидаем встречи с другим /человеком - Е.Г./, в каждой из которых мы можем быть одновременно и младше, и старше другого и самого себя, все мы, со всеми нашими жизнями, являем собой, в конечном итоге, некоторую бесконечную завершенность или незавершенную бесконечность". /То, что имеет в виду Деррида под Маррано, имеет, очевидно, отношение, к известному тексту Спинозы "Маррано разума", где Спиноза прослеживает источники идеи имманентности в культуре Маррано, иудеев Испании и Португалии, конвертированных в христианство. Маррано представляли собой группу

новообращенных христиан, сохранивших и тайно отправлявших иудейские религиозные ритуалы в условиях засилия Инквизиции. Маррано продолжали жить среди правоверных христиан и иудеев, сохраняя свою дистанцированность от обеих групп. Спиноза был выходцем из иудейской общины, локализованной в среде традиционного обитания Маррано. В течение жизни многих поколений Маррано сложилась парадоксальная форма сочетания иудаизма и христианства, в которой ни христианство, ни иудаизм, по вполне понятным историческим и концептуальным причинам, не могли сохранить своей аутентичности. Этот невольный подрыв религиозных устоев вполне естественно вел к рациональному секуляризму и скептицизму. Для Спинозы этот духовный и интеллектуальный опыт стал толчком для двух важных трансформаций его существования: внешней (изгнания его из иудейской общины) и внутренней (переходу от трансцендентальной исторической религиозности к секуляризированному миру разума и имманентности) - Е.Г./. Так заканчиваются "Апории", оставляя читателя наедине со всеми теми мыслями, которые были спровоцированы чтением, со всеми нерешенными проблемами, с вопросами, на которые Деррида не дает окончательного ответа, с теми неясностями, которые остаются в связи с демаркацией собственной позиции Деррида, с его оценками концепций других философов, которые ускользают от прямых дистинкций, со всем тем, что так раздражает противников деконструкции. Вот уж чего никогда не делает Деррида, так не ведет читателя за руку и не классифицирует все, что попадается на пути. Помимо того, что подобная стратегия не имеет ничего общего с философией, ее отсутствие предполагает значительную степень самостоятельного мышления со стороны читателя, чем мы сейчас и попытаемся воспользоваться, предложив довершение начатого Деррида разговора о смерти, исходя из других его текстов и идей. Но прежде еще раз взглянем на последний абзац "Апорий", в частности, на то предложение, в котором говорится, что секрет смерти хранит человека даже прежде того, как он обучается хранить этот секрет сам. Как представляется, в этом фрагменте Деррида выражает тот подход, который только и может каким-то образом приблизить к схватыванию секрета смерти - помещение смерти в контекст жизни, причем жизни каждого конкретного человека, как его собственной смерти, присутствующей некоторым загадочным образом в его собственной жизни. Основной деконструктивистской идеей, приложимой в данном случае, представляется идея невозможности присутствия человека в пространственно-временной метрике физического мира, или мира presence, идея различающе-откладывающего способа человеческого существования в мире differance. Апорию смерти можно, как явствует из "Апорий", перетолковать, как апорию невозможности одновременного существования и несуществования и невозможности перехода из одного состояния в другое. Именно в том, что переход из одного в другое невозможен, Деррида усматривает загадку, секрет смерти. Невозможность перехода, причем ни в каких мыслимых его формах, достаточно убедительным образом была продемонстрирована теми концепциями, которые анализировались Деррида в этих двух текстах, равно как и во многих других его работах. Что если попытаться подойти к проблеме смерти без этого условия транзитивности? Деконструкция дает основания для подобной попытки - своей демаркацией двух миров (мира Бытия как присутствия и мира человеческого существования, как миров presence и differance). Представление о мире differance - мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется archi-ecriture посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека, мире не-существующем, и, тем не менее, единственном из имеющихся в распоряжении человека миров, единственно возможным для невозможного существования человека (это представление Деррида называет инстинктом смерти или отношением к абсолютно другому), мире, в котором только и обнаруживает себя

человек. Конструирование мира differance осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации неуловимых, постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации следов Бытия посредством особой процедуры письменности - archi-ecriture. Эта процедура, в силу тех взаимоотношений, которые только могут складываться с Бытием/присутствием у индивида, постоянно опаздывающего к жизни Бытия и потому выпадающего из его пространственно-временных структур, представляет собой прежде всего негацию, разрушение этого мира присутствия, остающегося недосягаемым для человека. Иллюзорность, вне-бытийственность, не-реалыюсть, не-истинность, не-присутствие - такими представляются основные характеристики мира differance, того единственного места, в котором только и может обретаться человек, человечество, история, культура. Поскольку arche-ecriture, как способ формирования мира differance, представляет собой фиксацию ускользающих следов Бытия, то в этом своем качестве она постоянно сталкивается с отголосками реальности, отблесками истинного существования, отзвуками настоящего времени, миражами реального пространства. Однако парадокс (или трагедия) arche-ecriture как способа описания, отношения человека к миру Бытия в том, что archi-ecriture не может не только овладеть всеми этими характеристиками реального мира (как показывает вся эволюция философии присутствия), но не в состоянии даже зафиксировать их как нечто реально-существующее, хотя и имеет некоторое смутное, едва ли не на уровне ощущения, грезы бессознательного, сна, пред-знание того, что это каким-то образом существует. Реальная жизнь мира Бытия, обозначенная лишь неясным намеком, становится главным искушением archi-ecriture, основанием для той "ностальгической мистики присутствия", о которой так часто говорит Деррида. "Ностальгическая мистиг ка присутствия" определяет не только направленность arche-ecriture к миру Бытия но во многом и ее содержание, хотя о схватывании реаль. ого содержания Бытия, равно как и о его удержании в мире differance, говорить, конечно же, не приходится. Те проекции Бытия, на которые оказывается способной arche-ecriture, являются поэтому лишь некоторой видимостью Бытия, призраком присутствия, или тем, что Деррида называет симулякром истинного существования. Однако некоторые универсальные культурные механизмы (специфические для каждого конкретного типа культуры) заставляют поверить в то, что фантасмагорические проекции arche-ecriture представляют собой реальные картинки Бытия, как свидетельства истинного присутствия человека в пространственно-временном континууме Бытия, и тем самым осуществить иллюзорный переход из мира differance в мир presence. Этот переход представляется тем более желаемым и естественным, что биологический субстрат человека действительно принадлежит миру presence, в котором бытийствует тело человека. Многие, если не все проявления жизнедеятельности человека, неразрывно связаны с жизнью мира, глубоко бытийственны, и только его способность к смыслоозначе-нию отрывает человека от природы. Хайдеггер замечает в "Бытии и времени", что между человеком и животным существует разница в том, что (как отмечает Деррида в скобках), очень неточно, называют языком. Это различие соотносится Хайдеггером с проблемой смерти следующим образом: "Животные неспособны к этому (переживанию смерти как смерти). Но они также не могут и говорить". Деррида обращает внимание на то, что Хайдеггер не дает пояснения этому сопоставлению языка/смыслоозначення и переживания смерти, он просто противопоставляет их. Деррида прослеживает четыре возможных интерпретации этого замечания Хайдеггера в контексте его анализа смерти и приходит к выводу, что язык/смыслоозначение в его феноменологической трактовке, будучи бессильным концептуализировать смерть, не может обозначить

решительной разницы между смертью человека и животного. Граница между жизнью и смертью оказывается непроницаемой для феноменологии, равно как и для всех других попыток концептуализации смерти, - вот почему язык, хотя и репрезентирует собой, по видимости, кардинальное различие между человеком и животным, не способен обозначить, описать истинно человеческую смерть. "Следовательно, - заключает Деррида, - поскольку смерть отказывается свидетельствовать и этим самым уравнивает как то, что способно выразить себя в языке, так и то, что превышает язык, то именно здесь становится очевидным, что любая граница между животным и Dasein говорящего человека представляется неописуемой". Парадоксальным образом, однако, эта неописуемая неотличимость смерти животного и человека складывается как раз за пределами языка/смыслоозначения. Именно способность к смыслоозначению представляется тем, что кардинальным образом различает два эти типа смерти. Неспособность языка в его феноменологической интерпретации адресовать саму проблему смерти применительно к животному и человеку, проблему эмпирически различимую в обоих этих случаях и, тем не менее, не концептуализируемую средствами феноменологии, свидетельствует о некотором фундаментальном ограничении феноменологического подхода, которое не раз демонстрировал Деррида, - приверженности феноменологии к метафизике присутствия. Если попытаться, вслед за Деррида, отойти от метафизики присутствия, то становится очевидным, что попытка концептуализации смерти должна иметь дело сразу с несколькими чрезвычайно сложными, разнонаправленными и противоречащими друг другу процессами, ситуациями или переходами. Нерешаемая апория перехода, о которой говорит Деррида, предстает еще более запутанной и бесконечно более сложной, но одновременно, парадоксальным образом, и более простой. Вообще, все эти термины здесь, по меньшей мере, неуместны, но обойтись без них не представляется возможным. Итак, о переходе, - неуловимом для концептуализации переходе смерти. Он продолжает оставаться таковым и в деконструкции, т.е., неуловимым и неконцептуализируемым, но он исчезает - исчезает в мире differance, как исчезающем результате исчезновения. Точнее, он не существует изначально, ибо не-существование в мире differance не предполагает физического, пространственно-временного исчезновения как перехода из мира существования в мир не-существования. Мир смыслоозначения, как мир истинно человеческого существования, не существует относительно пространственно-временной метрики мира Бытия и потому смерти как перехода в этом мире не может быть, не должно быть. Смерть должна быть воспринимаема, как еще один фантом этого иллюзорного, фантасмагорического мира, пусть предельный, крайний, но все же фантом, ирреальность, располагающая равноправной позицией в этом мире не-существования. Смерть всегда уже здесь, она сама суть не-бытия этого мира-призрака, и никакого перехода, поэтому, к ней не требуется. Смерть в знаке - "Возможность знака, - говорит Деррида в "Голосе и феномене", - есть отношение к смерти". И продолжает: "Попытка детерминировать или уничтожить знак в метафизике есть не что иное, как стремление закамуфлировать эти отношения со смертью, отношения, которые, тем не менее, произвели и производят смыслоозначение. Если возможность моего исчезновения как такового должна каким-то образом присутствовать в моей повседневной жизни для того, чтобы конституировать мое отношение к присутствию, мы не можем больше утверждать, что опыт возможности моего абсолютного исчезновения (моя смерть) способен воздействовать на меня, случиться по отношению к тому, кто я есть, и изменить субъект. Явление меня самого самому себе в утверждении "я есть", следовательно, есть в основе своей отношение к моему возможному исчезновению. Значит, само выражение "я есть" означает "я есть смертный". Выражение "я есть бессмертный"

представляет собой невозможное утверждение. Мы можем продвинуться дальше: само лингвистическое выражение "я есть тот, кто существует" есть признание смертности". Но это признание противоречит самой сущности того, что Деррида называет "ностальгической мистикой присутствия", мистики, которая инициирует иллюзорные попытки выхода из фантасмагорического мира differance, как перехода в мир Бытия, как присутствия при нем. Вся западная культура, культура логоцентризма, построена на этой иллюзорной попытке, и метафизика этой культуры превращает иллюзию в фундаментальную культурную реалию. Иллюзорность, как присутствие смерти в мире differance, и следовательно, отсутствие необходимости перехода, встречается в западной культуре с фундаментальной реалией отсутствия смерти, и следовательно, отношением к смерти, как к переходу подкрепляемой еще и биологической очевидностью смерти, как перехода живой материи в неживую. Все эти разнонаправленные процессы бесконечно усложняются на уровне каждого конкретного индивида, так или иначе решающего проблему своего отношения к смерти, даже если он оказывается достаточно удачливым, чтобы встретиться с ней только непосредственно на пороге смерти. Этот очень общий абрис самой адресации апории смерти как проблемы перехода вовсе не означает, что деконструкция вдруг оказывается способной, после тысячелетий безуспешных попыток, разрешить апорию смерти как проблему абсолютного перехода. Апория остается таковой, т.е., неразрешимой; смещаются только контуры перехода, обнаруживая новые возможности подхода к самой проблеме. Но проблема остается нерешаемой, и, пожалуй, ничто, кроме деконструкции, не демонстрирует это с такой очевидностью, выводя ее за пределы рационализации. Вспомним еще раз: "Умирание - ожидание друг друга у пределов истины /за пределами истины/".

Е.Н. Гурко

"СМЕРТЬ АВТОРА" - парадигмальная фигура постмодернистской текстологии, фиксирующая идею самодвижения текста как самодостаточной процедуры смыслопорождения. В аксиологической системе постмодернизма автор символизирует идею внешней принудительной каузальности, в ситуации которой линейный тип детерминизма предполагает и линейное объяснение явления через указание на его единственную и исчерпывающую причину, в качестве которой для текста выступает автор, ибо, по оценке Р.Барта, в системе отсчета традиционной западной рациональности "внешняя причина причиннее других причин" (см. Неодетерминизм). В контексте культуры классического западного образца оформляется стиль мышления, предполагающий конституирование не только выраженного противостояния субъекта и внеположенного ему объекта (см. Бинаризм), но и акцентированной парадигматической фигуры отнесения любого результативного процесса к субъекту как агенту этого процесса, мыслимому в качестве автора. На уровне мышления повседневности это проявляется в практикуемой обыденным языком формуле так называемого "примысленного субъекта" в грамматических конструкциях, передающих ситуацию безличного процесса (в диапазоне от древнегреческого "Зевс дождит" - до современного английского "it is raining", - в отличие от семантически изоморфных, но структурно принципиально иных "дождит" в русском или "ploae" в молдавском языках). На уровне концептуальных культурных образований данная установка проявляется в особом типе структурирования философских моделей космогенеза, восточные и

западные экземплификации которых оказываются в исследуемом контексте радикально альтернативными. Так, восточная натурфилософская традиция ориентирована на парадигматическую фигуру спонтанности космического процесса: от раннего даосизма до философской модели мироздания, основанной на концепции "цзы-жань" ("само-качества"), объясняющей сущность вещей всеобщим космическим резонированием одинаковых "жань" ("качеств"), - "чжи-жань", т.е. качество созданное, привнесенное извне, мыслится как навязанное и остается на аксиологической периферии. В отличие от этого для европейских философских космогоний характерны такие модели становления и дальнейшего развития мироздания, которые предполагают фиксацию и выделение изначального субъекта - инициатора и устроителя космического процесса, - последний трактуется в данном контексте в качестве целенаправленного процесса деятельности данного субъекта, а потому - подчиненного изначальной цели и разумной логике (см. Логоцентризм). - Данная презумпция пронизывает собою всю западную традицию классического философствования (от техноморфных моделей античной натурфилософии, где фигура "нуса" и "логоса" функционально занимают семантическую позицию субъекта как носителя не только инициирующего импульса, но и логического сценария космогенеза, - до установок классического новоевропейского деизма), репрезентируя собою то, что, двигаясь в терминологическом ряду Деррида, можно было бы обозначить в качестве "трансцендентного А." (см. Трансцендентальное означаемое). В противоположность этому, постмодернизм отвергает классическую интерпретацию текста как произведенного А. "произведения" (см. Конструкция): "присвоить тексту Автора - это значит ...застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" (Р.Барт). Соответственно, если "произведение включено в процесс филиации", то текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему (вневербальной) причины, ибо он есть не что иное, как преходящее состояние процессуальности письма, что и находит свое выражение в презумпции "С.А.": по выражению Р.Барта, "что касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве". В рамках данного подхода на смену понятию "А." постмодернистская философия выдвигает понятие скриптора (см. Скриптор), снимающее претензии субъекта на статус производителя или хотя бы детерминанты текста. Важнейшим выводом из данной установки является идея о порождении смысла в акте чтения, понимаемого Деррида как "активная интерпретация", дающая "утверждение свободной игры мира без истины и начала". В этом контексте Дж.Х.Миллером формулируется положение о Читателе как источнике смысла: "каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла". Фигура читателя конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р.Барт). Однако постмодернизм не завязывает процедуру смысло-порождения на фигуру Читателя в качестве ее субъекта, внешнего причиняющего начала (ибо в этом случае фигура Читателя была бы эквивалентна фигуре А.). Тема "основополагающего субъекта", которому вменялось в обязанность "вдыхать жизнь в пустые формы языка", однозначно относится Фуко к философии традиционного плана. Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает "абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации" (см. Эксперимеитация). По оценке Дерриды, реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли". В трактовке Т.Д'ана, Л.Перрон-Муазес и др., А., Читатель и Текст растворяются в едином вербалью-дискурсивном пространстве. В аспекте генерации смысла как чтение, так и письмо - это "не правда человека... а правда языка": "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует" (Р.Барт). По оценке Р.Барта, современная лингвистика показала, что "высказывание... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих".

Текст, по П. де Ману, "не продуцируется деятельностью сознания субъекта - автора или читателя", но является имманентной процессуальностью языка. Смысл трактуется в качестве не привнесенного субъектом, но автохтонного: он самопричинен, по Делезу, "в связи с имманентностью квази-причины". Смыслопорождающее значение признавалось за самодвижением языка уже в сюрреализме (техника автоматического письма). Феномен аутотрансформации текста зафиксирован Э.Ионеско: "текст преобразился перед моими глазами. Это произошло ...против моей воли. ...Предложения ...сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились". Самодвижение языка отмечено И.Бродским: поэт "есть средство существования языка. ...Язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку". Аналогичные идеи высказаны в рамках неклассической философии: по Гада-меру, "сознание индивида не есть мерка, по которой может быть измерено бытие языка"; Сартр формулирует тезис о том, что язык есть "саморазвивающееся безличное начало, действующее через и помимо человека, ...героем становится язык"; Р.Барт ссылается на идею Малларме о том, что "говорит не автор, а язык как таковой". Способность производить "эффект смысла" Фуко признает за "структурами языка", обладающими, по Кристевой, "безличной продуктивностью", порождающей семантические вариации означивания. Смыслогенез предстает, по Дж.В.Харрари, как самоорганизация текстовой "самопорождающейся продуктивности ... в перманентной метаморфозе". (См. также Анти-психологизм, Конструкция, Означивание, Скриптор, "Смерть субъекта".)

М.А. Можейко

"СМЕРТЬ БОГА" - фундаментальная метафора постмодернистской философии, фиксирующая в своем содержании парадигматическую установку на отказ от идеи внешней принудительной каузальности, характерной для линейного типа понимания детерминизма (см. Неодетерминизм), и от презумпции логоцентризма (см. Логоцентризм). Генетически восходит к постулату Ницше "старый Бог умер" и протестантскому модернизму. Однако если в рамках протестантского модернизма фигура "С.Б." выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его универсальной объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя (Д.Бонхеффер), то постмодернистская фигура "С.Б." ориентирована на переосмысление самого феномена причины, переориентацию с понимания ее как внешнего фактора причинения к пониманию ее как имманентного перехода предела. В постмодернистской системе отсчета понятие Бога символизирует собою идею наличия финальной и исчерпывающей внешней детерминанты, и метафора "С.Б.", соответственно, установку на осмысление имманентности. И если для классики фокусом когнитивных усилий выступал поиск подлинной (ближней, естественной) причины явления, то для постмодернизма - отказ от идеи внешнего причинения, осмысление самораскрытия объекта в подлинном становлении множественного и нового: "мало сказать "Да здравствует множественность!", множественное еще нужно создать" (Делез, Гваттари). Трансформирующаяся система выступает в этом случае для постмодернизма как альтернативная той, которая подчинена централизованным командам, т.е. фактически анти-кибернетическая (П.Вирилио моделирует понимание Бога именно в таком контексте). Так в номадологии (см.

Номадология) радикальной критике подвергается такая "несносная черта западного сознания", как интенция переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" (Делез, Гваттари). Концепция трансгрессии эксплицитно фиксирует факт отсутствия внешнего причинения трансгрессивного перехода посредством метафоры "С.Б.": как пишет Фуко, "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование" (см. Трансгрессия). Это означает, что "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела... в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его" (Фуко). Согласно формулировке Р.Барта, классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее - Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору". Р.Барт фактически фиксирует такие параметры линейного детерминизма, как преемственность, принудительная каузальность и эволюционность процесса: в то время как "произведение отсылает к образу естественно... "развивающегося" организма", текст находится в ином, не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не линейная причинная цепочка, но - "сеть": "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов". Противопоставляя традиционную ("университетскую") и постмодернистскую ("имманентную") версии отношения к тексту ("критики"), Р.Барт усматривает принципиальное отличие между ними именно в том, что если имманентное прочтение текста не только допускает, но и предполагает плюральное самодвижение смысла, то традиционный "критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор". По оценке Р.Барта, истоки линейного характера "университетской критики" коренятся именно в линейном понимании детерминизма: "чем вызвано... неприятие имманентности?.. Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение - "продукт" некоторой "причины", а внешние причины "причиннее всех других". Важнейшим моментом постмодернистской интерпретации детерминизма является, наряду с финальным отказом от идеи внешней причины, и признание фундаментального статуса непредсказуемой случайности, что находит свое выражение в постмодернистской метафоре "игры". Лиотаром осуществляется рефлексивная оценка метафоры "С.Б." в указанном ключе: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник ("природа"), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что "Бог играет в кости". Тем не менее именно игра в кости позволяет установить "достаточные" статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределителя)". - Этот характерный для философии постмодернизма поворот фактически изоморфен повороту, осуществленному современной синергетикой: как пишет И.Пригожин, "для большинства основателей классической науки (и даже Эйнштейна) наука была попыткой выйти за рамки мира наблюдаемого, достичь вневременного мира высшей рациональности - мира Спинозы. Но, может быть, существует более тонкая форма реальности, схватывающая законы и игры, время и вечность". В метафорической системе постмодернизма установка на отказ от идеи внешней каузальности находит свое выражение также в парадигмальной фигуре "смерти Автора" как внешней причиняющей детерминанты текста (см. "Смерть Автора") и в отказе от идеи Отца в его традиционном психоаналитическом понимании, а именно - в качестве внешнего и травмирующего детерминационного фактора развития психики, и, соответственно

в программной стратегии анти-Эдипизации бессознательного (парадигматическая презумпция "Анти-Эдипа" в шизоанализе, основанная на той презумпции, что "бессознательное - изначально сирота" - Шизоанализ, Машины желания, Анти-Эдип). Финальным аккордом постмодернистского отрицания линейного детерминизма, лежащего в основе классической культуры, является интерпретация "С.Б.", предложенная Делезом и Гваттари во втором томе "Капитализма и шизофрении". Фигура Бога, безусловно, выступает для постмодернизма символом внешней каузальности, однако в данном случае речь идет не столько об освобождении бессознательного от ее гнета, сколько вообще о принципиальной невозможности для шизофренического сознания какого бы то ни было внешнего причинения, т.е. угнетения. Как пишут Делез и Гваттари, "смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Другими словами, Бог и отец никогда не существовали". В целом отказ от концепта "субъект" и самой идеи субъекта как действующего и причиняющего агента любого процесса неизбежно приводит к идее спонтанности. В этом отношении совершенно естественны и объяснимы многочисленные апелляции постмодернизма к традиционной восточной культуре с ее акцентом на объективно-предметной составляющей деятельности. Например, критика Кристевой аристотелевской логики с ее жестко фиксированной "действующей причиной" и обращение к классической китайской логике, в частности, к концепции Чан Дунсуня, показавшего недостаточность аристотелевской логики в ее приложении к языковым средствам. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуня, Кристева замечает, что "он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограмм), где на месте Бога выявляется диалог Инь-Ян". - Если учесть, что фигура Бога осмыслена философией постмодернизма как персонификация идеи внешнего линейного причинения, то обращение Кристевой к имманентной креативности "диалога Инь-Ян" может быть прочитано как поворот к идее спонтанной самоорганизации. Обращение к культуре традиционного Востока характерно и для Фуко, и для Деррида в плане его программного "антиэллинизма". В настоящее время обнаруживает себя обратное влияние постмодернистской методологии на протестантскую теологию. Так, наряду с развитием традиционного для протестантизма содержания этой презумпции (Г.Кокс, У.Гамильтон, Т.Дж.Альтицер), теология "С.Б." предлагает программу "реинтерпретации Бога", которая фактически является программой деконструкции библейских текстов (см. Деконструкция): П.Ван Бурен основывается на отказе от иллюзии соотнесенности языка теологии с некой якобы описываемой им объективной реальностью, разрушая на базе этого прежнюю версию Б., подчиненную универсальному трансцендентализму (см. Означивание, Трансцендентальное означаемое). На базе концепции "С.Б." в теологии оформляется концепция "смерти теологии", которая констатирует уход из человеческой жизни "трансцендентного измерения", перманентного проецирования событий человеческой жизни на Бога, что выступает как "конец теологии" (К.Рашке). В целом введение постмодернизмом фигуры "С.Б." в семантическое пространство современной культуры влечет за собой радикальные трансформации последнего, ибо "вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) - источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи" (Р.Руйтер). (См. Автор, Демиург, Деизм, Идеализм, Бинаризм, Неодетерминизм, Нелинейных динамик теория, "Смерть субъекта".)

М.А. Можейко

"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" - метафорический термин для обозначения одного из двух полюсов амбивалентной тенденции размывания определенности субъект-объектной оппозиции в рамках постмодернистской программы преодоления традиции бинаризма (см.), фиксирующий отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его артикуляции (ино-, поли- и, наконец, бес-субъектность "непознаваемого субъекта" эпохи постмодерна). Оформление презумпции "С.С." в современной культуре подготовлено эволюцией неклассической философии, во многом деформировавшей традиционно-классическое понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности (начиная с философии жизни). Монолитность субъекта расшатывается в неклассической философии процессуальностью противостояния "Оно" и "Сверх-Я" в классическом фрейдизме, перманентным марксистским трансцензусом к абстракции общества, фокусировкой феноменологией внимания на интенциональности сознания, структуралистским переносом центра тяжести с личного субъекта на безличный текст и др. Термин "С.С." вошел в философский оборот после работ Фуко "археологического периода" (начиная с работы "Слова и вещи: Археология гуманитарных наук", 1966) и был специфицирован Р.Бартом как "смерть автора" (одноименная работа, 1968). Парадигматическая фигура "С.С." в постмодернистской философии означает прежде всего гибель традиционного (стабильного, однозначно центрированного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Если классическая культура задает образец экстремального объективизма, то максимальный субъективистский акцент падает на традицию художественного модернизма с его пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в художественном произведении внутреннего состояния автора - до эстетики так называемого "ультраязычества": "Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное - упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря" ("Ультраманифесты" Г.де Торре). В противоположность этому, в рамках постмодернистской философской парадигмы феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного: Кристева полагает допустимым говорить лишь о "проблематичном процессуальном субъекте языка". Фуко в "Герменевтике субъекта" формулирует два основополагающих вопроса соответствующего проблемного поля постмодернистской философии: "вопрос об истинности субъекта" и "вопрос о структуре истинности субъекта", подвергая проблематизации и самый тот способ, посредством которого данные вопросы "встали на повестку дня". - По оценке А.Турена, если модернизм провозглашал идею ценности "Я", то постмодернизм - идею его расщепления. Согласно эксплицитно сформулированной позиции постмодернистской философии, сам феномен Я оценивается как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам Фуко, "взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт - европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек - это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... - это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие

(возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда - в этом можно поручиться - человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке". Что же касается собственной версии артикуляции субъекта философией постмодернизма, то для нее характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. Оперативные правила эпистемы, выступая регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонификации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина "субъект" - не более, чем дань классической философской традиции: как пишет Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ "условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует". Критика концепции "трансцендентального субъекта" (А.Ронелл) становится фундаментом формулировки основополагающей для философской парадигмы постмодерна программной презумпции "смерти человека". В контексте структурного психоанализа Лаканом была выявлена языковая форма бытия бессознательного как "речи Другого". Именно "Другой" и является, с точки зрения Лакана, тем культурным механизмом, посредством которого находят свое разрешение "приключения индивидуальных желаний", ибо он выступает, с одной стороны, как объект желания, а с другой - как внешний закон и порядок, персонифицированные в Отце как изначальном "Другом". В процессе психоанализа устами пациента "говорит желание" ("речь того Другого", голос вожделения), но, будучи вербально артикулированным, желание оказывается не автохтонным, но подчиненным внешним требованиям языкового строя и речевой практики ("речь другого" как не-себя). "Я" (в терминологии Лакана "воображаемое") детерминируется не столько импульсами бессознательного (хаотического "реального", не подлежащего вербализации), сколько его вписанностью в общий символический порядок, подключенностью к "означающему", т.е. языковым структурам, задающим артикуляционные правила. Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале 20 в. в рамках эстетики дадаизма: "я разрушаю выдвижные ящички мозга" (Т. Тцара). Структурный психоанализ наполняет эту установку новым смыслом. Выдвинутая в классическом психоанализе презумпция подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам "Супер-Эго" переформулирована Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между "реальным", "воображаемым" и "символическим" (объективирующемся в "означающем"), характеризуется Лаканом как "децентрированный" (см. Ацентризм), ибо его мысль и существование оказываются нетождественными друг другу, будучи опосредованы чуждой им реальностью языка. Бессознательное, таким образом, предстает как язык, а желание - как текст. Рациональный субъект декартовского типа, равно как и вожделеющий субъект типа фрейдистского, сменяются "децентрированным" инструментом презентации культурных смыслов ("означающих") языка: "говорящий субъект" как "субъект в процессе" (Кристева) и, как следствие - "смерть человека", растворенного в детерминационном воздействии структур языка и дискурсивных практик на индивидуальное сознание. - В рамках тенденции деперсонификации текста оформляется и более радикальная версия "смерти субъекта", а именно - парадигматическая фигура "смерти героя", т.е. центрального персонажа, фокусировавшего бы на себе семантическое пространство нарратива (К.Брук-Роуз). По оценке А.Роб-Грийе, "смерть" такого "устаревшего

понятия", как "персонаж", "констатировалось много раз серьезнейшими публицистами", - и "ныне он превратился в мумию". Однако если "смертью Автора" оплачена возможность плюральности означивания и бесконечная верификация текстовой семантики, т.е. то, что Р.Барт назвал "рождением читателя", то, перенося акцент в интерпретации смыслопорождения с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. - По формулировке Р.Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве "личного адреса" ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо "читатель - это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст". Собственно, по видению Дерриды, "интерпретирующее Я" само по себе есть не более, чем текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, - по выражению М.Грессе, читатель уловлен "сетью культуры", т.е. той системой фундаментальных конвенций, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф.Харари, даже не "гостем", но "порождением текста". Если философский модернизм в лице Ницше оценивал "Я" в качестве "rendez-vous опытов", то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, - с другой. Р.Барт, например показывает во "Фрагментах любовного дискурса", что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на самом деле выступает принципиально спекулятивным, - в качестве примера он приводит ситуацию так называемой "безумной любви": "Безумие. ("Я схожу с ума"). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ". Таким образом постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам Бланшо, "никогда "я" не было субъектом опыта", а уж трансгрессивный опыт (см. Трансгрессия), тем более оценивается как "то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице". Таким образом, "субъект высказывания", в системе отсчета постмодернизма, "ни в коем случае не может совпадать с "субъектом совершившихся вчера поступков": по оценке Р.Барта, содержащееся в дискурсе "я" более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предварительно накопленного опыта". Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда - и в рамках письма, и в рамках чтения - "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Р.Барт). Более того, фактически "ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка", - в когнитивной плоскости это значит, что "язык учит нас понимать человека, а не наоборот" (Р.Барт). И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Р.Барту, - это "та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности". Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное "крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов...". Следует отметить, что, порывая с модернистским пафосом программной субъективности, постмодернизм преемственно развивает идеи, высказанные Хайдеггером и Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как "господине" человека, Сартр пишет: "язык действительно является господином человека... он формирует его личность и судьбу... законы языка, вместо

того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации... проявляются - подобно физическим законам - как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его". Однако растворение субъекта в процессуальности дискурсивных практик - далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на "С.С". - Децентрация последнего характерна для всех проблемных областей философии постмодернизма. Так, анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентаций постмодерна, Джеймисон констатирует, что чувственная сфера, в целом, перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом. Отказ от концепта "субъект" во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена "Я". Как пишет Батай, "возможность моего "я" - в конечном счете, безумная недостоверность". Аналогично, анализируя предложенную Клоссовски модель индивидуальности как "непредвиденного случая", Делез полагает, что "индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие - как другую индивидуальность", в силу чего "самотождественность индивидуальности" не может быть понята иначе, нежели случайная. Ссылаясь на Лиотара, Джеймисон постулирует в связи с этим так называемый эффект "угасания аффекта": "в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать ...Скорее, эти чувства - что, по Лиотару, может быть лучше и точнее названо "интенсивностями" - сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории". Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта "субъект". Так, например, в генеалогии Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает "принесение в жертву субъекта познания". Что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта-исполнителя, то эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные да и не выходящие, собственно, за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними "Я", претендующего на статус идентичности, "поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза" (Фуко). В этом отношении постмодернизм осмысливает себя как постулирующий "смерть самого субъекта" финальный "конец автономной... монады, или эго, или индивидуума", подвергшегося фундаментальной "децентрации" (Джеймисон). Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею "смерти сверхчеловека" (Делез) и идею "смерти Бога" как окончательный финал философской презумпции конституированной субъективности. Таким образом, заявленная постмодернизмом идея "С.С." реализуется в полном объеме. - Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делез определяет как "безличное ... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности", а место "Я" - то, что постмодернизм (от Батая до Клоссовски) обозначает как "вакацию "я" - того "я", чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере "я", само по себе есть его вакация". В этом отношении рефлексивно эксплицируемую Фуко попытку постмодернизма "выйти из философии субъекта" можно считать более, чем успешной. Что касается современной версии артикуляции проблемы субъекта в постмодернистской философии, то для нее характерна программная ориентация на "воскрешение субъекта", т.е. возвращении в

фокус исследовательской аналитики проблемных полей, центрированных вокруг феноменов индивидуальности (коммуникационная программа в контексте такого направления развития современной философиии, как after-postmodernism). (См. также Анти-психологизм, "Смерть Автора", Скриптор, Бинаризм, After-postmodernism, "Воскрешение субъекта", Другой, Эффект-субъект, Я.)

М.А. Можейко

СМЫСЛ и ЗНАЧЕНИЕ - понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак - означаемое" в процессах понимания и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Фреге, З. языкового выражения (предметным З.) называют его денотат, т.е. тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. С. же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям З. и С. соответствуют понятия "объема" и "содержания". В лингвистике распространена другая различительная схема (т.наз. "треугольник Огдена-Ричардса"), где понятие З. конкретизируется как лексическое З. слова (языковое употребление), а С. - как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление). В различных философских подходах понятия С. и З. также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности С. На феноменальном уровне С. и З. естественно неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Витгенштейна) распространена трактовка З. как "способа употребления" знаков в коммуникативных контекстах "языковых игр". В герменевтике С. и З. рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами "истолкования" и "интерпретации". Особый подход к проблеме С. и З. разрабатывался О.И.Генисаретским и Г.П.Щедровицким в рамках системо-мыследеятельностной (СМД) методологии. Предложенные ими понятийные схемы С. и З. ориентированы, с одной стороны, на соссюровское различение речи и языка (синтагматики и парадигматики), а с другой стороны, на системодеятельностные представления и принципы. Идея деятельности рассматривалась Щедровицким как главный объяснительный принцип в отношении языковых и семиотических явлений, процессов коммуникации и понимания. В этом контексте проблема С. и З. выступала как проблема объяснения знака как целостного образования в деятельности, и одновременно как популятивного объекта, имеющего множественные формы существования в процессах коммуникации и трансляции. В принятых в СМД-методологии системных различениях, С. - это структурное представление процессов понимания. С. есть структурный коррелят самого понимания, задающий, однако, согласно принципам системодеятельностного подхода, особую форму существования знаков, отличную от их существования в феноменальной процессуальности понимания. На уровне актов коммуникации эта форма существования реализуется неявно, через знание о С., т.е. через знание коммуницирующих людей о том, что С. - это общая соотнесенность и связь всех относящихся к понимаемой ситуации явлений. Это знание организует понимание таким образом, что человек может фиксировать функциональные характеристики элементов ситуации относительно друг друга и

относительно ситуации в целом, и может устойчиво воспроизводить эти характеристики во вторичных текстах. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о том, что "понят смысл текста" или "ситуация осмысленна", т.е. речь идет о переводе структуры С. в набор функциональных характеристик текста и относящихся к ситуации предметов. Эта особенность С. осуществляться через знание о нем, открывает широкое поле для различных герменевтических стратегий, использующих разные наборы рамочных "знаний о С." для организации понимания в определенных культурно-исторических формах. Использование схем С. в коммуникации значительно изменяет организацию интеллектуальных процессов, что является основой для разработки различных коммуникативных и интеллектуальных технологий. Если С. задает форму существования знаков и языковых выражений в актуальной коммуникации, то З. задает их форму существования в процессах трансляции, в системе культуры или, в терминах Соссюра, в системе языка. З. - это искусственные знаковые конструкции, выступающие как дополнительные культурные средства организации понимания. З. закрепляют нормативное содержание знаков и языковых выражений, фиксируемое в парадигматике. Возникая в системе трансляции культуры и языка, З. получают одновременно и вторичную форму существования в "знаниях З.", фиксирующих различные способы их употребления, и в таком качестве присутствуют в актуальной коммуникации. В целом, между С. и З. устанавливаются сложные отношения взаимного рефлексивного поглощения и имитации - З. имитируют фрагменты и связки структур С., при этом сами конструкции З. подлежат пониманию, порождая тем самым "вторичные" и "оискусствленные" С. С другой стороны, по отношению к З., С. выступают как их "оестествление" и реализация в ситуациях коммуникации. С., в отличие от З., всегда ситуативны, связаны с феноменальным процессом понимания, поэтому помимо нормативного содержания З., они определяются множеством иных факторов: ситуацией, с которой связано понимание, самоопределением человека, его установками, ценностями и целями, знаниями, структурами деятельности и многим другим. В рамках современной философии постмодерна проблема С. и З. артикулируется в радикально ином ключе, что связано с базовой для постмодерна презумпцией "метафизики отсутствия" по отношению к тексту, подлежащему реконструкции "трансцендентного означаемого" (см. также Знак, Нарратив, "Смерть субъекта", Пустой знак, Означивание, Означаемое, Означающее, Трансцендентальное означаемое).

А.Ю. Бабайцев

СОБЛАЗН - понятие постмодернистской философии, фиксирующее установку на снятие традиционной для классической европейской рациональности линейной семантико-аксиологической оппозиции мужского и женского (в контексте общекультурной установки постмодерна на отказ от бинаризма). Постмодернизм осмысливает себя как фундированный отказом от классического типа организации культурного пространства, в основу которой "положен единый мужской субъект представления" (К.Оуэн). Понятие "С", выступая универсально принятым в рамках постмодернистской терминологической традиции, наиболее детально проработано Бодрийяром: он моделирует "вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает маркированным или немаркированным термином оппозиции". В системе отсчета Бодрийяра С. (seducsion) принципиально отличается

от желания как связанного с производством (producsion), несущим в системе отсчета Бодрийяра смысл линейности. Интенсивность С. - в отличие от интенсивность желания - не укоренена в феноменах производства, овладения, власти, но "происходит от чистой формы игры": не центр=власть, но ускользание как децентрация - возможность для С. "истребить" производство, т.е. окончательность и (в силу этой претензии на окончательность) иллюзорность. Собственно, симуляцию в бодрийяровском смысле этого слова и можно интерпретировать как претензию виртуально-преходящей структуры на константность. В данном контексте созвучные идеи обнаруживаются у Дерриды, склонного рассматривать линейные (властные) процессы причинения, овладения и т.п. в свете характерного для классической западной традиции "онто-тео-телеофалло-фоно-логоцентризма". С. как таковой снимает саму идею оппозиционности, моделируя принципиально семиотичную и принципиально оборачиваемую игровую среду: "имманентная игра соблазна: все и вся отторгнуть, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей и моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти, заставить видимость вращаться вокруг себя самих, разыграть тело как видимость, лишив его глубинного измерения желания". Процесс соблазнений рассматривается Бодрийяром как основанный не на власти, а на отказе от линейной властности: Бодрийяр отмечает принципиально несиловой характер соблазнения, маркирует силой С. именно женскую слабость, отмечает абсолютную неофициальность (невластность) власти женщины (ср. понятие "женского стиля руководства" в социологии - независимо от реального субъекта его осуществления - и с презумпцией креативности диссипации, т.е. энергетических потерь в современной синергетике) и т.п. В этом отношении Бодрийяр подвергает критике феминизм как не способный снять оппозицию мужского и женского, но лишь по-иному расставляющий внутри нее акценты доминирования: феминистки "не понимают, что соблазн означает господство над символической вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над вселенной реальной". По мысли Бодрийяра, сущность женственности как раз и заключается в переводе отсчета в систему символического и - парадоксальным образом - тем самым в открытии возможности подлинного - вне симуляции - прикосновения к реальности: женственность "есть одновременно радикальная констатация симуляции и единственная возможность перейти по ту сторону симуляции - в сферу соблазна". Соблазнение - вне оппозиции, ибо представляет собой не что иное, как процессуальное размывание ее границ, "в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, притом, что не существует никакой разделяющей их границы" (Бодрийяр). Введенная постмодернистской философией фигура С. как направленная против традиционного "фалло-центризма" западно-европейской культуры влечет за собой достаточно радикальные интерпретационные трансформации культурного пространства в целом, включая и переосмысление теологии, и переакцентуацию в трактовке антропоприродных отношений, конституированных в наличной культуре в качестве господства человека над природой, ибо "вся западная... традиция иерархической последовательности сущего... начинается с нематериального духа /семантически связанного в западной традиции с мужским началом - М.М. - см. Идеализм/... и нисходит к недуховной материи" (Р.Руйтер).

М.А. Можейко

СОБОРНОСТЬ - понятие русской философии, выработанное Хомяковым в рамках его учения о Церкви как органическом целом, как о теле, главой которого является Иисус Христос. Церковь прежде всего есть духовный организм, целостная духоносная реальность, а потому все члены Церкви органически, а не внешне, соединены друг с другом, но внутри этого единства каждая личность сохраняет свою индивидуальность и свободу, что возможно только в том случае, если единство зиждется на бескорыстной, самоотверженной любви. Только тогда постигаются истины веры, ибо полная истина принадлежит всей Церкви в целом, а не одному лицу или учреждению, сколь бы авторитетны они ни были. Человек находит в Церкви "самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве, или точнее находит в ней то, что есть совершенного в нем самом, - Божественное вдохновение, постоянно теряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно личного существования". С. - это свободное единство членов Церкви в деле совместного понимания ими правды и свободного отыскания пути к спасению, единство, основанное на единодушной любви к Христу и божественной праведности. Идея С. стала основной идеей всего славянофильства, хотя и по-разному интерпретировалась. Так у К.С.Аксакова понятие С. социологизируется посредством фактического ее отождествления с общиной, где "личность свободна как в хоре". Хотя изначально в понятие С. включался социальный смысл, однако данная интерпретация была шагом назад по сравнению с Хомяковым, который С. понимал скорее не как данность, а как заданность. У В.С.Соловьёва, отказавшегося от термина "С", данная идея трансформировалась в учение о всеединстве. Термин "С." возродил С.Н.Трубецкой в своем учении о "Соборной природе сознания". Углубляя идеи славянофилов с учетом концепции всеединства В.Соловьёва, Трубецкой интерпретирует С. как совпадение религиозного, нравственного и социального начал, противостоящее как индивидуализму, так и социалистическому коллективизму. Социально-философскую интерпретацию понятия С. дал Франк, рассматривая ее в качестве внутреннего, органического единства, которое "лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей". К первичным и основным формам С. относятся, согласно Франку, брачно-семейное единство, религиозная жизнь, общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Эти три формы С. в реальности неразрывны и не могут существовать отдельно друг от друга. К признакам С., по Франку, относятся следующие: 1) это органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единство "мы", причем "мы" не внешне "я", а имманентно присутствует в каждом из них; 2) соборное единство образует жизненное содержание самой личности; 3) "соборное целое, частью которого чувствует себя личность и которое вместе с тем образует содержание последней, должно быть столь же конкретно-индивидуально, как сама личность", "само есть живая личность"; 4) и как наиболее существенный признак - сверхвременное единство, выражающее сверхвременность, присущую сознанию и душевной жизни отдельного человека. Строгое церковно-богословское значение термину С. возвращают С.Булгаков и Флоренский, рассматривая С. (или "кафоличность") как душу православия, означающую вселенскость, единую жизнь в единой истине, причем Флоренский, следуя Хомякову, подчеркивает в содержательном плане не столько действительность, сколько возможность кафоличности как задачи, идеала для членов Церкви.

Г.Я. Миненков

СОБЫТИЕ (со-бытие, событийность) - понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных ("поворотных" - от нем. Kehre, по Хайдеггеру) реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе новаторскую метафизическую процедуру разъяснения "скрытого отношения Бытия и Времени" (Хайдеггер), а также ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. (Согласно Делезу, "...только события - идеальны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события...".) Исходную интенцию западно-европейского философствования на осмысление Бытия как "истины и С." (в контексте "деструкции метафизики") актуализировал Хайдеггер, переживший в начале 1930 разрыв с Гуссерлем и с этого времени сосредоточивший свое внимание на "критике разума". Стратегией и целью философского творчества Хайдеггера в последующий период явилась разработка такого мышления, в границах которого Бытие и Время выступали бы как обратимые термины и прочитывались бы одно в другом до такой степени, чтобы становиться неразделимыми. Несущая словоформная конструкция этого "поворота" - "С." ("Ereignis") - была проблематизирована и тематически разрабатывалась Хайдеггером в работе "Гельдерлин и сущность поэзии" (1937), а также - и главным образом - в более чем 500-страничном сочинении "Статьи по философии. О событии" (1936-1938, опубликовано в 1989, в 65 томе собрания его сочинений). Адекватную же понятийно-концептуальную интерпретацию термин "С." обрел лишь в таких исследованиях, как "Тождество и различие" (1957) и "На пути к языку" (1959). (Как отмечал Хайдеггер в "Письме о гуманизме", "язык метафизики не позволил мне выразить поворот от "Бытия и Времени" - к "Времени и Бытию" /третий раздел первой части "Бытия и Времени" - А.Г./"; частично же этот поворот уже просматривался в лекции Хайдеггера "О сущности истины".) Согласно Хайдеггеру, "исток" Бытия и Времени получил единственное верное имя - "С", которое, "давая" и "забирая" их, позволяет им оставаться самими собой; С. - это в то же время не есть некое "высшее", поглощающее как Бытие, так и Время, понятие. Переход Хайдеггера от "трансцендентально-горизонтального" мышления "Бытия и Времени" к более позднему, "бытийно-историческому" мышлению может быть частично зафиксирован в динамике содержательной "нагруженности" слова "С." (сам Хайдеггер отмечал, что с 1936 "Ereignis - ведущее слово моего мышления"). Отношения логического порядка, акцентировал Хайдеггер, ничего не способны прояснить: Бытие и Время "исчезают" в С., в коем они взаимосоответствуют, и именно так обретают присущее им "собственное". По Хайдеггеру, "в посыле судьбы Бытия, в простирании Времени проявляет себя некое присвоение, некий перевод в свою собственность - Бытия как присутствия и Времени как сферы открытого, Бытия и Времени в их собственном. То, что определяет их обоих... в их собственном... в их взаимопринадлежности, мы назовем: событие - das Ereignis". "С." в качестве, по Хайдеггеру, "сути бытия" (при наличии и иной версии перевода: "своение" - от корня "-eigen-", т.е. "свой", "собственный") выступает в качестве одного из возможных переводов данного немецкого слова. По мнению же самого Хайдеггера, оно - как "Логос" или "Дао" - непереводимо. Процедуры семантического прояснения и содержательной экспликации Хайдеггером "das Ereignis" явили собой значимый компонент в его системных поисках языковых средств, наиболее применимых для преодоления фундаментальных терминов метафизики. Формулируя в первом приближении проблему того, что есть С., Хайдеггер особо подчеркивал, что в рамках традиционного смысла и синтаксиса С. оказывается позволено быть

упорядоченным, вторичным и зависимым бытием. Бытие как С. в таком случае реально оказывается парадигмально сопоставимым с традиционными метафизическими интерпретациями Бытия как идеи, actualitas и т.п. (Ср. схему Уайтхеда из его "Резюме" к книге "Понятие природы", 1920: "конкретные факты природы суть события, обнаруживающие определенную структуру своих взаимосвязей и определенные, присущие только им признаки". Разработав достаточно сложную иерархию С. - "воспринимающее С", С. как "длительность", "активные обусловливающие С", "пассивные обусловливающие С", а также иерархию возможных отношений между ними, Уайтхед отказался от этого термина. После 1929 - сочинение "Процесс и реальность" - данное понятие им практически не используется. Бездеформационное включение в термин "С." содержания осуществленной в С. ценности Уайтхеду не удалось.) Согласно Хайдеггеру, "С." не есть одно из обозначений Бытия, иерархически подчиненных основному понятию. С. у Хайдеггера не ограничено в пространстве и во времени, это - не происшествие, не случай, т.е. - не сущее. С. - не "житейское" С., ограниченное пространством и временем и отождествляемое с тотальностью, замкнутостью, с жестко заданными внешними и внутренними границами. С. - именно граница, с точки зрения которой "внутреннее" и "внешнее" имеют место. (Ср. с требованиями Делеза: а) "догматически не смешивать" С. с "сущностью"; б) "эмпирически" не осуществлять уподобления "идеального С." - его пространственно-временному осуществлению в положении вещей - т.е. не ассоциировать С. и "происшествие".) Бытие как С., по схеме Хайдеггера, подразумевает под этим "как": а) Бытие как позволение присутствовать, посланное "при" и "в сбывающемся" С; б) Время, протяженное в сбывающемся С. В историко-философской ретроспективе Хайдеггер осмысливал тезис Аристотеля, в соответствии с которым "о бытии говорится многими способами". (Хайдеггер отмечал, что "бытие" в его понимании само "отказывается" от себя в пользу сущего, этот "отказ" результируется в том, что мышлению "подается-пасуется" его собственная история. Бытие же остается неотрефлексированным: "разговоры о конце метафизики, - отмечал Хайдеггер, - не должны склонять к мнению, будто философия покончила с метафизикой - наоборот, метафизика должна быть подана самой себе в собственной сущностной невозможности, и таким образом сама философия должна быть перенесена в свое другое начало".) По мнению Хайдеггера, прежде чем будет осуществимо установление общего основания "многозначности" Бытия, необходимо уяснить: "откуда же Бытие как таковое получает свое определение?" У представителей античной метафизики бытие, как правило, полагалось "постоянством в присутствии", и именно время задавало критерий его различения на "временное", "вневременное" и "надвременное" (см. Эон). Тем самым, как полагал Хайдеггер, вопрос о Бытии (как носителе различия - см. Differance) оказался развернутым в круг проблем о смысле Бытия как определяемого областью Времени. (Согласно аутентичной самому Хайдеггеру формулировке: "Каким образом центральная проблематика всякой онтологии... коренится в явлении Времени?") Философскую реконструкцию С. в статусе общего истока генерации многообразных смыслов Бытия Хайдеггер на раннем этапе своего творчества попытался осуществить в рамках концепта Dasein. Прояснение смысла Бытия в границах этого подхода изоморфно прояснению смыслового "измерения" самого вопрошающего - постижению в таком ракурсе существа самого человека, которое Хайдеггер и определяет как Dasein ("здесь бытие", "вот-бытие", "чистое присутствие до вещных определений"). Dasein характеризуется Хайдеггером "изначальной захваченностью", принадлежностью ("отнесенностью к") Бытию: Dasein онтологично - онтологично постольку, поскольку всегда пребывает в определенном - хотя и "смутном" - понимании Бытия. Согласно Хайдеггеру, Бытие и становится потенциально доступным для осмысления только

через человеческое присутствие (Dasein). По мнению Хайдеггера этого периода собственной философской эволюции, идентичным методом обнаружения смысла Бытия мог выступить феноменологический анализ в духе парадигмы Гуссерля при условии элиминации из его структуры ряда терминов классического философствования ("субъект", "объект", "сознание", "идея", "познание" и т.п.). Хайдеггер предпринял попытку выработать адекватные понятийные средства описания Бытия экзистирующего сущего (Dasein) на основе категоризации самих модусов данного Бытия. В рамках исходной гипотезы Хайдеггера предельной, существенной характеристикой Dasein правомерно полагать его темпоральность и конечность. По Хайдеггеру, связанность смысла Бытия и темпоральных структур экзистенции, взаимообусловленных с целостностью мира, осуществляется в "заботе" (Sorge), объединяющей три главных характеристики Dasein: 1) "быть-впереди-себя" (экзистенциальность); 2) "уже-быть-в-мире" (фактуальность); 3) "быть-при-внутримировом сущем". Хайдеггер отмечал потенциальную возможную двойственность подобной временной ориентации: ориентация па настоящее, согласно его мнению, подчиняя себе как прошлое, так и будущее, разрывает подлинную темпоральность и трансформирует ее в последовательный ряд моментов "теперь". Темпоральность оказывается тем самым условием возможности Dasein-эк-зистенции, разворачивая его в его же пределах. Понимание Бытия в категориально-понятийной сетке "Dasein", казалось, само по себе проектирует Бытие на Время: по мысли Хайдеггера, "...посредством несокрытости, обоснованной в экстатически растянутой темпоральности, Dasein получает время". Тем не менее для Хайдеггера стало очевидным: желаемый "поворот" невозможно осуществить языком Dasein, содержащим ряд редукций феноменологического порядка (в частности, термин "трансцендентальный горизонт"). Главный же вывод, требовавший адекватного описания новаторскими языковыми средствами и составивший суть "Бытия и Времени", содержал в себе высоко-эвристичное предположение о том, что Бытие не является чем-то иным по сравнению с Временем - последнее осмыслялось Хайдеггером как имя "истины" Бытия, где данная истина суть "сущностное" Бытие и - тем самым - само это Бытие. Искомый "поворот" был реализован Хайдеггером при помощи иных языковых средств: единство Бытия и Времени были описаны им в акцептирование нетрадиционных, углубленных терминах - "посыл" и "просвет" простирания. Эти понятия, по Хайдеггеру, взаимно: а) принадлежат друг другу, б) отсылают к сущности Времени, в) описывают процесс несокрытости, истины Бытия. Оба термина содержали отсылку к "высшему сокрытию". Это "принадлежание" и "произведение" в контекстах взаимной игры "присутствия"/"отсутствия", по схеме Хайдеггера, неизбывно сохраняются в соответствии и называются С. По логике размышлений Хайдеггера, присутствие, как правило, используется озабоченностью сущим и пренебрежением к Бытию в качестве языка выражения онтологического различия Бытия и сущего, т.е. представления того, что присутствует. В виде "позволения присутствовать" Бытие принадлежит введению в "открытость" посредством осуществления раскрытия "непотаенности". История метафизики, по Хайдеггеру, принципиально редуцируема к моделированию различных способов раскрытия непотаенности, к каталогизации богатства изменений Бытия. Присутствие Бытия дается ему, по мысли Хайдеггера, "дарением" ("в качестве позволения присутствовать Бытие принадлежит открытию, и будучи даром раскрытия, удерживается в дарении"). Относительно Бытия и сущего, С. выступает у Хайдеггера нефеноменологизируемым основанием, которое в силу собственного способа данности - "дара" - объясняет также и онтико-онтологическое различие. Бытие, чтобы быть даром бытия, всегда уже бытие сущего: в смысле принадлежности, становления соответствия, собственности изначального бытия. Богатство изменений Бытия, как полагал Хайдеггер, определяется, исходя из того

способа, "каким дано бытие". Давание, которое "удерживается и уклоняется", Хайдеггер именовал "посылом". С. как "посыл" дозволяет "отпускание", "высвобождение", санкцию выхода свободной игре. Посыл, как временной термин Бытия, характеризуется Хайдеггером как "давание", но Бытие при этом удерживается, оставаясь сокрытым. В таком контексте Бытие и любое его изменение суть "ниспосланные": основополагающей же чертой "посыла" является у Хайдеггера эпоха как "себя-удержание-от-проявления". Бытие, являющееся как "посыл", "приоткрывается" в собственных эпохальных проявлениях: идеях, целеполаганиях, "воле к власти". Удержание же Бытия в эпохальной истории становится возможным, по Хайдеггеру, в его ипостаси "уклоняющегося посыла". Дополнением интерпретации природы С. в его пространственной ипостаси ("посыл") выступило у Хайдеггера введение в оборот словоформы "просвет простирания" - бытийно-исторического термина Времени, обозначающего тот "интервал" или "темпоральный объем", внутри коего сущие могут "представлять" себя и то открытое пространство, которое гарантирует доступ к ним. "Просвет" как бытийный термин Времени характеризуется Хайдеггером как простирание. По Хайдеггеру, "просвет" есть создание временного пространства - перманентно расширяющейся открытости, обеспечивающей выход свободной игре и позволяющей настоящему иметь место, обеспечивая тем самым сущему возможность присутствия. (Как отмечал Хайдеггер, "...лишь то, что мы, составляя вот-бытие, основываем и создаем и, создавая, позволяем атаковать нас - только это может быть чем-то истинным, открываемым и вследствие этого познанным и осознанным. Наше знание простирается лишь настолько, насколько простирается выстаивание в вот-бытии, а это означает, сила сокрытия истины в образовавшееся сущее".) "Собственное" Времени реализуется в выведении в открытость прошедшего, настоящего и будущего, само же "собственное" (ср. с версией перевода - "С") при этом удерживается, оставаясь сокрытым. Поскольку "посыл" Бытия покоится в "простирании" Времени, постольку в С. обнаруживается "о-своение" (сбережение своего "собственного"), отсваивающего, отчуждающего самое себя. Так как С., по мысли Хайдеггера, "осваивает/отсваивает", оно остается как неопределенное "есть" прафеномена Бытия и Времени, дающее и учреждающее языки дара (давания) и получения (забирания). Соответствие Бытия и Времени у Хайдеггера означает - как "давать", так и "забирать". С. тем самым выступает взаимосоответствующей областью дарения и забирания "уникальности" как параметра различных феноменов (в том числе и бытийных), которые в то же время универсальны. В качестве стихии, "обеспечивающей возможность", просвет есть не только то, внутри чего сущие представляют себя, но также и то, вследствие чего появляются вещи. (Ср.: поскольку настоящее время в традиционной метафизике всегда выступало как привилегированное. Dasein отождествлялось ранним Хайдеггером с "просветом", т.е. по сути своей временным процессом.) Единство "посыла" и "просвета" простирания в рамках парадигмы единства Времени и Бытия представлялось Хайдеггеру на завершающем этапе философского творчества (лекция "Время и Бытие" - 1962) следующим образом: Время дано в С. в качестве "представления присутствия", которое простирается и так обусловливает временное пространство. Собственное временного пространства конституируется в просвете "притягивающих" друг друга настоящего, прошлого и будущего. Эти измерения Времени устанавливают три модуса протяжения и представления присутствия. В системе отношения протяжения друг к другу три измерения Времени продуцируют не только игру присутствия и отсутствия, но и проясняют также поле игры времени. Эта игра противоположностей - сфера власти четвертого измерения, в котором достигается единство подлинного Времени, которое поясняет три измерения, держа одновременно их разделенными и в состоянии "сближающей близости". Последняя

в одно и то же время отказывает прошедшему в наступлении в качестве настоящего, и обуздывает будущее тем, что задерживает настоящее в его ходе, тем самым скрывая/открывая собственно настоящее. Согласно Хайдеггеру, "подлинное Время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простирания из настоящего, прошедшести и будущего". По версии Хайдеггера, посыл, в границах которого раскрывается позволение присутствовать, фундируется в простирании времени. С. этого посыла суть просвет протяжения, выдающее присутствие как "открытое". Посыл бытия и просвет простирания времени и соответствуют друг другу в С. Согласно Хайдеггеру, "посыл бытия покоится в раскрывающемся просвете - простирании множественного присутствия в открытой сфере временного пространства. Простирание же, нераздельно с посылом, покоится в событии". "Собственное" же, характеризующее С., было определено Хайдеггером как ипостась "покоиться". "Человеческое измерение" философии С. у Хайдеггера выражалось в использовании понятия "С." в качестве своеобразного индикатора динамики отношений между человеком и Бытием. С. становится "С. пришествия Бытия, побеждающего человека", "С. Бытия, вторгающегося в людские предприятия". На основе этого пришествующего Бытия С., по Хайдеггеру, устанавливает и обусловливает установление, связывает и фиксирует, предполагает и рас-полагает: внутри Бытия вычленяются человек и сущие, сохраняющие себя. С. выступает тем самым как "убежище" человека и сущих. Выстаивая в сфере просвета простирания Времени, человек воспринимает Бытие, осуществляется в себе самом. С. в трактовке Хайдеггера суть сфера взаимопринадлежности человека и Бытия в своей сущности: человек в своем осуществлении трансформируется в статус собственности - лишь посредством затребования в собственность изначального Бытия человек оказывается допущенным в С. Осуществляя экспликацию понятия "С." в контексте концепций смыслопорождения, Делез подчеркивает, что поскольку: 1) смысл не существует вне выражающего его предложения; 2) то, что выражено, не существует вне своего выражения; 3) смысл не столько существует, сколько "упорствует и обитает"; 4) смысл полностью не сливается с предложением, ибо в нем есть нечто ("объективное"), всецело отличающееся от предложения; 5) смысл придаваем в качестве атрибута - не вещам, а предложениям (атрибут предложения - он же предикат - "зеленый") - постольку: атрибут вещи суть С., выраженное глаголом; С. - атрибут той вещи, на которую указывает субъект, или того положения вещей, которое обозначается всем предложением. В соответствии с канвой интерпретаций Делеза, логический атрибут не сливается ни с физическим положением вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут - не бытие, не определяет бытие; он - сверхбытие. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь. Смысл - это одновременно и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей; граница предложений и вещей (aliquid), обладающий сразу и сверх-бытием и "упорством" (минимумом бытия, который и побуждает упорство) (ср. аналогичное - у Мейнонга). В данном случае высокая степень эвристичности подобных интерпретаций С. как смысла и С. как компонента мирообъясняющих оппозиций, отношений, соотношений, логических схем становится еще более очевидной в контексте хайдеггерианской логики, эксплицирующей логистико-метафизический ранг термина "С". Если, согласно философии Хайдеггера, сущие обосновываются как сущне (в собственном Бытии) посредством отсылки к Бытию в качестве референта и если Бытие как "трансцендентальное означаемое" не исчерпывает эту референциальную функцию, следовательно, С. позволительно трактовать (в стилистике феноменологических теоретических конструктов) как некую "интенциональность без интентума". Ибо: сущее в своем Бытии всегда отсылается к бытию-истине, бытию-смыслу - как к

"Идее", "воле к власти" и пр., - но эта отсылка никогда не исчерпываема сопряженным и соотносимым референтом. Референтом С. в рамках категориально-понятийных сеток философии постмодернизма выступает "различие", отношение к Другому, а также к иному С. По Делезу, смысл и есть С. при условии, что оно не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. С., по самой сути принадлежащее языку, в таком контексте и есть смысл как таковой. (Ср. у Хайдеггера: если С. призвано эксплицировать онтологический статус или иллюзию Бытия и сущего, то лишь потому, что оно не является феноменом. С. не дано, а есть. Как таковое, оно не "является", не "выходит" в присутствие - а поэтому не может выступать как объект восприятия или как цель идеации как "промысла" интуиции. С. "ускользает" от феномепологизации: традиционная терминология родо-видовых отношений отнюдь не объясняет необходимость С. С., само будучи границей Бытия, маргинализирует последнее. С. лишено онтологического статуса и в качестве границы: относительно Бытия С. описывается как "присутствие отсутствия", или как "прибытие отсутствия". Его явление тождественно его исчезновению. Но даже если С., по мысли Хайдеггера, прекращает являться фактически, оно не затрагивается в своей бытийственной ипостаси. Именно эта возможность "исчезновения", "ускользания", не тождественных уничтожению, характеризует, согласно Хайдеггеру. статус С. в отношении к иным феноменам, в том числе и к Бытию.) - Как отмечал Бланшо: "Событие - это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале "умирается" - вечно умирается, по никогда не удается умереть". - Согласно Делезу, "идеальное С." есть совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это - поворотные пункты и точки сгибов (см. Складка), "точки плавления и кипения, точки слез и смеха, болезни и здоровья... Их не следует смешивать ни с личностью, выражающей себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой... Сингулярность С. - доипдивидуалыга, нелична, аконцептуальна - нейтральна". Если же сингулярностями выступают вариабельные идеальные С., то они, по мысли Делеза, коммуницируют в одном и том же Событии, которое без конца распределяет их, тогда как их трансформации формируют и историю. Именно С. обладают вечной истиной, неизменно пребывая в безграничном Эоне, в Инфинитиве. (Ср. описание Новалисом двух "типов" С: "идеального" и "реального и несовершенного", - как, например, "идеальный" Протестантизм и "реальное" лютеранство.) Модусом С., согласно Делезу, выступает "проблематическое": С. имеют дело исключительно с проблемами и определяют их условия. (Ср., по Делезу, разведение у Прокла: с одной стороны, - определение проблемы посредством С., призванных воздействовать на логическую материю - рассечение, присоединение, удаление и т.п.; с другой - случай теорем, имеющих дело со свойствами, дедуцируемыми из самой сущности.) С. сами по себе - проблематическое и проблематизирующее: их можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия и определены этими С. С. в этом ракурсе осмысления суть сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений. (Ср. и Гемпель, и Поппер, как правило, обозначают объясняемый объект словом "С", никаким образом это не поясняя.) Если же, по версии Делеза, решение снимает проблему, она остается в Идее, связывающей проблему с се условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла. Проблематическое в С. являет собой тем самым - и объективную категорию

познания, и объективный вид бытия. (Ср. у Канта: проблематическое - истинный объект Идеи, неустранимый горизонт всего, что происходит и является.) Попытку осуществления корректной постановки данной проблемы осуществлял, по гипотезе Делеза, Дж.Джойс. Именно Джойс стремился придать смысл традиционному методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем: по Джойсу, "выпытывание" (именно оно) обосновывает "проблематическое". По схеме Джойса, "вопрос разворачивается в проблемы, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе". Решения не подавляют проблем, а, напротив, открывают в них (в событиях) присущие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла. Ответы, в свою очередь, вовсе не подавляют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Проблема и вопрос, таким образом, обозначают идеальные объективности С., обладающие минимумом бытия (ср. "загадки без разгадки" в "Алисе" Кэрролла). По Делезу, у С. иная природа, чем у действий и страданий тел. Но С. вытекает из них: смысл - это результат реализации телесных причин и их комбинаций. Причина всегда может пресечь С. Бестелесный смысл - результат действий и страданий тела - сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квази-причинами, которые сами бестелесны. (Ср., по Делезу, в стоицизме: С. подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к "смесям тел", выступающим в роли его причины, а с другой - к иным же С., которые суть его квази-прнчипы. Аналогично у Климента Александрийского: "...стоики говорят, что тело - это причина в буквальном смысле; по бестелесное - метафизическим образом - выступает в виде причины".) По версии Делеза, С. - как смысл - отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как "нонсенс" или как случайная точка и действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта. Вернувшись же на поверхность, мудрец, согласно Делезу, открывает объекты-С, коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию - Эон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его. (Ср. делезовскую интерпретацию идеи стоиков: "...пустота как и сверх-бытие, и "упорство". Если бестелесные С. - это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов. Она по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится "в" пустоте. С. - это тождество формы и пустоты. С. - не объект денотации, а, скорее, объект выражения, - то, что может быть выражено. Оно - не-настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет.) В ходе анализа перспектив обретения рядом понятий современного философствования категориального статуса особо отмечается высокий уровень объяснительной силы и значимый потенциал концептуализации, присущий термину "С": как интенциональности без интентума, как референциальности без референта, обладающей большой силой формализации, поскольку отношение к Другому служит объяснительной матрицей возможности референциальности и интенциоиальпостп как поверхностного эффекта. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности ("...и вот наступил момент, когда..." - Делез). (Ср. у Витгенштейна: "смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.) По метафорическому образу Ж.Боске: "Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их - значит невольно отождествиться с ними - как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск...". Необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С. (Делез приводит фрагмент эссе К. Роя о поэте Гинсберге: "Психопатология, которую осваивает поэт - это не

некое зловещее маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, - это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильны... Удары сыпятся на головы не в уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ...Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его".) Только свободный человек, по мнению Делеза, постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное С. в одном Событии (в котором больше нет места происшествию), которое осуждает и отменяет власть озлобления в индивидуальности так же, как и власть подавления в обществе.

А.А. Грицанов

СОБЫТИЙНОСТЬ - понятие, введенное философией постмодернизма в контексте отказа от линейной версии прочтения исторического процесса и фиксирующее в своем содержании историческую темпоральность, открытую для конфигурирования в качестве релятивно-плгоральных причинно-следственных событийных рядов, развернутых из прошлого - через настоящее - в будущее. Если при переходе от традиционной культуры к классической осевой семантический вектор развития представлений о времени разворачивается как переход от циклической временной модели к линейной, то современный переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом философии от линейной концепции времени. Последняя оценивается как метанаррация и в этом качестве подвергается де-сакрализации: так, в оценке Бодрийяра, "история - это наш утраченный референт, то есть наш миф". Понимание истории как линейного разворачивания С. из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. "Смерть Бога") и вытекающей из этого возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяются в постмодернизме установкой на интерпретационную плюральность нарративной (см. Нарратив) истории: как пишет Бодрийяр, "история была могучим мифом... который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса", - не случайно "век истории - это также и век романа". Исходной посылкой построения нелинейной модели исторической темпоральности выступает радикальный отказ от классической дифференциации прошлого, настоящего и будущего как трех однопорядковых темпоральных модальностей: по словам Делеза, "прошлое, настоящее и будущее - отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое". Постулируемая Делезом принципиальная невозможность адекватного и исчерпывающего схватывания феномена временности в рамках линейных представлений не исключает, однако, признания линейности как одного из возможных (частных) вариантов осуществления (и, соответственно, прочтения) темпоральности. Предложенная постмодернизмом модель исторического времени являет собой, по мысли Делеза, более общин по сравнению со сложившимся вариант трактовки темпоральности, предполагающий, по меньшей мере, две возможных (и взаимоисключающих) проекции ее интерпретации. Итак, по Делезу, концептуально возможно двоякое видение исторического времени: "есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие". Первая из зафиксированных

временных ипостасей обозначается Делезом как "Хронос" - "физический и циклический Хронос изменяющегося настоящего" - во всей его полноте, отсутствии однозначной упорядоченности и открытости для формирования различных и многочисленных событийных цепочек, тянущихся из прошлого через настоящее в будущее. Каждая из таких цепочек, в свою очередь, обозначается Делезом как "Эон", т.е. "тропинка, простирающаяся вперед и назад". И если Хронос моделирует и репрезентирует в себе циклические аспекты темпоральности, то Эон - аспекты векторно линейной упорядоченности: по Делезу, время Хроноса "циклично... и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его", в то время как каждая отдельная событийная цепочка - это "бестелесный Эон, который развернулся, стал автономным, освободился от собственной материи, ускользая в двух смыслах-направлениях сразу: в прошлое и в будущее". Двигаясь в метафорике фундаментального для постмодерна смыслообраза лабиринта, Делез фиксирует, что лабиринт исторического времени принципиально ризоморфен (см. Рнзома): событийная развертка времени в Эоне никогда не обретает статуса универсальности - это одна из возможных версий течения исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой и сосуществующая в ряду равновозможных Эонов с другими версиями эволюции. Таким образом, Хронос являет собою типичную экземплификацню ризоморфной среды, в то время как Эоны в своей плюральности сопоставимы с плато ризомы, конкретными версиями текстовой семантики и т.п. Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернистского стиля философствования, модель исторического времени Делеза, тем не менее, удерживает в содержании базовых терминов соответствующие коннотации, связанные с функционированием последних в контексте философской традиции. Прежде всего, это касается трактовки Эона, т.е. "века" - как в смысле нейтрального хронологического отрезка, так и в смысле событийно наполненной и потому конкретно-определенной судьбы. В античной натурфилософии он понимался в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции (от "эонизации" до "апейропизации"). В свое время данный подход радикально модифицировал центральную для доэлейской натурфилософии проблему соотношения единого и многого, переведя ее на более абстрактный уровень осмысления и специфицировав в качестве проблемы соотношения вечности (т.е. неизменно пребывающего и все в себе содержащего "архэ" как бытия), с одной стороны, н преходящей временности последовательно разворачивающихся плюральных эонов (как бываиия) - с другой. В соответствии с этим историко-философским контекстом, понятие Хроноса коннотируется у Делеза с актуальной бесконечностью, а Эона - с потенциальной. Указанное различение Хроноса и Эона (по критерию специфики характеризующих их вариантов осуществления бесконечности) находит свое наглядное проявление в интерпретации Делезом феномена настоящего. Применительно к Хропосу можно говорить об актуальной бесконечности, и настоящее характеризуется применительно к нему всей полнотой материальной С: "настоящее - это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими". И в этом отношении, по Делезу, "согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. ...Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему... но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее". Что же касается Эона, то применительно к нему уместно говорить о бесконечности потенциальной, и настоящее в этом контексте фактически лишается событийной наполненности, утрачивая традиционный онтологический статус: "настоящее - это ничто, чистый математический момент, ...выражающий прошлое и будущее, на которые оно

разделено". По определению Делеза, "величайшее настоящее, божественное настоящее - это великая смесь, всеединство телесных причин". И если исходная "смесь" интерпретируется Делезом как хаотическая совокупность изолированных друг от друга сингулярных событий, сосуществующих в тотальном "настоящем" (Хронос или "глубина"), то "на поверхности" могут наблюдаться "Эоны" - ряды событий, организованные на основе определенных отношений сингулярностей друг к другу, т.е. связные и семантически значимые событийные последовательности: "Что же мудрец находит на поверхности? - ...Объекты-события, коммуницирующие в пустоте". Оформление Эона осмыслено Делезом как конституирование семантически значимой "событийной серии", т.е. особого расположения событий друг относительно друга, что задает их определенную хронологическую последовательность, в рамках которой как отдельное событие обретает семантическую значимость, так и Эон - историческую определенность ("смысл сосредоточен на линии Эона"). Механизмом этого конституирования единства событийной серии выступают кооперативные взаимодействия отдельных сингулярностей: по словам Делеза, "судьба - это ...прежде всего единство и связь... между событиями формируются отношения молчаливой совместимости или несовместимости". - Иными словами, событийно значимая макроорганизация Эона обусловлена кооперацией сингулярностей на микроуровне темпоральности: "метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение - это событие". Для иллюстрации собственной концепции Делез обращается к монадологии Лейбница, в частности - к интерпретации последним монады в качестве "зеркала Вселенной": единичные монады приводятся Делезом в соответствие с сингулярными событиями. В этой системе отсчета каждая монада в трактовке Делеза "улавливает и "ясно" выражает только определенное число сингулярностей, а именно те сингулярности, в окрестности которых она задана". Эон обретает качество исторического единства ("идеальное событие" или "Событие" с большой буквы как макросмысл истории) именно благодаря "коммуникации событий", т.е. координации между собой единичных составляющих его событий (сингулярностей микроуровня), семантической соотнесенности их друг с другом в качестве причин и следствий, заставляющей их "коммуницировать между собой": "сингулярные точки каждого события распределяются на этой /прочерченной случайной точкой - М.М./ линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и заставляет коммуницировать друг с другом и которая распространяет ее, вытягивает их по всей линии. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие - событие Эона". Анализируя процесс возникновения соотношений (кооперации, координации, взаимной коррекции) между событиями, Делез задается вопросом, каким образом и благодаря какому механизму "между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместимости... Почему одно событие совместимо или несовместимо с другими? Ссылаться на каузальность нельзя, ибо роль здесь идет об отношении эффектов между собой ...Тут скорее сцепление непричинных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков ...выражающая квазипричинность, а никак не принудительная каузальность". - Событийные ряды формируются в качестве результирующих состояний кооперативных процессов ("непричинных соответствий" и "резонансов") сингулярных событий на микро-уровне самоорганизующейся темпоральной среды. Последняя, собственно, и репрезентирует, по Делезу, "Событие" с большой буквы: "то, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь слагается из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего... то, из-за чего в ней звучит одна и та же песня, на какие бы слова и

лады ее ни перекладывали - все это происходит помимо связи причины и эффекта". Таким образом, отвергая презумпцию принудительной каузальности, Делез усматривает смыслопорождающий потенциал именно в процессе "коммуникации событий". - Речь идет о "коннекциях", создающих "связность, некий синтез последовательности, налагаемый на отдельные серии", о "конъюнкциях", благодаря которым "осуществляется синтез сосуществования и координации между двумя разнородными сериями, и которые непосредственно несут на себе относительный смысл этих серий", и т.п. Согласно Делезу, кооперативность событий, т.е. координация их позиций в Эоне, обеспечивает хронологически организованное выстраивание событийного смысла и, в свою очередь, обеспечивается за счет так называемой "циркуляции смысла", синтезирующей отдельные прото-смыслы сингулярных событий в единую семантику (макросмысл) истории. В принципе подобное "циркулирующее" событие (равно как и слово в текстовом контексте) - "это пустое место, пустая полка, пустое слово... Рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и вынуждающий их коммуницировать". Таким образом, интегральное, видимое "бытие - это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом". Благодаря кооперативной интеграции отдельных сингулярностей, событийная среда реагирует и проявляет себя как целое: "нет ничего, кроме События - одного лишь События, Eventum tantun для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой... и резонирует сквозь все свои разрывы". Именно за счет "коммуникации событий" возможно, по Делезу, "Единоголосие Бытия... - утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно - Единственное Бытие всех форм и всех времен, ...единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море". В итоге концепция Делеза конституирует интегральное "Единоголосие Бытия" как зиждящееся на фундаменте кооперированных и коммуницирующих между собой сингулярностей: "чистое событие, коммуницирующее со всеми другими событиями и возвращающееся к себе через все другие события и со всеми другими событиями". Важную роль в процессе формирования Эона играют так называемые особые точки (или "пункты проблемати-зации"), своего рода фокусы семантического тяготения оформляющихся событийных серий, вокруг которых разрозненные отдельные события организуются в исполненные смыслом последовательности. Делез обозначает их как "узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности". Важнейшим свойством упомянутых выше "точек проблематизации" выступает также то, что они выступают своего рода пунктами версификации или ветвления разворачивающейся процессуальности событийно наполненного времени, что интерпретируется Делезом как способ бытия, альтернативный регулируемому линейным детерминизмом: "каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, каждая сингулярность - источник расширения серий в направлении окрестности другой сингулярности. В этом смысле в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися подсериями". Делез фиксирует факт отношений своего рода "первичной событийной несовместимости", т.е. конституирует различие онтологического статуса так называемых "со-возможных" и "не-совозможных" событий. Моделируя (наряду с "со-возможными" событийными сериями) наличие серий "не-совозможных", Делез фактически задает ситуацию бифуркационного выбора в разворачивании темпоральности: события "не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей", однако одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально различных и не-совозможных Эонов, каждый из которых, тем не менее, выступает в качестве возможного. В качестве необходимого

для конституирова-ния событийного ряда (оформления или "развязывания" Эона) условия Делез полагает так называемое "потрясение" или "умопомешательство" темпоральной среды, т.е. ее аффективное состояние. Согласно Делезу, именно аффективное потрясение темпоральной среды - Хроноса - дает начало разворачиванию того или иного Эона: "но откуда именно он черпает свою меру?.. Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, то есть основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, - умопомешательства глубины, ускользающей от настоящего?". Вместе с тем в качестве необходимого для конституирования Эона условия Делез полагает вписанность его до поры рассеянной вне единого смысла С. в лоно Хроноса, т.е. наличие внешнего по отношению к нему событийного контекста. - Лишь при условии активного взаимодействия между структурирующейся С. и внешней темпоральностью возможно формирование Эона: "...два процесса, природа которых различна; есть трещина, бегущая по прямой, бестелесной и безмолвной линии; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и воплощаться в толще тела" (см. Складка, Складывание). Обретение событием своего смысла мыслится у Делеза таким образом, что смысл этот черпается в "умопомешательстве" среды как отторжении самой возможности смысла, и в этом смысле "нонсенс" как лишенность смысла оказывается семантически креативным ("дарует смысл"). Эон возникает из Хроноса в результате "сингулярного события", понятого Делезом как принципиально уникальное по своей природе и столь же случайное по своему проявлению: "Эон - прямая линия, прочерченная случайно точкой". Эта случайная сингулярность события фиксируется Делезом в метафоре субстанциально понятого феномена, который Делез, вслед за Платоном, обозначает посредством понятия "вдруг", придавая последнему событийный статус. В диалоге "Парменид" Платон проводит различие между понятиями "теперь" и "вдруг": в отличие от субстанциально значимого "теперь", обретающего определенность настоящего посредством укорененности в пространственно-временном континууме "здесь" и "сейчас", "вдруг" обозначается Платоном как феномен, лишенный места (atopon) и не совпадающий с какой-либо одной (ни с одной) временной точкой: "это "вдруг", видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это - покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе "вдруг" лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению". Аналогично этому, Делез утверждает, что "согласно Эону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени... Не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а момент "вдруг" низводит настоящее до прошлого и будущего". Именно квазисобытие "вдруг" выступает у Делеза квазипричиной выстраивания эволюционно направленного Эона в особую событийную последовательность, дифференцирующую внутри себя прошлое и будущее (линейный аспект динамики, - один из возможных стеблей ризомы). Именно "...таким "вдруг" ...выделяются сингулярные точки, спроецированные двояко: с одной стороны - в будущее, с другой - в прошлое; благодаря этому двойному управлению формируются основополагающие элементы чистого события". - Сингулярное "вдруг"-событие развязывает тот или иной узел Хроноса, высвобождая соответствующий событийный вектор Эона, развернутый из прошлого в будущее. Формирование Эона трактуется Делезом в качестве необратимого процесса - событийная серия обладает свойством, аналогичным автокатализу: прямая линия Эона поддерживает сама себя, ибо "в ней звучит одна и та же песня, ...сцепление ...соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов". Данная

необратимость, не допускающая ни возврата, ни отклонения от избранного вектора разворачивания, фиксируется Делезом в специфической (своего рода автокаталитической) интерпретации метафоры лабиринта: "нет ли в Эоне лабиринта, совершенно иного, чем лабиринт Хроноса, еще более ужасного?.. Вспомним еще раз слова Х.Л.Борхеса: я знаю Греческий лабиринт, это одна прямая линия...". - В отличие от ризоморфного лабиринта Хроноса, лабиринт Эона линеен: "этот лабиринт сделан из одной прямой линии - невидимой и прочной". И если "Эон - будучи прямой линией и пустой формой - представляет собой время событий-эффектов", то принципиально процессуальный характер структурирующегося Эона порождает то, что фиксируется Делезом в качестве "трагедии" или "муки" события: последнее, претендуя на подлинное осуществление, т.е. укорененность в настоящем, тем не менее, реально никогда не может быть реализовано в present continuous, но всегда проявляет себя либо как ретроспективная "весть" из прошлого (даже в максимальном своем приближении к настоящему - лишь в режиме present perfect), либо как перспективный "вымысел" (замысел). По формулировке Делеза, "мучительная сторона... события в том, что оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит". Вместе с тем, "вдруг" лежит в самой основе нелинейности как таковой: именно этот квази-феномен, порожденный имманентной нестабильностью среды, обусловливает ветвление событийных серий, задавая плюральную вариативных равно возможных (но не-совозможных) версий событийной динамики, т.е. определяя Эоны как серии событий с "различиями, которые регулируются странным объектом". Таким образом "вдруг"-событие фактически выступает в качестве импульса, не только приводящего к "развязыванию" того или иного конкретного Эона, но и семантически определяющего все его ветвления, задавая необратимый вектор разворачивания С: "Эон циркулирует по сериям, без конца отражая и разветвляя их". Выбор той или иной из расходящихся "не-совозможных" серий во многом определяется, согласно Делезу, тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пересечения данной событийной серии с другими сериями событий имели место в прошлом, т.е. каким именно путем подошла серия к точке своего ветвления. Однако "выбор" Эоном той или иной версии своего разворачивания из ряда возможных (но "не-совозможных") реализуется принципиально случайным образом, что в системе отсчета познающего субъекта оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания С. Эта неоднозначность выбора в ходе разворачивания Эона того или иного эволюционного вектора, не позволяющая загодя дать определенный ответ на вопрос о перспективах развития событийной серии, оценивается Делезом не в качестве результата когнитивной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности. По словам Делеза, "нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов и на нашу обреченность ничего не знать наперед ...Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия". Таким образом, Делезом фактически предложен "иной способ прочтения времени", предполагающий трактовку последнего не в качестве данного, но в качестве конструируемого, ибо, по Делезу, "есть два времени, одно имеет всегда определенный вид - оно либо активно, либо пассивно; другое - вечный Инфинитив, вечно нейтрально": как пишет Делез, "чистый Инфинитив - это Эон, прямая линия, пустая форма и дистанция... Инфинитив несет в себе время". Подобный подход к феномену темпоральности практически изоморфен синергетической трактовке времени как "конструкции". Моделируя понимание мира как, по оценке И.Пригожина, "более тонкой" (в сравнении с описываемым

классической наукой "вневременным миром высшей рациональности - миром Спинозы") формы реальности, "охватывающей законы и игры, время и вечность", синергетика, как пишут И.Пригожин и И.Стенгерс, фактически ставит вопрос о том, что "возникла настоятельная необходимость в новом синтезе", а именно - в синтезе восходящей к классической (метафизической) онтологии концепции наличного бытия и основанной на идее времени концепции становления". Модель исторического времени, предложенная Делезом, фактически и может быть оценена в качестве образца подобного синтеза, предпринятого в контексте современной философии. (См. также Событие.)

М.А. Можейко

СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ - неодномерная, неоднозначная и обладающая достаточно высокой степенью внутренней противоречивости интеллектуальная традиция в СССР 1930-1980-х. Как самоосознающая система идей, теорий, гипотез, а также (преимущественно) идеологически-охранительных мифов сформировалась в результате: а) насильственного отторжения от российского обществоведения и человековедения мыслителей немарксистского толка (к концу первой четверти 20 в.); б) выхода на господствующие позиции в системе философских академических структур и теоретических органов в СССР в 1930-х просталинской группировки Митина и др.; в) осуществления попыток определенной систематизации и придания респектабельности этой традиции на основе работы Сталина "О диалектическом и историческом материализме" (П.Федосеев, Ф.Константинов и др.). Определенный диапазон возможных дискуссий был очерчен и санкционирован в С.Ф. только после Второй мировой войны (открытие журнала "Вопросы философии" в 1947). Наряду с идеологически ангажированным теоретизированием, безусловно доминировавшим в 1940-1980-х, в исследованиях ряда мыслителей СССР не только творчески развивались магистральные, авангардные проблемы философии 20 в., но и формировались новые научные направления, актуальные для интернационального философского знания (Бахтин, Лотман, Лосев, Степин и др.). Благодаря усилиям последних, в СССР были не только созданы авторитетные столичные и периферийные философские школы, но и подготовлена генерация профессиональных кадров, в целом отвечающая "планке" философии 3 тысячелетия.

А.А. Грицанов

СОДЕРЖАНИЕ и ФОРМА - философские категории, традиционно используемые для характеристики отношения между способом организации вещи и собственно материалом, из которого данная вещь состоит. Платон полагал Ф. "прообразом", идеалом вещи, существующим независимо от материального бытия последней (см. Эйдос). Аристотель трактовал "материю" (С.) как предпосылку, возможность вещи быть либо не быть, а Ф. - как внутреннюю цель вещи, обусловливающую их единство. В рамках традиционной "донемецкой" философской классики фактически варьируется аристотелевская парадигма соотношения С. и Ф., задавая различные варианты интерпретации этого соотношения, разрабатываемые в рамках

схоластики, натурфилософии Ренессанса и философии природы Нового времени. В рамках классической немецкой философии Ф., как правило, трактовалась как начало, привносимое в материальный мир ментальным усилием. У Канта проблема Ф. и С. артикулируется как проблема соотношения Ф. и С. мышления. Гегель отмечал двойственный статус Ф.: нерефлектированная в самое себя, она - внешнее, безразличное для С. существование; рефлектированная же в самое себя она и есть С. Структурализм Леви-Стросса переориентировал традиционную философию на изучение "структур", а не Ф., поскольку оппозиция "С. - Ф." необходимо основывается на безразличности Ф. к содержанию исследуемых предметов.

А.А. Грицанов

СОЗНАНИЕ - традиционно - одно из фундаментальных понятий философии, психологии, социологии, которое противостоит - в контексте субъект-объектной оппозиции (см. Бинаризм) понятию Бытия как субъективное - объективному. В рамках материалистической традиции (см. Отражение) понятие "С." характеризует важнейший системный компонент человеческой психики. Функционирование С. обеспечивает человеку возможность вырабатывать обобщенные знания о связях, отношениях, закономерностях объективного мира, ставить цели и разрабатывать планы, предваряющие его деятельность в природной и социальной среде, регулировать и контролировать эмоциональные, рациональные и предметно-практические отношения с действительностью, определять ценностные ориентиры своего бытия и творчески преобразовывать условия своего существования. С. представляет собой внутренний мир чувств, мыслей, идей и других духовных феноменов, которые непосредственно не воспринимаются органами чувств и принципиально не могут стать объектами предметно-практической деятельности ни самого сознающего субъекта, ни других людей. В этом онтологическом аспекте бытие, существование С. выражается понятиями "субъективная реальность", "идеальное". В аксиологическом аспекте категория идеального выражает ценностное отношение к действительности. В праксеологическом ракурсе эта категория обозначает духовную активность, творческую интенцию, целеполагание и целеустремленность, волю и саморефлексивность С. Идеальное характеризует сущностное содержание С. как субъективной реальности. Определение С. в психологии связывается со способностью субъекта выделять себя из окружающего мира, со способностью к самоотчету и самонаблюдению, с существованием его не только в индивидуальной, но и надиндивидуальной форме ("Я" и "Сверх-Я"). Социология изучает С. как сферу духовной жизни общества, в которой осмысливаются, обосновываются, идейно оформляются и реализуются интересы и представления различных социальных групп, классов, наций и общества в целом. Социология раскрывает роль С. в организации общественного бытия человека, в исторической динамике его цивилизационного и культурного развития. В истории философии можно выделить различные традиции анализа С. Классическая традиция, истоки которой уходят в античность, направляла теоретический поиск на выявление единых, сверхчувственных принципов и начал бытия, макрокосма (универсума) и микрокосма (человека). Таким началом в древнегреческой философии выступал логос (слово, закон, сущность всех вещей), в древнекитайской философии дао (путь, закон), в древнеиндиийской философии - брахман (безличное духовное начало). Ценность человеческого разума, С. определялась степенью

приобщенности его к этому единому принципу и началу миропорядка. При этом на первых этапах развития философской мысли доминировало синкретичное представление о душе и теле, психическом и физическом, чувствах и разуме. Душа рассматривалась как безличное начало, лишенное неповторимости и индивидуальности человеческой личности. Свойства души связывались со свойствами космоса: собственная активность человеческой души открыта еще не была. Впервые проблема дифференциации сверхчувственного и природного, души и тела намечается в учениях софистов и Сократа, затем получает развитие в философии Платона. В диалогах Платона раскрывается соотношение между сверхчувственным и природным, умопостигаемым космосом и космосом зримым, идеей, или эйдосом (бестелесным) и телом. Структура, трехкомпонентное, по Платону, строение человеческой души (вожделение, пыл, рассудительность) соответствует структуре души космоса, изображаемого в виде совершенного живого существа. Признается возможность самодвижения души, ее переселения и бессмертия. Приобретение истинного знания связывается с процессом припоминания человеческой душой своего пребывания в умопостигаемом мире. Аристотель впервые формулирует идею развития применительно к душе, трактуя ее как организующий принцип жизни. Средневековая философия, придерживаясь субстанциального подхода, рассматривает С. как проявление в человеке искры надмирового божественного разума, который существует до природы и творит ее из ничего. Философия христианства обращает при этом внимание на внутреннюю напряженность и противоречивость душевной жизни человека. Наряду с С. в структуре души открывается слой, лежащий за пределами знания и не подвластный знанию. Признается спонтанная активность души, проявляющаяся как в самопознании, опыте самоуглубления и общения с всевышним разумом, так и в актах своеволия, следования страстям. В философии Нового времени формируется представление о С. как замкнутом в себе внутреннем мире. С. предстает как самосознание, саморефлексия. Для Декарта С. - субстанция особого рода. Лейбниц признает психически деятельными субстанциями монады - неделимые первоэлементы бытия. Он вводит в философию понятие апперцепции, которое означает акт перехода бессознательных психических состояний и восприятий в отчетливо осознаваемые представления, в понимание, что они находятся в С. индивида. Наряду с субстанциальным подходом в философии Нового времени формируется также натуралистически-функциональный подход к объяснению С. Оно начинает рассматриваться (Ламетри, Кабанис, Гольбах и др.) в соответствии с достижениями физиологии и медицины в качестве особой функции мозга. Отличие С. от других функций мозга видится в том, что благодаря ему человек способен приобретать знания о природе и самом себе. Однако в натуралистически-функциональном подходе как разновидности метафизической традиции не вскрывалась социальная детерминированность С., его связь с развитием и функционированием культуры. Сложная многоуровневая природа С., значимость общения и формирования высших психических потребностей в формировании самосознания, воли, ценностей как феноменов индивидуального С. были раскрыты немецкой трансцендентально-критической философией. Была выявлена органическая взаимосвязь индивидуальной, личностной и надиндивидуальной форм С. (Кант, Гегель). Диалектико-материалистическая традиция анализа С. не признавала его субстанциональности и рассматривала С. как функцию мозга, как отражение объективного мира, необходимый компонент предметно-практической деятельности человека. Предпосылками становления С. в марксизме выступают: эволюция свойства отражения, присущего материи, развитие зачаточного интеллекта животных; переход особой ветви гоминид от орудийной деятельности к предметно-практическому освоению мира с помощью искусственных орудий труда;

развитие в процессе становления труда потребности в знаковой коммуникации и передачи из поколения в поколение приобретенного опыта, который закрепляется в семиотических системах, положивших начало формированию культуры как особого мира человека. Феноменологическая традиция в современной западной философии рассматривает С. и субъективность как специфический вид бытия, который невозможно выразить в традиционно-гносеологическом ракурсе субъект-объектных отношений, поскольку "Я" не может наблюдать самое себя со стороны. С. в феноменологии описывается как нечто неотделимое от непосредственной жизненной реальности. Совершается вычленение некоторого дорефлексивного уровня С. и описание последнего в его сущностной "чистоте" и феноменальной явственности (Гуссерль, Сартр). Фиксирование жизни С. осуществляется также через пласт бессознательного и через языковые структуры (психоанализ, структурализм, герменевтика). Вопрос о существовании внеземных форм С., разума, о возможности приобщения С. человека к семантике космических полей философия в настоящее время оставляет открытым.

Е.В. Петушкова

СОЗНАТЕЛЬНОЕ - по Фрейду - одна из трех систем (бессознательное - предсознательное - С.) человеческой психики, включающая в себя лишь то, что осознается субъектом в каждый данный момент времени. Фрейд полагал, что основная роль С. - это "роль органа чувств для восприятия психических качеств". С точки зрения Фрейда, С. есть "главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия, которые могут проистекать лишь изнутри нашего психического аппарата". По мысли Фрейда, психическая деятельность С: а) подчиняется схемам "вторичных процессов" - правилам грамматики и формальной логики; б) управляется принципом реальности, т.е. уменьшает неудовольствие инстинктивного напряжения посредством процедур адаптации. Согласно психоаналитическому пониманию, С. "является лишь качеством, которое может присоединиться или не присоединиться к отдельному душевному акту и которое никогда ничего не изменяет в нем, если оно не наступает". По мнению Фрейда, "большинство сознательных процессов сознательны только короткое время", и процесс возбуждения не оставляет в С. "как во всех других психических системах" длительного изменения его элементов. Классический психоанализ не считает С. сущностью психического и трактует понятие "С." как прежде всего чисто описательный термин.

В.И. Овчаренко

СОКРАТ (около 470-399 до н.э.) - античный мыслитель, первый (по рождению) афинский философ. Полагая, что "письмена мертвы", отдавал предпочтение устному рассуждению в ходе диалогов на площадях и в палестрах. В силу отсутствия текстового авторского наследия философское учение С. реконструируется на основе вторичных источников, в первую очередь - сократических диалогов раннего Платона, сократической апологии Ксенофонта, сведений из Диогена Лаэртского и Аристотеля. В историко-философской традиции

фигура С. занимает особое место: если хронологически он является современником Демокрита, то семантически его учение открывает новую страницу в развитии древнегреческой философии. С. подводит черту под прежним (отныне - "досократическим"; термин "досократики" введен в Новое время: англ. Presocratics, нем. Vorsokratiker, франц. Presocratiques) периодом философствования, эпистемологически характеризовавшимся наивным реализмом (натурфилософские картины мироустройства от Фалеса до атомистов). Поставленный С. вопрос о том, каким образом может строиться человеческое знание о мире, выступает важнейшим импульсом переосмысления самого предмета философского знания, фактически первым шагом в становлении и развитии рефлексивного потенциала философии. Если постижение мира досократиками осуществлялось практически в рамках стандартной субъект-объектной процедуры ("мир как объект", - неслучайно античная традиция именует натурфилософов "физиками"), то именно с С. начинается оформление философии как рефлексивной теоретической дисциплины, основным предметом рассмотрения которой выступает сама система субъект-объектных отношений (пусть пока и не во всем комплексе своих аспектов, но в гносеологическом - бесспорно). Такая интерпретация предмета философии задает новые направления в разворачивании проблемных полей философского знания: традиционная для натурфилософии онтолого-метафизическая проблематика дополняется гносеологической. (А поскольку процесс формирования знания рассматривается С. весьма конкретно, т.е. на примере знания о том, что есть добродетель, справедливость или сам человек, постольку это в перспективе открывает семантические горизонты таких проблемных полей философии, как этика и антропология.) В целом, воспользовавшись дильтеевской терминологией, можно сказать, что как "наука о духе" философия началась именно с С. В области интерпретации гносеологической проблематики С. занимает отчетливо выраженную позицию рационализма и интеллектуализма. В этом отношении он, с одной стороны, основывается на софистских способах рассуждения, полагая, что наиболее адекватным инструментом философского поиска является живой диалог; с другой же стороны, С. выступает с резкой критикой софистики и, в первую очередь, ее релятивистских установок. Софистическая "гибкость" понятий и демонстрация софистами на ее основе семантического "тождества" противоположных суждений являются, по мнению С., безрезультатным процессом. С его точки зрения, это лишь начальный этап позитивного постижения истины ("сущности вещей"). Метод С. базируется на имплицитной презумпции объективного существования интерсубъективного истинного знания, - вопрос лишь в том, как его достичь. Признание диалогичности, т.е. процессуальности, философствования - это только полдела: процесс философствования должен быть еще и результативным, а результатом его выступает истинное знание. Важным шагом на пути к нему является, по мнению С., осознание его отсутствия, понимание собственного незнания. Согласно легенде, Дельфийской пифией было высказано мнение о том, что С. превзошел всех своею мудростью. Философ, убежденный в том, что истина пока от него скрыта, был немало удивлен и, дабы утвердиться в своем убеждении, решил поговорить с теми, кого он считал умнее себя. К его еще большему изумлению, в ходе этих разговоров обнаружилось, что его собеседники столь же далеки от постижения истины, хоть и полны интеллектуального самодовольства. С. приписывают слова: "Я по крайней мере знаю, что ничего не знаю, а они не знают даже этого". Очищение сознания от излишней самоуверенности есть как бы нулевой цикл познавательной процедуры. Однако софистическое обнаружение противоречий в высказываниях собеседника, констатация несостоятельности всех предложенных мнений необходимы, но не достаточны для философского познания. Познавательный процесс должен разрешиться оформлением позитивного знания.

Сын повивальной бабки, С. называет свой метод майевтикой - искусством помочь родиться знанию. Таким образом, софистический негативный релятивизм и единственно возможный на его основе вывод - знаменитое сократовское "я знаю, что я ничего не знаю" - есть лишь промежуточный продукт познавательной процедуры. В итоге своем она должна объективироваться в формулировку общего определения, приближающего человека к постижению сущности вещей. Вопрос о соотношении таковых общих определений с определяемыми вещами выводит С. к постановке центральной для него философской проблемы: проблемы соотношения родовых сущностей с частными явлениями. Разумеется, данная проблема не сформулирована С. эксплицитно, более того - даже для дескриптивной ее фиксации у него еще нет адекватных категориальных средств; тем не менее, мыслителем затронуты практически все важнейшие ракурсы ее интерпретации. Прежде всего, С. пытается усмотреть универсальные основания за феноменологической вариативностью: общий Закон за многообразием различных местных законов, единую Истину за многообразием индивидуальных мнений, Нравственность как таковую за пестротой нравов и т.д. И, наконец, в максимальной напряженности этой интенции усмотреть общее, единое, универсальное основание бытия за его эмпирической калейдоскопичностью. Интерпретация С. этого основания не имеет ничего общего с его натурфилософским толкованием в качестве субстанциальной стихии или иного телесно-вещественного начала (сын скульптора порывает с традицией пластического видения Космоса). В понимании С. универсальное основание мироздания выступает как его всеобщая объективная родовая сущность, которая может быть рационально-логически выражена в определенных закономерностях происходящего. С. ищет имя для этой объективной закономерности: например, рассуждая об основах общественной жизни, он апеллирует к универсальному "неписаному праву", говоря об индивидуальной человеческой жизни - к предопределению судьбы и т.п. Однако, как правило, он использует для ее обозначения понятие Бога. Использование категории Бога в обрисованном контексте может быть оценено как поворотный пункт ее культурной истории. Прежде всего, это задало интеллектуальный вектор перехода от монолатрии к монотеизму, а, стало быть, положило начало традиции теизма, предполагающего оформление позитивной рациональной теологии. С другой стороны, фактическая деперсонификация Бога в сократической философии задает в европейской культуре тенденцию спекулятивно-рационалистического варианта развития теологии, приводящего в рамках схоластической программы к едва ли не логицистским эпистемам. Не менее важную роль играет в философии С. - наряду с понятием Бога - и понятие даймона (демона), которым философ обозначает индивидуальный рассудок, единично-конкретный здравый смысл. И сколь важно для С. соотношение Бога как универсальной основы миропорядка с эмпирически фиксируемыми гранями мироздания, столь же значимо и соотношение Бога как всеобщего разума с индивидуальным разумом - даймоном. И, наконец, С. фиксирует еще один срез проблемы: соотношение единичного здравого смысла (даймона) с его ограниченным индивидуально-опытным содержанием и общих понятий (определений). Именно этот аспект проблемы выдвигается С. на передний план: и как наиболее важный, и как вызывающий наибольшие затруднения. Дело в том, что, по свидетельству Аристотеля, С. был далек от наивной мысли предшествующих (а если иметь в виду сторонников реализма в средневековом споре об универсалиях, - то и последующих) философов, полагавших будто бы общие понятия (определения) существуют в качестве объектов наряду с телесными предметами. По оценке Гегеля, С. был убежден, что сознание черпает из самого себя, т.е. что дефиниции и общие понятия рождаются в индивидуальном сознании (в "умном месте"). Но столь же очевидно для С. и то обстоятельство, что

посредством ссылок на обобщение единичных фактов (сколь угодно многочисленных) невозможно объяснить возникновение общего понятия. Формулировка определения предполагает радикальный качественный сдвиг, прорыв индивидуального сознания к постижению всеобщей родовой сущности, что индуктивным путем принципиально недостижимо. Можно констатировать, что в сократовской философии впервые в рациональной форме была зафиксирована одна из центральных философских проблем, которая остается в фокусе актуальности вплоть до 20 в., порождая различные свои аранжировки в диапазоне от трансцендентального обоснования феномена интерсубъективности до трактовки в качестве ее гаранта соотнесенности субъективных интерпретаций с универсальными конструктами повседневности. Достаточно упомянуть гуссерлианскую проблему связи абстрактных научных категорий с жизненным миром или проблему формирования общезначимых идеальных типов на фоне индивидуальных миров опыта в понимающей социологии и у Шюца. Важнейшей характеристикой учения С. является то, что, будучи глубоко укорененным в культурной традиции античной классики, оно в полной мере наследует свойственный этой культуре семантико-аксиологический идеал калокагатии, т.е. единства истины, добра и красоты. Это наглядно проявляется в том, что даймон понимается С. не только как индивидуальный рассудок, но и как совесть: когнитивная и этическая проекции сознания оказались слитыми в нерасчлененный континуум. В силу этого центральный тезис сократовской этики ("ничего сверх меры") акцентирует, прежде всего, проблему познания меры. Нравственный, "лучший" - тот, кто знает, что именно есть добродетель, ибо, по С., знающей благо поступает в соответствии с этим знанием. В этом смысле добродетель оказывается фактически тождественной мудрости, а наличие зла объясняется С. как рассогласование благих целей с неадекватными средствами их реализации. Впоследствии аристотелевская критика этической концепции С. отмечала очевидную спекулятивность данной теоретической конструкции: коль скоро добродетель есть знание, значит, она может быть приложима к мыслящей стороне души и, напротив, не может иметь касательства к стороне не мыслящей (характер и страсти). Как отмечал Аристотель, если знание приложимо, т.е. знающий медицину является лекарем, то и знающий добродетель автоматически должен быть добродетелен. А поскольку это соотношение далеко не столь однозначно, постольку добродетель не является знанием, а знание о добродетели бесполезно. Этико-антропологические воззрения С. дополняются воззрениями социально-политическими, причем в этой сфере обнаруживается практически изоморфный объяснительный гештальт. Так, по мысли С., государство выступает инструментом и гарантом воплощения в жизнь общего понятия о Справедливости. Своего рода политологический аристократизм С. проявляется в том, что, как и в сфере морали, в сфере политики "лучшим" является тот, кто знает, что есть Справедливость, и с этой точки зрения мнение одного мудреца несоизмеримо важнее непросвещенного мнения многочисленней толпы. (Раба С. определял именно как того, кто не знает, а потому не может распознать справедливого, добродетельного и прекрасного.) Оценивая в данном контексте демократическую политическую систему, С. отмечал, что массовая выборная процедура античного полиса отнюдь не гарантирует формирования того, что позже Платон опишет как государство, управляемое мудрецами. В этой связи в политических воззрениях С. была столь развита критическая составляющая. Социально-политические взгляды С. сыграли не последнюю роль в том, что в возрасте 70 лет он был приговорен к смертной казни по обвинению в том, что он "не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и развращает юношество". Отказавшись от организованного учениками побега, С. принял в тюрьме яд цикуты. Справедливости ради следует отметить, что

главный из трех обвинителей С. трагический поэт Мелет, принесший суду клятву в виновности С., был впоследствии осужден за эту клятву на смерть, и Афинами Лисиппу была заказана бронзовая скульптура С. Значение С. в истории мысли трудно переоценить. Его философское учение оказало неизгладимое влияние не только на развитие античной философии, но и на развитие европейской культурной традиции в целом. Им впервые были использованы логические обоснования теоретических положений (в отличие от досократической традиции констатирования аксиоматических постулатов), введены в философский оборот формулировки определений многих общих понятий, осуществлено вовлечение в предметное поле философии гносеологической и этико-антропологической проблематики. Достоянием истории философии является не только философское учение С., но и его образ жизни, явивший собой пример бескорыстного служения поиску истины.

М.А. Можейко

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ - ряд философских направлений античности (4-3 вв. до н.э.), восходящих к учению Сократа и использующих сократический метод. К числу содержательно-генетических источников С.Ш. относятся также софистика и философская концепция элеатов, в силу чего название "С.Ш." является достаточно условным. К С.Ш. относятся: 1) киническая (Антисфен, Диоген Синопский, Кратет, Менипп); 2) киренская (Аристипп, Феодор, Гегесий, Анникерид, Эвгемер); 3) мегарская (Евклид Мегарский, Евбулид, Диодор Крон, Стилпон); 4) элидо-эретрийская (Федон из Элиды, Менедем); 5) Академия Платона, которая по своему содержанию и историко-культурному значению выходит далеко за рамки сократической философии. Важнейшим направлением сократической философии является кинизм. Название "киники" происходит от "Киносарг" (греч. - Зоркий пес) - название холма и стоявшего на нем гимнасия в Афинах, где занимался с учениками основоположник этого направления Антисфен (444-368 до н.э.). Антисфен получил риторическое образование у Горгия, испытал значительное влияние Сократа (ежедневно ходил из Пирея в Афины слушать его; в отличие от сказавшегося больным Платона присутствовал при смерти учителя). Многочисленные сочинения (по списку Диогена Лаэртского - более 60) не сохранились, однако дошедшие до нас названия позволяют судить о широте диапазона философских интересов Антисфена: "О природе", "Об истине", "О законе", "О благе", "О свободе и рабстве", "О жизни и смерти", "О воспитании", "О слоге", "О наречии", "О музыке" и др. Кинизм развивает после Сократа линию философствования как образа жизни, задавая в историко-философской традиции такой его модус, как скандальный эпатаж. Немаловажную роль в оформлении этого модуса сыграл социальный статус самого Антисфена: в качестве незаконнорожденного он фактически был вытеснен из нормативной зоны полисной структуры. Кинизм представляет собой попытку обоснования духовной свободы как асоциального состояния: укорененность в социальной структуре, приобщенность к культурным ценностям, традиционный моральный ригоризм - все это трактуется киниками как "дым", который нужно развеять. Эта установка разворачивается как в социально-критическом, так и в нравственно-этическом измерениях. С одной стороны, в кинизме отчетливо выражена критическая составляющая: известна логическая дискредитация Антисфеном демократических избирательных процедур в полисе (избрание глупцов стратегами подобно решению считать ослов конями). С другой же стороны, идея отказа от социальной адаптации наиболее мощно выражается в нравственной

позиции кинизма: "без общины, без дома, без отечества", - сознательный выбор асоциального статуса. Именно к кинизму восходит идея "гражданина мира" и парадигма космополитизма. Кинизм отличается не просто радикальным антигедонизмом (антисфеновское "предпочел бы безумие наслаждению"), но являет собой сознательную программу отказа от социальной укорененности: "лучше быть варваром, чем эллином, и животным, чем человеком". С точки зрения кинизма, не только социальное "иметь", но и социальное "быть" есть не что иное, как иллюзия, и моральные сила и достоинство заключаются в понимании этого и отказе от иллюзорных благ. Человек должен быть "нагим и свободным": именно ничем не связанный, он неуязвим. Отсюда идеал предельного бытового аскетизма киников вплоть до бездомного нищенства, что дало основание такой этимологии данного термина, которая возводит его к греч. kinikos - собачий (в смысле - "собачья жизнь"). При этом в кинизме нет ничего от смирения, - программа отказа от социальных ценностей отличается страстным пафосом (кратетовское "родина моя - бесчестье и нищета"), а показное самоуничижение киников воистину - паче гордости (Диоген Синопский просил подаяния у статуй дабы "приучить себя к отказам", однако аргументировал это тем, что люди скорее подадут калекам, каковыми и сами могут стать, нежели мудрецу, каковыми им никогда не быть). Кинизм истово стремится придать ореол добровольности состоянию социальной маргинальности, выпадению из благополучной сферы социальной адаптированности, в чем с очевидностью сквозит: виноград-де зелен. По сообщению Диогена Лаэртского, когда Диогену из Синопа напомнили, что соотечественники осудили его скитаться, он парировал: "А я осудил их остаться дома" (ср. зафиксированную детской психологией защитную стратегию ребенка, обиженного отказом: "А мне и не хотелось!"). Осознание отсутствия для себя места в социальной иерархии полиса заставляет отрицать ценность последней и провозглашать "свои законы", - на выходе же трогательная по-детски попытка защититься в своей уязвимости оборачивается как провозглашением шокирующе асоциальных нравственных максим, сколь спекулятивных, столь же и педалированных (вплоть до проповеди инцеста и каннибализма), так и реальной культивацией эпатирующего поведения напоказ (от плевка Диогена в лицо хозяину роскошного дома: дескать, не нашлось места хуже, - до прилюдных супружеских отношениях Кратета с Гиппархией). Собственно латинская калька названия школы (cynici) и легла в основу общего термина "цинизм" (cynismus), содержание которого отражает эту (и только эту) сторону кинической философии. Однако цинизм как откровенное нигилистическое глумление над общепринятыми культурными нормами в учении кинизма отнюдь не самоценен. Счастье понимается в учении киников как добродетель, но не в смысле внешней благопристойности, а в качестве глубинного внутреннего достоинства, когда "судьбе противопоставляется мужество, закону - природа, а страстям - разум" (Диоген Синопский). Позиция киников меньше всего претендует на совпадение с общепринятой моралью толпы, - напротив, типична реакция Антисфена на реплику "Тебя все хвалят": "Боюсь, не сделал ли я чего дурного?" Диоген Синопский, будучи продан в рабство на Крите, применил к детям хозяина блестяще продуманную систему всестороннего воспитания и отказался от предложенной учениками возможности выкупа, демонстрируя, что даже будучи рабом, можно быть выше своего хозяина - раба своих страстей. Именно нравственная автономия занимает в этике кинизма позицию аксиологического максимума. Однако, в отличие от типологических социокультурных параллелей (например, учение "Бхагавадгиты" об отрешенности как пути к духовной свободе), кинизм основывается на интерпретации духовной свободы как способа социальной адаптации невостребованного маргинального интеллектуала. В реакции "Я - собака Диоген" в ответ на гордое "Я - великий царь Александр" - отнюдь не безоценочная констатация бесстрастного

мудреца, но очевидный вызов. Знаменитый пифос Диогена из Синопа - не жилье отшельника, но, напротив, - средство привлечь внимание к своим оценкам, а критический потенциал их воистину неиссякаем. Парадигма добровольного отказа (в любом случае лучше не иметь, чем иметь) служит вовсе не идеалам аскетизма, но обеспечению возможности ответить Александру, предложившему "проси, что хочешь": "Не заслоняй мне солнце!" - единственная для маргинала возможность высокомерия: обойтись "без". Невозможность в силу социальных причин адекватно реализовать свой интеллектуально-духовный потенциал оборачивает последний на службу асоциальной свободе в условиях социальной несвободы. В этом контексте высшая аксиологическая значимость философии видится киниками в том, что она дает если не возможность самоосуществления в социальной системе отсчета, то, "по крайней мере, готовность ко всякому повороту судьбы" (Диоген Синопский). Общая нигилистическая установка кинизма, однако, распространяется и на внутреннюю собственно философскую проблематику: доведение киниками сократического метода до логического абсолюта и абсурда дало Платону повод назвать Диогена "безумствующим Сократом". Определяя понятие как "то, что раскрывает, что есть или чем бывает тот или иной предмет" (Антисфен), кинизм, тем не менее, отрицает возможность общих понятий, аргументируя это тем, что субъекту нельзя приписать отличный от него предикат, и признавая право на существование только за тавтологией (ср. аргумент "от лошади" в древнекитайской логике: белая лошадь не есть лошадь, ибо в содержание понятия лошади не входит признак белизны; позднее - средневековый номинализм). Кинизм оказал непосредственное содержательное воздействие на формирование философско-этической концепции стоицизма, предложившего менее эпатирующую и потому более конструктивную стратегию разрешения поставленных кинизмом проблем, прежде всего - проблемы духовной автономии. Аксиологическое влияние кинизма может быть обнаружено также в различных и разнородных культурных феноменах: христианский аскетизм (особенно отшельничество и юродство в раннем христианстве и православии), дервишество в мусульманстве, феномен хиппи и движение новых левых в современной западной культуре, концепция автономии в теории "нового класса" и др. Киренская школа (от названия г. Кирены) - философское направление, развивающее гедонистическую линию сократической философии. Основатель - Аристипп (ок. 435-360 до н.э.). Философия киренской школы базируется на принципе скептицизма, полагая мир непознаваемым, - единственное, о чем человеку дано судить с достоверностью, - это его собственные ощущения (Аристипп). Но поскольку зная свои ощущения, человек не может знать их причины, постольку попытки мироконструирования неправомерны и следует отказаться от онтологии (Феодор). Сенсуализм киренской школы имеет не столько гносеологическую, сколько этическую окраску, выступая основанием гедонистической концепции. Согласно киренской философии, соприкосновение души с внешним миром приводят ее в движение. Если это движение плавно, человек субъективно переживает его как наслаждение, резкое движение - как боль. Именно чувственное ощущение выступает, с позиции Аристиппа, критерием разграничения добра и зла: добро есть наслаждение, зло же отождествляется со страданием. На этой основе формируется своего рода сенсуалистический релятивизм киренской этики: блага, красоты, истины и других ценностей не существует в качестве объективных, но их оценка зависит от конкретно-индивидуального чувственного ощущения. В этом плане можно говорить об этической концепции киренаиков как о своеобразном гедонистическом эвдемонизме. Высшей целью жизни является счастье, а счастье - то, что приносит наслаждение. Вместе с тем философия киренской школы характеризуется установкой на аксиологическую дифференциацию наслаждений. По Феодору, целью жизни

является благо, которое не тождественно всякому наслаждению, ибо многие из них кратковременны и преходящи. Подлинное наслаждение есть длительное состояние душевной удовлетворенности, которая предполагает как воздержание от разрушительных страстей и наслаждений, вызывающих беспокойство, так и наслаждение этим воздержанием, а именно - чувством верного выбора. В этом смысле, хотя киренская школа продолжает традицию кинизма в плане отказа от социальных связей (мудрец не нуждается ни в друзьях, ни в отечестве), тем не менее, согласно концепции Анникерида, неспокойная совесть есть диссонанс в движении души, стало быть, наслаждение невозможно вне благодарности друзьям, уважения родителей и служения отечеству. Такое наслаждение связано с мудростью, ибо, с одной стороны, правильный выбор основывается на познании, а с другой - можно получить наслаждение и от процесса познания. По формулировке Феодора, таким образом, добро есть мудрость, а зло - отсутствие оной. Этот подход спровоцировал оформление внутри киренской гедонистической школы выраженной позиции пессимизма (Гегесий), полагающей счастье в принципе невозможным, ибо стремление оградить себя от возможной боли и перманентная аналитика, предшествующая моральному выбору, заставляют душу пребывать в вечном беспокойстве и лишают ее движения гармонической и свободной плавности. Экспрессивность описания Гегесием жизни как страдания трижды подвигала его слушателей на самоубийства и привела к официальному запрету его сочинения "О самоубийстве воздержанием от пищи" как призывающего к суициду. Энергичная (но более поздняя) социальная реакция была вызвана и "Священной записью" Эвгемера из Мессены, заложившей в истории западной культуры основы жанра философского романа-утопии. Описывая социальное устройство трех мифических островов (прежде всего, острова Пангей), Эвгемер поднимает вопрос о возникновении религиозных верований, полагая, что существует два пути формирования представлений о богах: либо герои посмертно причисляются к их сонму, либо владыки при жизни создают свои культы. Сочинение Эвгемера использовалось как ранним христианством в контексте критики язычества, так и позднее - в контексте критики христианства. Гедонистическая концепция киренской школы оказала значительное влияние на формирование философско-этической концепции эпикуреизма. Мегарская школа (от названия г. Мегары) - логико-гносеологическое направление сократической философии, сформировавшееся на базе сократического метода, философии элейской школы и софистики. Основоположник - Евклид из Мегары (умер после 369 до н.э.), непосредственный ученик Сократа. В отличие от кинико-киренского направления сократической философии, мегарская школа центрирует свое внимание не на этической, а на гносеологической проблематике. Близость мегарской школы к элеатам обусловила решение центральной для мегарцев проблемы - проблемы соотношения единичного и общего в познании в пользу общего. Уже Евклидом формулируется тезис о том, что реально только общее, единичного же не существует. Логический смысл этого тезиса заключается в том, что связка в суждении означает полное тождество субъекта и предиката, т.е. каждое суждение интерпретируется мегарской школой в качестве тавтологии. Подобный подход фактически заложил в европейской культуре традицию развития логики высказываний, в рамках которой элементарные высказывания в структуре сложных логических фигур рассматриваются как целые, вне выделения внутри них субъекта и предиката. Развитие такого подхода приводит мегарскую школу к отождествлению бытия, блага, истины, исчерпывающих собой все сущее. По формулировке Евклида, "существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом". В рамках этого всеохватного единства теряется грань между возможным и действительным: бытие в своей действительности содержит все возможности и

каждая из них фактически уже действительна. По умозаключению Диодора Крона, возможное - это то, что есть или будет, но именно то, что есть или будет, является действительным, стало быть, нет разницы между действительностью и возможностью. При такой интерпретации бытия как идеального, единого, самодостаточного и вечного очевидно, что оно не может не быть неподвижным, ибо ни одно изменение не имеет смысла: бытие изначально всекачественно. Таким образом, признавая "единственность единого", мегарская школа радикально отрицает существование единичного и наличие движения. На этой основе Эвбулид строит свой скептицизм, полагая, что чувственное восприятие дает знание единичности, т.е. не является истинным; более того, познавательный процесс в целом является невозможным в силу своей противоречивости, недопустимой при мегарском подходе к интерпретации бытия. Значительное внимание мегарской школы сосредоточено на логическом обосновании своих тезисов: негативная диалектика Диодора Крона, апагогические обоснования Евклида, система апорий, софизмов и логических парадоксов Эвбулида. К числу наиболее известных относятся апории "Сорит (куча)" и "Лысый" (если зерна или волосы падают по одному, то после какого падения возникает плешь или куча?), "Покрытый" (знает ли Электра своего брата, стоящего перед ней под покрывалом?). Софизм "Повелевающий" строится на временной инверсии (если из ряда возможностей реализовалась в действительность одна, то остальные были невозможностями), а софизм "Рогатый" (то, чего ты не терял, ты имеешь, а раз не терял рога, - рогат) - на логической ошибке quaternio terminorum. Знаменитый парадокс "Лжец" фиксирует феномен соотнесенности понятий (лжет ли говорящий "лгу"?). С содержательной точки зрения, концепция мегарской школы была подвергнута критике еще в рамках античности: Шлейермахером показано, что критические рассуждения Платона, направленные на концепцию разъединения единичного/вещи и общего/идеи, адресованы именно мегарцам. Вместе с тем, философия мегарской школы внесла значительный вклад в развитие логики как теоретической дисциплины. В плане соотношения сократических школ можно отметить, что совпадая в своей ориентации на этическую проблематику, киническое и киренаическое направления содержательно-аксиологически альтернативны. Известен диалог между Диогеном и Аристиппом: "Если бы ты умел, как я, обращаться с Дионисием, тебе не пришлось бы довольствоваться столь скромным обедом". - "А если бы ты умел довольствоваться таким обедом, тебе не пришлось бы заискивать перед Дионисием". Что же касается вектора киники - мегарцы, то фигура Стилпона (ок. 380-300 до н.э.) может быть оценена как находящаяся на линии перехода от кинической и мегарской философии к стоицизму. В гносеологическом отношении Стилпон был ориентирован по-кинически в содержательном плане, признавая существование единичного и отрицая общее, а в процедурах формально-логического обоснования тяготел к мегарским приемам (кто говорит "человек", не называя конкретного человека, тот говорит "никто"). В области этики Стилпон ориентируется на регулятивные принципы автаркии, во многом восходящей к этике кинизма, и апатии, приближающейся к стоицизму. Платоновская Академия, которая также может быть генетически отнесена к сократическим школам, выходит далеко за их рамки, закладывая в античной философии традицию зрелой классики.

М.А. Можейко

СОЛЖЕНИЦЫН Александр Исаевич (р. в 1918) - русский писатель, мыслитель, публицист, общественный деятель. Окончил физико-математический факультет университета в Ростове-на-Дону. Заочно учился в московском Институте философии и литературы. Участник Великой Отечественной войны (1943-1945). Награжден орденами и медалями. Заключенный ГУЛАГа (1945-1953), позже - ссыльный. Реабилитирован в 1957. Член Союза писателей СССР (1962-1969, исключен). Нобелевская премия по литературе (1970). Лауреат премии фонда Темплтона "За прогресс в развитии религии". Основатель Русского Общественного Фонда, помогающего политзаключенным и их семьям, "действуя строго в рамках существующих законов". Выслан из СССР (в связи с выходом первого тома "Архипелага ГУЛАГ" в 1974). До 1976 - в Цюрихе. С 1976 - в США (штат Вермонт). Вернулся в Россию (1994). Основные сочинения: "Один день Ивана Денисовича" (1962), "В круге первом" (создавался через 7 редакций 1955-1968), "Раковый корпус" (1968), "Открытое письмо секретариату Союза писателей России" (1969), "Письмо вождям Советского Союза" (1973), "Архипелаг ГУЛАГ" (создавался и перерабатывался в 1964-1980), "Бодался теленок с дубом" (1975), многотомная эпопея "Красное Колесо" ("Ленин в Цюрихе" - 1975, "Март Семнадцатого" - 1986-1988 и др.), "Чем грозит Америке плохое понимание России" (1980), "Наши плюралисты" (1982), "Как нам обустроить Россию" (1990) и др. Размышляя о многомерных и разноплановых проблемах Родины и всего мира, С. сумел не только опередить свое время, но и задал высочайшую планку гражданского мужества интеллектуала, не страшащегося идти наперекор не только власть предержащим коммунистического Востока, а (иногда) и либерального Запада, но и более конформистски ориентированным собратьям по перу. Еще в 1973 С. подчеркивал, что "весь "бесконечный прогресс" оказался безумным напряженным нерассчитанным рывком человечества в тупик. Жадная цивилизация "вечного прогресса" захлебнулась и находится при конце. И не "конвергенция" ждет нас с западным миром, но - полное обновление и перестройка и Запада, и Востока, потому что оба в тупике". В качестве предзадающих процедур начала процесса обновления Отчизны С. (в 1969) понимал следующие: "Гласность - честная и полная гласность - вот первое условие здоровья всякого общества, и нашего тоже. И кто не хочет нашей стране гласности - тот равнодушен к отечеству, тот думает лишь о своей корысти. Кто не хочет отечеству гласности - тот не хочет очистить его от болезней, а загнать их внутрь, чтоб они гнили там". С. принципиально отвергает универсальные процессы космополитизации международного сообщества, не допуская и мысли об отказе от собственных национальных корней и идеалов патриотизма: "...Исчезновение наций обеднило бы нас не меньше, чем если бы все люди уподобились в один характер, в одно лицо. Нации - это богатство человечества, это обобщенные личности его; самая малая из них несет свои особые краски, таит в себе особую грань Божьего замысла". И: "... почему человечество так отчетливо квантуется нациями не в меньшей степени, чем личностями? И в этом граненье на нации - не одно ль из лучших богатств человечества? И - надо ли это стирать? И - можно ли это стереть?" (1973). С. всегда являл собой убежденного приверженца русской идеи, полагая осуществимость ее исключительно в рамках оформления собственно российской государственности. По мнению С. (1973), "...за русскими не предполагается возможности любить свой народ, не ненавидя других. Нам, русским, запрещено заикаться не только о национальном возрождении, но даже - о "национальном самосознании", даже оно объявляется опасной гидрой... сегодня русский порыв к национальному самосознанию - есть оборонительный вопль тонущего народа". С. открыто провозгласил проблему переосмысления геополитических ценностей России, сформулировав требование отказа от целей мировой экспансии "самого передового общественного строя" и его ценностей. По

сути С. сумел преодолеть максиму когда-то романтической идеи "мировой революции", очень быстро трансформировавшейся в ленинско-сталинскую идеологию насильственной "советизации" и "экспроприации" внешнего мира. "...Не должны мы руководствоваться соображениями политического гигантизма, не должны замышлять о судьбах других полушарий, от этого надо отказаться навек... Руководить нашей страной должны соображения внутреннего, нравственного, здорового развития народа, освобождения женщины от каторги заработков, особенно от лома и лопаты, исправления школы, детского воспитания, спасения почвы, вод, всей русской природы... и никакого Космоса, и никаких всемирно-исторических завоеваний и придуманных интернациональных задач..." (1973). С. в начале 1970-х неоднократно, открыто и страстно предупреждал правящие круги Запада об опасности и жизнеспособности тоталитарной идеологии, во многом обусловив решительный поворот мировоззрения западной общественности к идеалам и охранительным механизмам "нового консерватизма": "Опыт мы прошли, равного которому на Западе не прошел никто. И мы теперь смотрим с сожалением на Запад. Это странное чувство: мы смотрим как будто бы на наше прошлое. А по отношении к Западу можно сказать так: мы смотрим на вас из вашего будущего...". И: "...Я всегда говорил: мы освободимся - сами, это наша задача, как бы она ни была трудна, а к Западу только одна просьба и один совет: пожалуйста, не заталкивайте нас под диктатуру... И совет: в вашем безграничном отступлении - поберегите сами себя, не отступайте в ту последнюю яму, из которой вам уже нельзя будет выбраться..." Посвятив, в частности, "Архипелаг ГУЛАГ" критике идеологии коммунизма, С. оценивал ее содержание ("насильственно навязанное равенство всех по нижнему пределу") через изучение реальных последствий коммунистических экспериментов (в частности, коллективизация, осуществленная тоталитаризмом в СССР, по С., с "одержимым" рвением). Определенное место в этой работе С. было уделено также проблеме (впоследствии неоднократно искусственно вновь и вновь актуализируемой извне) реального удельного веса евреев в античеловеческих социальных экспериментах советского руководства после Октябрьского переворота. С. писал в связи с этим (речь шла о приведенных во втором томе "Архипелага ГУЛАГ" фотографий создателей каторжной организации строительства Беломорканала и всех основных структур ГУЛАГа Г.Ягоды, Н.Френкеля, Я.Раппопорта, М.Бермана, Л.Когана, С.Жука, С.Фирина): "Я просто привел всех, кто руководил в те годы всем ГУЛАГом и Беломорканалом. Не моя вина, что они оказались евреи. Здесь нет никакой искусственной подборки моей, так показала история... Не тогда надо стыдиться преступлений, когда о них пишут, а - когда их делают, и дело историка привести то, как оно было... Дело каждого человека рассказывать о своей вине, и дело каждой нации рассказывать о своем участии в грехах. И потому, если здесь было повышенное участие евреев, то, я думаю, что сами евреи напишут об этом, и правильно сделают". Пытаясь спрогнозировать суть и реальный облик грядущего сценария освобождения России от тоталитаризма, С. пророчески подчеркивал: "Нельзя всю философию, всю деятельность сводить: дайте нам права! то есть отпустите защемленную руку! Ну, отпустят, или вырвем - а дальше? Вот тут... и сказывается незнакомство с новой русской историей... по сути, обходят все уроки нашей истории как небывшие - и по общей теории либерализма просто хотят повторения Февраля. - А это - гибель". Очевидно, что далеко не все нравственно-идеологические максимы и предостережения С. нашли отклик в правящих кругах (да и у части населения) новой России на рубеже 20-21 вв. Сложившаяся ситуация во многом искусственного дистанцирования писателя как от планирования репертуаров внутренней и внешней политики Российской Федерации, так и далеко не полной востребованности его идей

среди общественности - наглядно иллюстрирует сложность и неоднозначность трансформационных процессов в государствах постсоветского пространства.

А.А. Грицанов

СОЛИДАРНОСТЬ - в философии Рорти - интенция мышления (противопоставленная традиционалистской "объективности") на объединение разнообразных философских и культурологических дискурсов не на основе тождества, а в контексте их различия. Эти различия, по Рорти, не провоцируют мировоззренческие, идеологические или подходные конфликты, а создают условия для свободного выбора. Ни один из наличных дискурсов, объединяющихся на фундаменте С., не претендует на статус единственного, обладающего сакральным знанием. С. также - суть способность людей, проживающих в определенном сообществе, создавать новое, ориентируясь на идею гармонии приватного и публичного, элиминируя поведенческие репертуары жестокости и насилия. Рорти отрицает наличие у человека смыслового "центра": по его мнению, С. тесно связана с готовностью людей к перманентным процедурам "переописания" собственной самости в зависимости от динамики социальной ситуации. Как отмечал Рорти, "есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают им смысл. Первый - через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ - описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей". (В первом случае "сплетение историй" Рорти объясняет желанием С., во втором - установкой на "объективность".) Согласно Рорти, С. выступает основным принципом, способствующим философии (после признания смерти эпистемологии) в ее поиске собственного места в новом пространстве науки. В рамках С. философия уже не претендует на владение чем-то сакральным, недоступным иным дисциплинам и областям знания - речь может идти о ее равноправном участии в создании множества "словарей" для описания всевозможных явлений. Рорти связывает перспективы построения свободного и гармоничного социума только с С., с самообретением обществом соответствующего образа мышления, хотя и отмечает утопичность этого проекта.

И.А. Белоус

СОЛИПСИЗМ (лат. solus ipse - только сам) - теоретическая установка, сквозь призму которой весь мир видится произведением сознания (Я), которое - единственное, что дано несомненно, во всякое время тут. Несмотря на то, что античные скептики выдвигали сходную программу, о С. речь может идти только в эпоху Нового времени - после мыслительного опыта Декарта по радикальному вытеснению из Я всего недостоверного, в результате чего одновременно рвутся все

связи с миром и выставляется требование к Я - основываясь только на самомыслии, выстроить опыт мира целиком как несомненный. Этот подход перенимается большинством последующих теоретиков познания. Однако одновременно возникает проблема обоснования общезначимости такого опыта познания, решаемая в большинстве случаев психофизиологически - на основании положения, что все люди устроены сходным образом и используют схожие знаки (что является выходом за пределы установки С). Попытка разрешить проблему С., одновременно сохраняя приоритет мыслительной позиции Декарта, была предпринята Гуссерлем в виде разработки темы интерсубъективности и монадического сообщества. Однако Гуссерлю так и не удалось обосновать общезначимость работы феноменолога вне допущения сферы дорефлексивного ("жизненный мир" у позднего Гуссерля), того, что существует до Я и определяет его рождение. Трудность состоит в том, что никакие теоретические средства не могут выступить фундаментом веры, которая необходима для преодоления мнения, что существует лишь мой опыт.

Д.В. Майборода

СОЛОВЬЁВ Владимир Сергеевич (1853-1900) - русский философ. Окончил Московский университет. В 1870-е защищает магистерскую и докторскую диссертации, преподает. В связи с публичным призывом к помилованию убийц императора Александра II вынужден прекратить академическую карьеру. В 1880-е занимается активной публицистической деятельностью. В 1890-е обращается к систематической разработке своей философии. Основные сочинения: "Духовные основы жизни" (1882-1884), "Великий спор и христианская политика" (1883), "История и будущность теократии" (1886), "Три речи в память Достоевского" (1881-1883), "Русская идея" (1888), "Россия и Вселенская церковь" (1889), "Национальный вопрос в России" (1883-1891), "Смысл любви" (1892-1894), "Оправдание Добра. Нравственная философия" (1897), "Первое начало теоретической философии" (сб. статей, 1897- 1899), "Три разговора" (1899-1900) и др. Уже современники воспринимали С. как загадочную и таинственную личность. С. обладал несомненными медиумическими способностями (поэма "Три свидания"). Как поэт является предшественником поэтики русского символизма. Особое значение для творчества С. имели платонизм, патристика, немецкая мистика, Шеллинг, Гегель, славянофильство и др. Однако как мыслитель С. проявлял предельную самостоятельность в стремлении адаптировать идеи изученных им философов к собственному мировоззрению, важнейшей чертой которого является универсализм. Выступив в период, когда перед русской общественной мыслью встала задача органического синтеза накопленного материала, С. создал первую русскую категориально-понятийную систему, не сводимую к какой-либо одной традиции. Основным делом жизни С. стало создание христианской православной философии с тем, чтобы "ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную безусловную форму", форму свободно-разумного мышления, когда философский синтез включает в себя и то, что содержит вера. Будучи с самого начала убежденным, что "философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего", С. считает необходимым построение новой философии как выражения "цельной жизни", получающего свое исходное содержание от религиозного знания, или знания существенного всеединства. Новая философия строится С. методом "критики отвлеченных начал" - т.е. всякого рода

односторонностей, частных идей и принципов жизни (эмпиризм, рационализм, экономизм, клерикализм и т.п.), которые пытаются заменить целое и в итоге теряют истину. Выявление ограниченности этих начал предполагает и определение законного места каждого из них в высшем органическом синтезе, верховным принципом которого выступает положительное всеединство. Соответственно предметом философии является не бытие как таковое, а то, чему бытие принадлежит, т.е. безусловно сущее как начало всякого бытия. Конечным итогом должна стать организация всей области истинного знания в полную систему свободной и научной теософии - всестороннего синтеза преодолевших свою отвлеченность теологии, философии и науки, причем в основу синтеза кладется нравственный элемент, что предполагает отказ от гносеологизации философии и построение ее не столько как абстрактной теории, сколько как философии жизни, практически направленного знания. Философия, по мысли С., есть прежде всего свобода и духовное освобождение и благодаря этому она делает самого человека именно человеком. С. изначально был ориентирован на разработку синтетической метафизики, где каждое начало находит свое место в гармоническом единстве, с целью выяснения смысла бытия как его укорененности в Боге (тема "оправдания твари") в контексте построения теории бытия и жизни в качестве всеобщего и целостного организма с явными пантеистическими интенциями. Доминирующими и в чем-то противоречащими друг другу являются здесь два ряда идей: учение об Абсолюте (всеединстве) и учение о Богочеловечестве. Настоящим предметом метафизики, считает С., является не бытие, а сущее (Абсолют, Бог), которому бытие принадлежит. Бытие относительно, сущее (сверхсущее) абсолютно, оно выше любых признаков и определений, представляя собой положительное ничто, поскольку не есть что-нибудь, и все, поскольку не может быть лишено чего-нибудь, оно есть положительная возможность, сила и мощь бытия. Бытие по отношению к абсолютному есть его другое, т.е. сущее - это единство себя и своего отрицания или любовь как самоотрицание существа и утверждение им другого, но этим самоотрицанием осуществляется высшее самоутверждение. В этом ключе С. разрабатывает понятие положительного всеединства, учение о котором выступило ведущей линией русского философствования. Всеединство есть такое состояние, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, это некое гармоническое единство множеств, идеальный строй бытия, определяющий направленность его эволюции. Раскрывая динамику всеединства, С. утверждает, что в абсолютном можно различить два полюса (центра) - абсолютное как таковое и абсолютное как становящееся всеединое или идея, сущность, потенция, первоматерия бытия, воплощающаяся в реальную действительность. Именно здесь наиболее явен пантеизм С., ибо фактически он снимает идею творения мира и утверждает его изначальную единосущность Богу. Определив бытие как соотношение сущего и сущности, С. выделяет его модусы (воля, представление, чувство) и от них заключает к модусам всеединства - благу, истине, красоте, через которые осуществляется возвращение раздробленного мира к Абсолюту. Космогонический процесс у С. - последовательность "повышений бытия". Актуально этот процесс проходит через три ступени явления Логоса (абсолютного в его саморазличении), что позволяет совместить концепцию С. с догматом Трехипостасности и одновременно (богочеловек Христос как конкретный Логос) связать сущее с человеком. Особое место в онтологической модели С. занимает учение о Софии, божественной премудрости, ставшее основой софиологического направления русской философии, а также ведущей темой символической поэзии. Концепция Софии С. весьма темна и противоречива и довольно трудно согласуется с учением о Св. Троице. София трактуется и как мировая душа, и как вечная женственность, и как тело Христово, т.е. Церковь, и как воплощенная в образе Св.

Девы Марии. В конечном счете София (единство - все в себе заключающее) выступает началом, объединяющим тварный мир и Абсолют, это непосредственное воплощение Абсолюта в мире и одновременно идеальный человек, реальная опора индивида в преодолении хаоса тварного мира. Гносеологическим аспектом концепции положительного всеединства является теория цельного знания. С течением времени у С. усиливается антикартезианское начало в форме вывода, что человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен, чем Абсолют, являющийся предметом познания и данный человеку непосредственно в форме ощущения абсолютной истины еще до всякого самосознания; вне безусловной Истины познающий субъект есть ничто. Цель познания - внутреннее соединение человека с истинно сущим, что органически включает в познавательный процесс нравственный элемент. Истина онтологична, изначально существует до всякого субъекта, есть сущее (безусловная действительность) всеединое (смысл всего существующего). Познать истину - значит вступить в область Абсолюта и тогда истина, овладевая внутренним существом человека, выявляется как любовь. Следуя Спинозе, С. различает три источника познания - опыт, разум и мистика. Эмпирическое и рациональное познание дают нам свидетельства только о внешности предмета. Суть же постигается посредством третьего рода познания, основанного на вере, через непосредственное восприятие (интуицию) абсолютной действительности, внутренне соединяющее нас с предметом познания. Это и есть мистика как цельное знание, выраженное у С. в строгой системе логических категорий и отражающее чувство связи всего со всем, причем мистическое знание, составляя "основу истинной философии", должно браться в неразрывной связи со знанием феноменологическим (научным). Очевидно, что метафизика С. оборачивается антропологией и этикой. Человек есть связующее звено между божественным и тварным миром, в нем "природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область абсолютного", безусловного значения человеческой личности как нравственного существа. Совмещая в себе безусловное и условное, человек двойственен, он есть вместе и божество и ничтожество. Стремление разрешить это противоречие усиливает со временем у С. элементы имперсонализма, трактовки личности как "подставки" другого, высшего, индивидуализации всеединства без отказа, однако, от понимания личности как особой формы бесконечного содержания, в социальном плане восполняемого обществом. При этом антропология у С. снимает космогонию, ибо наряду с актуальным всеединством необходимо предположить потенциальное, становящееся всеединство, каковым является человек в силу его причастности двум мирам: в человеке всеединое получает сначала идеальную форму, а затем, посредством сознательного включения в космогонический процесс воссоединения с Абсолютом, и реальную. "Земной" план этого процесса С. раскрывает в своем вершинном произведении "Оправдание добра", тщательнейшим образом анализируя реальные процессы человеческой жизни. Утверждая в противоречии со своей концепцией независимость нравственной сферы от религии и метафизики, С. стремится построить рационалистическую этику как развитие разумом изначально присущей ему идеи добра. Составляя полноту бытия, добро ничем не обусловлено, напротив, все собою обусловливает и через все осуществляется. Зло же объективно не существует, есть разлад, дез-организация бытия, результат свободы, эгоизма. Добро через культуру призвано организовать бытие на пути к всеединству. Способом упразднения эгоизма является понятая онтологически (как соединение учения об Эросе с учением о Софии) любовь как спасение индивидуальности через внутреннее признание истины другого, его безусловности. С. было присуще необычайно острое чувство истории, что выразилось в его постоянном внимании к историософским проблемам. Будучи сыном 19 в., С. безоговорочно верил в

прогресс и только в конце жизни перешел на позиции социального катастрофизма. Космический процесс рождением человека переходит в исторический, где всеединство выступает как социальный идеал, смысл истории, уже явленный богочеловеком Христом, давшим человечеству всю полноту положительного откровения. Соответственно история представляет собой богочеловеческий процесс воплощения Божества и обожения человека, или богодействие ("Чтения о богочеловечестве"). В этой прогрессивной эволюции человечество проходит через необходимые экономический и политический этапы, достигая высшей стадии в духовном обществе или церкви как социальном всеединстве. Человеческие отношения строятся на основе принципа солидарности, вытекающей из сострадания и практически воплощающей изначальную связь всего со всем. Стремясь найти средства реализация данного идеала, в 1880-е С. разрабатывает теократическую утопию, полагая, что единство человечества будет обеспечено всемирной теократией (воссоединением церквей), где нравственная власть принадлежала бы церкви, а политическая - царю ("История и будущность теократии"). Поиск инициирующего субъекта данного процесса приводит С. к концепции "русской идеи". Развитием человечества, полагает С., управляют "три коренных силы". Первая - центростремительная - стремится устранить всякое многообразие подчинением одному верховному началу, подавляет свободу личной жизни (Восток). Вторая - центробежная - дает свободу всем частным формам жизни и ведет к всеобщему эгоизму и анархии (Запад). Необходима третья, интегрирующая сила, которая дала бы положительное содержание двум первым и тем самым безусловное содержание человеческому развитию, будучи только откровением высшего божественного мира. Народ, носитель этой силы, должен быть свободен от всякой односторонности, от какой-либо частной задачи, он призван сообщить живую душу, дать жизнь и целость разорванному человечеству. Таким народом может быть, по С., только славянство, прежде всего русский народ, который первым заложит фундамент свободной теократии. Полагая, что идея нации есть то, что Бог думает о ней в вечности, а не то, что она думает о себе во времени, С. видел историческую миссию России в участии в развитии великой христианской цивилизации с целью восстановления на земле верного образа божественной Троицы. Эта миссия носит исключительно моральный, а не политический характер, и потому С. всегда резко выступал против национализма ("Национальный вопрос в России"). К концу жизни С. все острее ощущает трагизм и катастрофичность истории ("Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории") и отказывается от своей теократической утопии. Тесно связана с космоантропологией и этикой эстетика С., в которой мыслитель стремился дать философское обоснование афоризма Достоевского "красота спасет мир", прилагая к космогоническому процессу эстетический критерий. Красота, являясь местом соприкосновения двух миров, есть введение вещественного бытия в нравственный порядок через его одухотворение, продолжение начатого природой художественного дела в свете будущего мира, иными словами, чувственное воплощение в материальном мире истины и добра. Искусство в этом смысле выступает как свободная теургия, т.е. пересоздание эмпирической, природной действительности с точки зрения реализации в ней божественного начала. Осуществив глубокий философский синтез, С. определил последующие пути развития русской религиозной и философской мысли. Соглашаясь или отталкиваясь, большинство русских мыслителей 20 в. разрабатывало темы и мотивы, обозначенные С. (в особенности метафизика всеединства, софиология, историософия и др.).

Г.Я. Миненков

СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857-1913) - швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. ("Курс общей лингвистики", 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Дюркгейм и др.) и классической политической экономии. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. (дихотомии язык/речь, концепции знака как единства означаемого и означающего, выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка) составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной парадигмы в гуманитарном мышлении. Взгляду на мир как на совокупность отдельных сущностей, которые с очевидностью обладают свойствами самотождественности и наличного присутствия, и на человека как на монаду - Ego, оперирующего языком - "номенклатурой" этих сущностей, противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы. Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его "положительное" содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре - "ценности" (valeur). Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотнесении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимостей). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений "акустических впечатлений", или означающих, а другой - система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как "своего-иного" цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской "формальной школы" от Шкловского до Лотмана). На понятии ценности основана концепция языка как системы, т.е. как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов. Субъект "языка" (ценностного инварианта, грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным, для индивида язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в "речи" всегда остается внешним, "молчащим". Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины - семиологии, объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности по своим импликациям сопоставима с ницшеанским проектом "переоценки всех ценностей" с его пафосом бессубъектного мышления и "системной" игры симметрий и асимметрий языка и витальных сил. Понятие языка как системы перекликается с методологическими поисками гештальт-психологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее - структуралистской парадигмы в современной гуманитаристике. Выводы изысканий С., используемые в философии постмодернизма, проинтерпретированы последней следующим образом: а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами; б) смысл любого элемента (знака) обусловливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам - первичного, исходного, вне-языкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может; в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и пр. компонентами знака, с одной стороны, и его

концептуальной составляющей, с другой, - произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь "означающее" - "означаемое". Различные направления постструктурализма (деконструктивизм, структурный психоанализ и др.), расширительно интерпретируя такие соссюрианские термины, как "язык", "различие", "означающее", раскрывают значительный философский потенциал идей швейцарского мыслителя (см. также Язык).

А.А. Горных

СОФИОЛОГИЯ - учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов 19-20 вв. Восходит к библейской книге Притчей Соломоновых (8. 1-36; 9. 1- 12), вбирает многие элементы гностицизма, каббалы, европейской мистики, в особенности немецкой. В С. тесно переплетаются начала теологии и философии в силу обращения к существенной для нее проблеме взаимоотношения Бога и мира, происхождения несовершенного мира из совершенного Бога. В догматическом плане С. представляет собой весьма спорную концепцию, особенно относительно тринитарного догмата, что вызывало достаточно напряженные дискуссии в православных теологических кругах, особенно в 1930-е. Идеи С. развивали в русской философии В. Соловьёв, Булгаков, Флоренский, Карсавин и др. Проблема Софии становится центральной в миросозерцании Соловьёва, связывая все его как философское, так и поэтическое творчество и выражая, в конечном счете, наиболее существенные элементы философии всеединства ("София", "Чтения о Богочеловечестве", поэма "Три свидания" и др.). С трудом уходя от гностических мифологем, Соловьёв постоянно уточнял свои софиологические идеи, неоднозначность которых вызвала в последующем самые различные интерпретации. Чаще всего у Соловьёва отмечается посредствующий характер Софии, отнесенной в разных аспектах и к Божественному, и к тварному миру. В самом Абсолюте София - второй полюс, непосредственная возможность бытия, первая материя, в мире это тело Богочеловека Иисуса Христа, собирающего в единый богочеловеческий организм все человечество. София в этом смысле является идеальным человечеством, социальным идеалом, определяющим цель и направленность исторического процесса как процесса Богочеловеческого. В "Смысле любви" Соловьёва София предстает в аспекте Вечной женственности, достаточно двусмысленной идеи, поскольку так и остается неясным, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий. Вечная женственность, согласно Соловьёву, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как "живое духовное существо" для человечества. Концепция Вечной женственности оказала значительное влияние на творчестве русских поэтов-символистов. Критически перерабатывая учение Соловьёва, Е.Н.Трубецкой ("Миросозерцание Вл. С. Соловьёва", "Смысл жизни") относит Софию только к области трансцендентного, отвергая ее раздвоение на тварную и нетварную и связывая прежде всего с вопросом о свободе воли человека. София - не посредница между Богом и миром, а творческий замысел Божий о мире, который есть и его цель, живая творческая сила, по отношению к которой каждый волен самоопределиться. Отказываясь быть сотрудником Софии, человек отсекает себя от полноты бытия. Для Флоренского ("Столп и утверждение Истины") София - не метафизическая сущность, логически определяемая, но религиозная реальность, постигаемая интуитивно. В самом широком понимании София - это тварное бытие с

точки зрения божественного замысла о нем, субстантивированный образ, который реально может быть представлен в виде софийной иерархии восхождения к Богочеловеку. В наиболее систематической форме С. представлена у Булгакова ("Философия хозяйства", "Свет невечерний", трилогия "О Богочеловечестве"). Булгаков рассматривает Софию как соединяюще-разъединяющее, посредствующее между Богом и миром начало, имеющее ипостасную природу. В обращении к Богу София есть его образ, идея, имя. В отношении к миру - вечная основа мира, горний мир умопостигаемых вечных идей. В поздних трудах Булгаков постулирует существование тварной Софии, воспроизводя во многом гностические идеи, за что в свое время он критиковал Соловьёва. Философско-историческую интерпретацию С., где личность Софии как всеединая тварно-человеческая личность мыслится в качестве потенции становления твари, а история человечества выступает тем самым в качестве индивидуации высшей всеединой души, дает Карсавин ("Философия истории"). Неразвернутая модель интерпретации С. в духе имеславия и символизма представлена Лосевым. (См. также София.)

Г.Я. Миненков

СОФИСТИКА - 1) учение представителей сложившейся в Афинах во второй половине 5 в. до н.э. школы софистов - философов-просветителей, тяготевших к релятивизму, первых профессиональных учителей по общему образованию. Термин "С." происходит от греческого слова "софист" (sophistes - мудрец), которым тогда называли платных учитилей ораторского искусства. Из сочинений софистов практически ничего не сохранилось. Изучение непрямых сведений усложняется тем, что софисты не стремились создать определенную цельную систему знаний. В своей дидактической деятельности они не придавали большого значения систематическому овладению учащимися знаниями. Их целью было научить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике. Поэтому значительный акцент производился на риторику. В начале софисты учили правильным приемам доказательства и опровержения, открыли ряд правил логического мышления, но вскоре отошли от логических принципов его организации и все внимание сосредоточили на разработке логических уловок, основанных на внешнем сходстве явлений, на том, что событие извлекается из общей связи событий, на многозначности слов, на подмене понятий и т.д. В античной С. отсутствуют цельные течения. Учитывая историческую последовательность, можно говорить о "старших" и "младших" софистах. Старшие софисты (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт) исследовали проблемы политики, этики, государства, права, языкознания. Все прежние принципы они подвергли сомнению, все истины объявили относительными. Релятивизм, перенесенный в теорию познания, привел софистов к отрицанию объективной истины. Известный тезис Протагора "Человек есть мера всех вещей" трансформировался в идею о том, что каждый человек имеет свою особую истину. Исходными метафизическими являются у Протагора установки, касающиеся характера и способа, каким человек является человеком, "самостью"; сущностного истолкования бытия сущего; проекта истины как феномена познания; смысла, в каком человек оказывается мерой по отношению к бытию и по отношению к "истине". Согласно представлениям Протагора, материя текуча и изменчива, а так как она течет и изменяется, то нечто приходит на место того, что уходит, а восприятия преобразуются и изменяются соответственно по возрасту и прочему состоянию тел. Сущность всех явлений скрыта в материи, а материя, если

о ней рассуждать, может быть всем, чем она является каждому. Горгий (предположительно 483-375 до н.э.) в сочинении "О несуществующем, или о природе" пошел дальше, объявив, что "вообще ничто не существует", в том числе и сама природа. Он доказывал, что бытие не существует, что даже если предположить бытие существующим, то оно все же не может быть познано, что даже если признать бытие существующим и познаваемым, то все же невозможно сообщить о познанном другим людям. В гносеологической концепции "старших" софистов абсолютизируются субъективный характер и относительность знания. У "младших" софистов (Фразимах, Критий, Алкидам, Ликофрон, Полемон, Гипподам) С. вырождается в "жонглирование" словами, в фальшивые приемы "доказательства" истины и лжи одновременно. 2) (греч. sophisma - измышление, хитрость) - преднамеренное применение в споре и в доказательствах ложных аргументов, основанных на сознательном нарушении логических правил (софизмов); словесные ухищрения, вводящие в заблуждение. Различают следующие виды софизмов: а) софизм "учетверение термина" - силлогическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: в каждом силлогизме должно быть только три термина. Умышленно ошибочное рассуждение строится с использованием нетождественных, но внешне сходных понятий: например, "Вор не желает приобрести ничего дурного. Приобретение хорошего есть дело хорошее. Следовательно, вор желает хорошего"; б) софизм недозволенного процесса - силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: термин, не распределенный (не взятый во всем объеме) в одной из посылок, не может быть распределен (взят во всем объеме) в заключении: все птицы имеют крылья; некоторые яйцекладущие имеют крылья; в) софизм собирательного среднего термина - силлогистическое умозаключение, в котором нарушено правило простого категорического силлогизма: средний термин должен быть распределен (взят во всем объеме) по крайней мере в одной из посылок: некоторые люди умеют играть на скрипке; все дипломаты - люди; все дипломаты умеют играть на скрипке.

С.В. Воробьева

СОФИЯ (греч. sophia - мастерство, знание, мудрость) - смыслообраз античной, а позднее христианской и в целом европейской культуры, фиксирующей в своем содержании представление о смысловой наполненности мира, полагание которой фундирует саму возможность философии как постижения преисполненного смысла мироздания (греч. philisophia как любовь, влечение к мудрости, генетически восходящее к philia - филия, любовь и sophia). Исходно в древнегреческой культуре термин "С." был соотносим с творчеством ремесленника - демиургоса, созидающего вещи, исполненные смысла, т.е. устроенные в соответствии с принципом разумности и целями прикладной операциональности, что и обеспечивало возможность их продажи (у Гомера о С. обученного Афиной плотника в "Илиаде", XV). Античная философия фокусирует внимание на смыслообразующем аспекте С., которая определяется как "знание о сущности" (Аристотель) или "знание о первопричинах и умопостигаемой сущности" (Ксенократ), по-прежнему соотносясь с субъектом, но - в отличие от дофилософской традиции - не с субъектом деятельности, но с познающим субъектом. Однако древнегреческой философией (в лице Платона) осуществляется своего рода онтологический поворот в интерпретации С: последняя семантически связывается с трансцендентным

субъектом космосозидания (Демиургом в отличие от ремесленника-демиургоса), выступая в человеческой системе отсчета в качестве интеллегибельной сущности. По формулировке Платона, С. есть "нечто великое и приличествующее лишь божеству" (Федр, 278 D), и Демиург творит мир в соответствии с извечным софийным эйдотическим образом (Тимей, 29 а). Античная парадигма гилеоморфизма связывает семантику С. с идеей воплощенного эйдоса или, соответственно, оформленной субстанции, что центрирует на феномене софийности как онтологию (наличное бытие как пронизанное С), так и гносеологию (познание как прозревание воплощенного исходного замысла и сакрального смысла бытия в его софийности). В этом контексте неоплатонизм сдвигает акценты с традиционной для гилеоморфизма артикуляции воплощения в антропоморфном ключе (оформление материи-матери как оплодотворение ее логосом, внесение формообразующего эйдотического образца) в сторону креационной парадигмы: "софийное есть абсолютное тождество идеального и реального. Идеальное в сфере софийного не есть отвлеченное, оно превращается в особую форму, именуемую материальным. Реальное в софийном смысле не есть просто процесс реального, становление вещей, но ... творчество" (Плотин). Соответственно этому, актуализируется и такое качество С., как рефлексивность, самоосознание себя как воплощающейся идеи: неоплатонизм обозначает термином "С." архитектонику эйдосов, которая "есть знание самой себя и С. самой себя, на самое себя направленная и самой себе сообщающая свойства" (Прокл). Исходный эйдотический образец С., однако, прозревается человеком в феноменологии вещей, открытой для постижения (платоновское "припоминание", например), позволяя говорить о мудреце именно как о любителе мудрости, т.е. о стремящемся к ней: восхождение к истине по лестнице любви и красоты (см. Платон), гносеологическая интерпретация Эроса у неоплатоников (см. Любовь) и т.п. Онтологический аспект С. выдвигается на передний план в религиозно-философских системах монотеизма. Так, в рамках иудаизма может быть зафиксирована идея софийного (эйдотического) образца (закона) как лежащего в основе творения как фундаментального творческого акта: "Бог воззрил на закон и сотворил мир" (Талмуд, Рабба Бер. 1. 1). Используя античную терминологию, можно сказать, что в рамках монотеистической традиции абсолютный образец, мудрость Божья в исходном своем бытии может быть обозначена как Логос; будучи же воплощена в Творении, Божественная мудрость выступает как С., плоть которой (материя, семантически сопряженная - от античности - с материнским началом) придает ее семантике женскую окрашенность: шехина в иудаизме как женская ипостась Бога и христианская С. В сочетании с характерной для теизма установкой на глубоко интимное, личностное восприятие Абсолюта, это задает персонификацию С. как женского божества, характеристики и проявления которого изначально амбивалентны: С. может быть рассмотрена в ее отношении к Богу и в ее отношении к человечеству, являя в каждой системе отсчета специфические свои черты. По отношению к Богу С. выступает как пассивная сущность, воспринимающая и воплощающая его творческий импульс (ср. с древнеиндийской Шакти - женским космическим началом, соединение с которым является необходимым условием реализации космотворческой потенции Шивы). Однако, если восточная версия космогенеза предполагает в качестве исходной своей модели фигуру сакрального космического брака, сообщающего Шиве творческую энергию Шакти, то христианская С., сохраняя женский атрибут "многоплодной" креативности ("тело Божие, материя Божия" у В.С.Соловьёва), практически лишается - в соответствии с ситемой ценностей аскезы - какой бы то ни было эротической семантики, которая редуцируется к таким характеристикам С., как "веселие" и свободная игра творчества (Библия, Прем., VIII, 30-37). Семантические акценты женственности, с одной стороны, и внесексуальности - с другой, задают

вектор интерпретации С. как девственницы (ср. мотив соблюдения целомудрия как залога сохранения мудрости и колдовских сил в традиционной мифологии, деву Афину в классической и др.). С. рождается в мир, исходя "из уст Всевышнего" (Библия, Сир., 24, 3), будучи прямым и непосредственным порождением Абсолюта: С. выступает как "дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя" (Прем. Сол., 7, 25 сл.), фактически тождественное ему в мудрости и славе (ср. с рождением Афины из головы Зевса). Трактовка девственной С. как зачинающего лона по отношению к Богу приводит к последующему семантическому слиянию ее образа с образом девы Марии, непорочность и просветленность которой привносит в тварный мир смысл (эквивалентный приходу Мессии), придавая ему, таким образом, софийность (например, у немецкого мистика Г. Сузо (ок. 1295-1366), ученика Мейстера Экхарта). В обратной ситуации полного растворения Божественной сущности С. в тварном бытии, семантически изоморфного утрате девственности, возникает образ падшей С., как, например, в гностицизме, где С.-Ахамот, пребывая во мраке, несет в себе лишь отблеск гнозиса (знания, мудрости), и ее стремление к воссоединению с Богом выступает залогом тотальной гармонии Плеромы, семантически эквивалентной креационному мироустроению. Что же касается другой стороны С., то в отношении к человечеству она выступает как персонифицированное Божественное творчество: ветхозаветная С.-художница (Притч., 8, 27-31), смысловая наполненность творения. В контексте западного христианства культурная доминанта рациональности задает интерпретационный вектор, в рамках которого образ С. сближается с понятием логоса, во многом утрачивая свои внелогосные характеристики: например, С. как "бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но при том одушевленное и как бы живое" (Ориген). В этой связи С. фактически лишается женской персонифицированности, семантически отождествляясь в западном христианстве с Иисусом Христом как Логосом - Иисус как "Божия слава и Божия премудрость" (1 Кор., 1, 24) - или даже с Духом Святым (монтанизм), - ср. с высказанной в восточно-христианской традиции идеей С. как возможного четвертого лика Троицы (С.Булгаков, Флоренский). Вместе с тем в мистической традиции католицизма продолжают артикулироваться персонифицированно женские, внелогостные черты С., восходящие к ранней патристике. Так, у Бёме термин С. выступает единственным залогом просветления "темного" тварного мира: если земной, т.е. "плотский" мир мыслится Бёме как "поврежденный" (порча духа при воплощении: запретный "плод был поврежден и осязаем...; таковое же плотское и осязаемое тело получили... Адам и Ева"), то единственным пронизывающим тварный мир светом выступает С. как "блаженная любовь", "мать души", "благодатная невеста, радующаяся о женихе своем". "Просветленный человеческий дух" способен постичь и возлюбить ее (фило-С. как служение Господу), ибо, постигая бытие, "он восходит к тому же точно образу и тем же рождением, как и свет в Божественной силе, и в тех же самых качествах, какие в Боге". Аналогично - у Г.Арнольда в протестантском (пиетизм) мистицизме. В философии романтизма образ С. приобретает новую - лирическую - аранжировку, сохраняя, однако, ключевые узлы своей семантики. Так, например, у Новалиса С. артикулируется в контексте аллегорического сюжета, практически изоморфно воспроизводящего базовые гештальты Писания: в царстве Арктура, олицетворяющего собою дух жизни, С. одновременно и "высшая мудрость", и "любящее сердце"; являясь супругой Арктура, она покидает его, дабы стать жрицей у алтаря истины в "своей стране" ("природе, какой она могла бы быть") с целью пробудить, дав ей сакральное знание, свою дочь Фрею, жаждущую духовного просветвления и подъема (наложение христианской семантики на фольклорную основу сюжета спящей девушки). Это знание дает Фрее возмужавший Эрос, и С. воссоединяется с

Арктуром, что символизирует собою всеобщее единство и гармонию ожившего царства: венок Арктура из ледяных листьев сменяется живым венком, лилия - символ невинности - отдана Эросу, "небо и земля слились в сладчайшую музыку" (семантика сакрального брака, имеющая креационный смысл). В аксиологической системе галантно-романтического посткуртуазного аллегоризма Новалиса С. фактически отождествляется с любовью ("- Что составляет вечную тайну? - Любовь. - У кого покоится эта тайна? - У Софии."), Абсолютной Женственностью (именно С. наделяет Эроса чашей с напитком, открывающим всем эту тайну) и Девой Марией (постижение тайны приобщает к лицезрению Великой Матери - Приснодевы). Синтетизм христианской аксиологии (акцент Марии), сюжетов языческой мифологии (засыпающая и воскресающая Фрея, мифологема Великой Матери), сказочно-фольклорных мотивов (спящая красавица, тема любовного напитка), куртуазного символизма (голубой цветок, лилия, роза) и реминисценций классического рыцарского романа (изоморфизм образа С. образу королевы Гиньевры из романов Арктуровского цикла) делает семантику С. у Новалиса предельно поливалентной. Архаические языческие смыслы детерминируют и тот семантический пласт "Фауста" Гёте, где в эксплицитной форме поставлен вопрос о С. как "вечной женственности", гармонии телесного и духовного начал, необходимой человечеству в качестве альтернативы, культурного противовеса тотальному интеллектуализму. Таким образом, в своем отношении к человечеству С. оказывается столь же фундаментально значимой, сколь и в своем отношении к Богу. Важнейшим аспектом С. в этом контексте является то, что будучи феноменом, онтологически относящимся к Космосу как целому, С. и с человечеством соотносится лишь как с целым, конституированным в качестве общности (общины). В западной культуре с ее доминантой логоса как воплощения рациональности это приводит к постепенной, начиная с Августина, идентификации С. с церковью, истолкованной в мистическом духе в качестве "невесты Христовой" (см., например, "Надпись на книге "Песнь песней" Алкуина: "В книгу сию Соломон вложил несказанную сладость: // Все в ней полно Жениха и Невесты возвышенных песен, // Сиречь же Церкви с Христом..."). В противоположность этому, в восточной версии христианства оказывается доминирующей именно парадигма внелогостной С., задавая аксиологически акцентированную ее артикуляцию: сам факт крещения Руси был оценен митрополитом Илларионом как "воцарение Премудрости Божьей". В православной культуре складывается богатая традиция иконографии С., в агиографической традиции христианства имя "С." относится также к мученице, казненной императором Адрианом (2 в.) вместе с тремя ее дочерями - Верой, Надеждой и Любовью, что в аллегорическом переосмыслении делает С. матерью основных христианских добродетелей. Особую артикуляцию понятие С. обретает в традиции русского космизма (в контексте парадигмы обожения природы) и "философии хозяйства": "природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в С., и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна" (Булгаков). Проблема теодицеи в контексте восточно-христианской культуры формулируется как проблема этнодицеи, и идея народа-богоносца тесно связывается с идеей софийности, задавая в русской культуре идеал соборности, в русской философии - традицию софиологии, а в русской поэзии - идеал Абсолютной Женственности, стоящий за конкретными воплощениями его в отдельных женских ликах (В.С.Соловьёв, Я.П.Полонский, М.А.Волошин, Вяч. Иванов, А.К.Толстой, Белый, А.Блок и др.). В этом контексте реальная возлюбленная выступает как "живое воплощение совершенства" (А.Блок), - само же совершенство есть С., для которой всегда и изначально характерна божественная сопричастность ("Бог сиял в ее красе" у Я.П.Полонского). В силу этого, устремляясь к совершенству женщины,

мужчина неизменно устремляется к С. как олицетворенному совершенству (в терминологии аллегоризма В.С.Соловьёва - к "солнцу", "лучами" которого выступают живые женские лица): "Порой в чертах случайных лиц // Ее улыбки пламя тлело... // Но, неизменна и не та, // Она сквозит за тканью зыбкой" (М.А.Волошин). Именно С. ("Дева Радужных ворот" у В.С.Соловьёва) может на путях любви (всеобщей сизигии) даровать душе воскресенье и благодать Божию. Но дьявольским наваждением выступает олицетворенный в Дон Жуане искус узреть самую С., а не тени ее ("Небесного Жуан пусть ищет на земле //Ив каждом торжестве себе готовит горе" у А.К. Толстого). Между тем, для В.С.Соловьёва метафорические окликания С. служат вехами на пути духовного совершенствования (символическая система поэмы "Три свидания", фактически конгруэнтная аналогической системе "Новой жизни" Данте), а "софийный цикл" стихотворений задает аксиологическое пространство, в рамках которого причастность С. выступает максимальной ценностью. Вынашиваемая В.С.Соловьёвым мечта о единстве христианства была органично сопряжена в его воззрениях с мистической идеей непосредственной причастности Первосвященника, которого он мыслил как объединителя христианской церкви (а себя - как исполнителя этой миссии) к женской сущности С. В современной философии тема С. (при отсутствии эксплицитного употребления соответствующего термина) подвергается радикальной редукции в рамках постмодернистской парадигмы. Это связано с программным отказом постмодернизма от классической метафизики, фундирующей ее идеей имманентного бытию смысла и основанной на этом презумпции референции. Если для традиционной философии, по оценке Фуко, была характерна тема "изначального опыта" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его ..."), то постмодернизм формулирует свою стратегию принципиально альтернативным образом: "не полагать, что мир поворачивает к нам своё легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир - не сообщник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения ... Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами" в нарративных практиках означивания. (См. также Дискурс, Означивание, Нарратив.)

М.А. Можейко

СОЦИАЛИЗАЦИЯ (лат. socialis - общественный) - процесс операционального овладения набором программ деятельности и поведения, характерных для той или иной культурной традиции, а также процесс интериоризации индивидом выражающих их знаний, ценностей и норм. Феномен С. изучается философией, социологией, социальной психологией, психологией, педагогикой, историей и этнографией. В рамках философии проблема С. конституируется на стыке философии культуры и философии детства. С. как философская проблема имеет смысл только в контексте такого направления социальной философии, как социальный реализм, - в категориях историцизма не формулируется. Традиция философского осмысления феномена С. заложены основоположником социальной психологии Тардом; активно развивалась классическим психоанализом (Фрейд), интеракционизмом; марксизмом (Выготский, Леонтьев), структурно-функциональным анализом (Парсонс); современные исследования проблематики С. представлены, прежде всего, символическим интеракционизмом (чикагская и айовская школы), направлением "психодрамы" и др. Процесс С. может быть понят как подключение

человека к культуре как таковой (С. биологического организма) и - одновременно - как подключение к традициям конкретной национальной культуры, выступающей далее для него в качестве автохтонной, родной. Процесс С. как адаптации к культурной среде осуществляется практически всю жизнь индивида, однако функционально-содержательный экстремум его (собственно С.) приходится на временной отрезок со второго по шестой годы жизни, и если этот период упущен (феномен Маугли), то С. детеныша, биологически принадлежащего к виду homo sapiens, практически невозможна (все описанные попытки социализировать детей, выращенных в волчьей стае, как знаменитые Амала и Камала в стаде антилоп и даже, как современный Ганимед в гнезде орла, демонстрируют указанную невозможность в качестве своего результата). С. как процесс подключения к культурной традиции семантически есть процесс формирования индивидуальности. В этом смысле результатом С. выступают индивидуальные вариации исторически определенного типа личности. Их вариативность обусловлена многообразием конкретно-частных реакций на социальные ситуации и различием врожденных психологических особенностей и задатков, их интегральная общность - единством исходной парадигмальной поведенческой матрицы, оформленной в культуре в качестве стандарта приемлемости и задающей своего рода ватерлинию, переход которой означает выход индивидуального поведения за пределы одобряемой общественным мнением легитимности. Операциональное овладение соответствующими санкционированными обществом социальными ролями регулируется принципом "удовольствие - страдание" (Фрейд) или "торможение - субституция" (Парсонс), приводимого в действие посредством вознаграждения или наказания. Психологическим механизмом С. выступает примерка индивидом на себя этих ролевых технологий: "подражание" (Тард), "идентификация себя с другим" (Фрейд), "принятие роли другого" (Дж.Г.Мид), "имитация и идентификация" (Парсонс). Необходимость такой идентификации возникает в ходе катектической оценки субъектом ситуации, т.е. артикуляции ее в контексте неиндеферентных для индивида аспектов (Парсонс) или в ходе социального взаимодействия индивидов, когда знание (редуцированные прошлые взаимодействия, содержащиеся в индивидуальном опыте) "перспектив", социальных возможностей, открывающихся той или иной ситуацией, совпадают у коммуникативных партнеров, что позволяет каждому из них "принять роль другого" (Дж.Г.Мид). В данном контексте возникает проблема агента С., т.е. того, чья поведенческая норма выступает в качестве образца. При этом важно, что С. рассматривается как в качестве сознательного целенаправленного воздействия на формирование личности (воспитание), так и в качестве объективного стихийно-спонтанного процесса трансформации индивидуального сознания в соответствующем социокультурном контексте. В концепции С.Фрейда таким модельным образцом является семья (прежде всего, родители); Т.Тернером было показано, что референтным агентом С. может выступать группа, не носящая семейного характера. При всех разночтениях, однако, агент С. фиксируется, во-первых, как "другой/другие" и, во-вторых, как "значащий другой/другие": типовым образцом отношений в рамках процесса С. являются вертикальные отношения по принципу "учитель - ученик" (Тард). Индивид "вбирает в себя общие ценности" в процессе общения со "значащими другими" (Парсонс). Как показано Мидом, "принятие роли другого" осуществляется субъектом стадиально: начинаясь с принятия роли конкретных авторитетов (исходно - родителей, затем - пользующихся популярностью сверстников и наделенных престижными качествами взрослых: реальных выдающихся личностей любого масштаба, равно как и литературных или киногероев) и, наконец, в качестве максимально "значащего другого" выступает абстрактный "генерализированный другой". В случае же "генерализированного другого" оценка значимых агентов С. (родители, группа)

превращается в самооценку: контроль проникает внутрь индивидуального сознания, "физиологический организм превращается в рефлексирующее сознание, Я" (Мид). Позднее Фуко назовет этого мифологического субъекта паноптического контроля "отсутствующим господином", проникающим в самые сокровенные уголки подсознания и не оставляющего индивиду ни йоты свободы в частной жизни, ибо, как показано в "Истории сексуальности", даже самые, казалось бы, интимные поведенческие программы на деле оказываются продиктованными соответствующими культурными установками, являясь фактически результатом того или иного типа С. Аналогичный аспект диктата всеобщего фиксируется и в "Диалектике просвещения" Хоркхаймера и Адорно. (И в этом смысле прозрачность сознания гораздо страшнее стеклянных стен замятинских "Мы".) В результате С. осуществляется интернализация социализирующимся сознанием структуры референтной социальной общности (семьи по Парсонсу или "коммуникативного сообщества" по Миду). Это задает особую структурную организацию сознания: наряду с имманентным его содержанием как источником спонтанности и специфичности реагирования на ситуацию ("Эго" у Фрейда, "I" у Мида) оформляется и довлеющий внутренний блок контроля, репрезентирующий социальную норму и не допускающий отклонений от социальных эспектаций ("супер-Эго" у Фрейда, "me" у Мида). Таким образом, функции социального контроля трансформируются из внешних во внутренние посредством формирования в сознании индивида интенции на рефлексивный самоконтроль. Важнейшим аспектом С. выступает, таким образом, способность индивида "становиться объектом для самого себя" (Мид). С точки зрения социокультурного механизма С. как процесс идентификации индивидом себя с определенными социальными ролями осуществляется не только в контексте непосредственного общения (интеракционизм), но и опосредовано: через знаковые системы культуры (язык, миф, искусство, религия и т.д.), несущие информацию о возможных в данном социальном контексте индивидуальных ролях. Так, с позиций "философской семантики" А.Лавджоя, в каждой культурной традиции может быть выделен набор ключевых понятий, веер возможных интерпретаций которых и задает в своих семантических пределах социально-психологические границы "индивидуальных вариаций индивидуального сознания". Как процессуальный феномен С. является стадиальной, причем соответствующие ей этапы могут быть выделены как в рамках онтогенетического, так и филогенетического подходов. Так, применительно к индивидуальной С., Мидом зафиксировано три этапа ее осуществления: 1) психогенетический, основанный на усвоении шаблонов удовлетворения потребностей и осуществляемый путем проб и ошибок; 2) образно-символический, основанный на образной системе, безусловно рефлекторно связанной с символами; 3) интеллектуально-концептуальный, в рамках которого культурная символика становится центральным механизмом управления поведением. Филогенетически этим этапом можно поставить в соответствие три типа (этапа) исторической эволюции феномена С: 1) именной, 2) профессионально-кастовый, 3) универсально-логический, зафиксированные Петровым в качестве исторических типов "трансляции исторического опыта от поколения к поколению". Исторически первый "именной" тип С. характерен для архаических культур, основанных на мифологическом сознании, в рамках которого имя оказывается семантически нагруженным и сопряженным в сюжете мифа с определенными ролевыми сценариями поведения и профессиональными технологиями (например, имя "Старое Солнце" у индейцев Северной Америки как обозначение члена племени, занимающегося ловлей орлов в целях добычи перьев, необходимых для создания головного убора вождя, - по А.Шульцу). В архаическом культурном контексте номинация выступает в этой связи в полной мере судьбоносным актом, определяя и задавая на будущее профессиональную деятельность, обязанности,

права и социальный статус индивида в структуре общины (не случайно судьба олицетворяется в европейской культуре в образе пряхи: от древнегреческой мойры до сказочных фей, укалывающих принцесс веретеном, - именно старухам-пряхам отводилась в архаической общине роль тех, кто прял пряжу, ткал из нее пелены и чертал на них знак того имени, которое и должен был носить младенец, в эти пелены запеленутый - см. Ананке, Судьба). Поскольку деятельность индивида в племени дифференцировалась на посильную ребенку и ту, которая под силу только взрослому, задавая - параллельно - дифференциацию статуса ребенка в отличие от взрослого полноправного члена общины, постольку соответственно этому дифференцируется и имя: для ранней культуры характерен дуализм детского и как бы настоящего имени (согласно легенде, разбойник, встретив Конфуция на лесной дороге и желая оскорбить его, называет мудреца его детским именем, что Конфуций расценивает как унижение его достоинства). Переход от детства ко взрослости (феномен инициации) переживается носителем мифологического сознания как смерть (ребенка) и рождение (мужчины), чему соответствует и получение нового имени. Таким образом, архаические культуры не знают феномена инфантилизма, столь знакомого зрелым культурам с другим типом С. К недостаткам "именного" типа С. можно отнести, во-первых, то обстоятельство, что весь информационный массив, который должен быть усвоен субъектом в ходе С., передается в изустной традиции (материнские рецитации мифов над колыбелью), что делает информативную емкость имени чрезвычайно низкой. Во-вторых, "именной" тип С. никак не учитывает индивидуальные способности, а тем более склонности: набор социальных ролей и, соответственно, имен в племени жестко определен, и со смертью прежнего носителя той или иной социально значимой функции его имя дается первому же, кто проходит через процедуру инициации. И, в-третьих, связь имени с фабулой мифа, будучи весьма жесткой и однозначной, сильно затрудняет введение в процессе С. новой информации, касающейся технологических и социальных аспектов той или иной социальной роли: поскольку технологическая информация контекстно вплетена в ткань мифологического сюжета и оказывается связанной с сакральной информацией о богах и героях, постольку изменение технологической составляющей мифа неизменно влечет за собой и изменение сакральной его составляющей, в свою очередь касающейся космогонических сюжетов. Если в рамках шумеро-вавилонской мифологии Мардук творит небо и землю из туши убитого им чудовища Тиамат, то в данном культурном контексте невозможно ввести, к примеру, новую информацию о способах свежевания дичи, не задев сакрального содержания мифа. Однако миф живет лишь до тех пор, пока он "сакрально неприкосновенен" (И.Тренчени-Вальдапфель), а потому частая смена мифологических космогоний, вызванная чисто техническими новациями и синкретичностью мифологического сознания, в контексте которой любая новация иррадиирует на весь мифокомплекс, означает фактическое разрушение мифологического сознания. И, соответственно, выход за пределы "именного" типа С. Ему на смену приходит "профессионально-кастовый" тип, отличающийся практически только тем, что в качестве носителя имени выступает не индивид, а семья, род как профессиональный коллектив (как, например, в Крито-Микенской Греции: врачеватели называли себя асклепидами, т.е. сыновьями (детьми) Асклепия, кузнецы - гефестидами и т.п.). Социализируясь в профессионально артикулированном контексте, ребенок имплицитно усваивает соответствующие технологии, обязанности и права: С. изначально протекает как профессионально заданная. Данный тип С. наследует все недостатки "именного" типа: информативная емкость родового имени по-прежнему низка, индивидуальные склонности, по наблюдению Геродота за египтянами, по-прежнему не учитываются: "их глашатаи, флейтисты и повара наследуют занятия отцов, так что сын флейтиста становится

флейтистом, сын повара - поваром, а сын глашатая - глашатаем, другие при всей звучности голоса не могут их вытеснить, свои же обязанности они выполняют по заветам отцов". Что же касается возможности введения инноваций, то отнесенность технологий к богу - покровителю профессии - еще более затрудняет его: мало просто сообщить новый способ ковки металла, - во избежание кощунственной авторской конкуренции с богом необходимо еще доказать, что сам Гефест ковал именно так. Бурная дифференциация ремесел в условиях античной Греции 8- 7 вв. до н.э. привела к трансформации "профессионально-кастовой" формы С. Если для традиционного общества было характерно ирригационное земледелие и соответствующий ему консервативный социальный уклад, то для нетрадиционного греческого общества в силу природных условий ирригационное земледелие не было возможным: лишь 20% территории ландшафтно были пригодны для вспашки, а засушливый климат делает традиционное сельское хозяйство в Средней Греции и Пелопонессе проблематичным. "Труды и дни" Гесиода есть, по сути, описание последовательной смены различных видов деятельности, пережитых его отцом, не могущим прокормить семью сельскохозяйственным трудом, и типичных для Греции этого периода. В условиях, когда в течение жизни человек вынужден сменить серию различных профессий (от корабела, морехода, торговца до морского пирата) и, в условиях демократического полиса, серию социально-гражданских ролей (индивид мог быть последовательно избран и архонтом, и стратегом и др.), С. как профессионально-кастовое вживание в единственную социальную роль, унаследованную по традиции от предков, не может служить базово типовой. На смену ей приходит "универсально-логический" тип С., основанный на усвоении абстрактных формул социального поведения (взамен традиционных конкретных рецептур) и предполагающий формирование специального института обучения (в эпоху Солона был принят закон, согласно которому мужчина не был обязан содержать престарелого отца, если тот в свое время не отдал его в обучение ремеслу). Таким образом, социальные функции С. обусловлены тем, что она выступает важнейшим механизмом: воспроизводства субъекта социально-исторического процесса; обеспечения преемственности в развитии культуры и цивилизации; поддержания бесконфликтного существования общества как интегрированной системы посредством адаптации индивида к социальной среде и имплицирования в содержание его сознания общезначимых норм легитимного поведения (идея "предупреждения нарушения общезначимых норм" выступает аксиологическим центром современных разработок в области пенологии: наказание рассматривается, в первую очередь, как средство социального контроля (И.Анденес, Н.Моррис, Э.Хирш). В рамках философской концепции С. были эксплицированы многие серьезные проблемы обшеантропо-логического характера. Прежде всего, это проблема интерпретации самого феномена социальной адаптации: как приспособления биологического организма к условиям социальной среды (Фрейд с его базовой концепцией пансексуализма), как силового генеративного воздействия на человека внешней среды культуры (М.Мид, показавшая, что и подростковые конфликты, и стереотипы сексуального поведения порождены не возрастными или половыми особенностями индивидов, но "принципами культуры") или как комплексного процесса, фундированного как биопсихическими, так и социальными основаниями (Тард, Дж.Г.Мид, Парсонс). Важнейшей проблемой, эксплицированной в рамках теории С., является проблема девиантного поведения. Конституирование внутри индивидуального сознания блока контроля, репрезентирующего нормы социальной легитимности и коллективные эспектации, с очевидностью деформирует автохтонность сознания, нарушая свободу его проявлений. Фрейдизм трактует это как почву для развития невроза (собственно, чем более человек культурен, т.е. чем более социокультурных

ограничений стали для него имманентными, тем более он невротик), Парсонс - как основу формирования чувства неполноценности, возникающего в результате постоянного переживания индивидуальным сознанием оценочного отношения со стороны окружающих и, в конечном счете, себя самого. Особенно ярко это проявляется, по Парсонсу, в культурах западного типа с выраженным "достиженческим комплексом", основанном на "инструментальном активизме". Сопротивление сознания навязанному диктату "достиженческого" аксиологического комплекса осуществляется по двум направлениям. Во-первых, это индивидуальное девиантное поведение, т.е. поведение, оцененное в рамках аспектаций данной культуры как неприемлемое и подвергнутое стигмации или "клеймению" (Ф.Таненбаум, Д.Силвермен, Д.Уолш, П.Филмер). Второй формой сопротивления выступает формирование альтернативных официальной культуре периферических субкультур, ориентированных либо на переосмысление общепринятых норм (отказ от "культуры отцов" в идеологии "новых левых") либо на их тотальном отторжении (негативная идеология хиппи). В рамках чикагской школы символического интеракционизма поставлена проблема семиотического механизма С., в частности - проблема языка как "медиума" межличностного взаимодействия и средства интернализации социального стандарта; показано, что в ходе знаковой перекодировки ситуации меняется ее социальное значение, а, стало быть, язык может выступать средством "создания новых миров" с новым раскладом социальных ролей (Блумер, А.Стросс, Т.Шибутани). Айовской школой символического интеракционизма актуализирована проблема роли и статуса различных символических систем в процессе С. (Т. Портленд, М.Кун). В рамках "социодраматического подхода" к социальной реальности С. рассматривается как "становление актера" - процесс овладения "мастерством ношения маски" и "умения жить внутри сценария" (К.Берк, Гофман, Х.Данкен). В настоящее время в исследовании проблематики С. наблюдается тенденция к комплексному междисциплинарному взаимодействию, взаимопроникновению подходов и методов, выработанных в рамках ее философского, социологического, социально-психологического и историко-этнографического анализа.

М.А. Можейко

СОЦИАЛИЗМ - 1) одна из версий общественного идеала в европейской социально-философской и политической традиции 19 в., в мировоззренческом контексте С. любого толка - один из аксиологических фокусов анализа недостатков капитализма; 2) одна из моделей - тенденций организации жизни индустриального общества, предполагающая значимое вмешательство государства во все сферы жизни социума в целях осуществления глобальных программ "догоняющего развития" - О.Бисмарк, Сталин и др. (антипод либерализма); 3) самообозначение общественно-экономического устройства ряда государств в 20 в. ("национал-С." в Германии при Гитлере, "С." сталинского СССР, "развитой С." в СССР при Брежневе и т.п.); 4) феномен формирования людей в "массу" с целью их политической и экономической эксплуатации, а также манипуляции ими посредством ленинско-сталинской и фашистской техник функционирования аппарата массовой партии. Выступив реакцией прогрессивных мыслителей Европы на стихийные катаклизмы буржуазного общества конца 18 - первой половины 19 в., теория и идеология С. претерпела в ходе своей эволюции ряд кардинальных трансформаций. Истоки С. как специфической модели идеального общественного устройства принято

усматривать в утопических концепциях (см. Утопия), постулирующих позитивную необходимость активного вмешательства государства и его органов в экономическую, социальную и культурную жизнь людей. (Предполагается, что впервые понятие "социалистический" было использовано в леворадикальном британском журнале "Cooperative Magazine" в 1826. Термин же "С." первым употребил Леру в 1834.) И.Шафаревич в работе "Социализм как явление мировой истории" усматривал социалистический идеал уже в схеме организации государства у Платона. (Согласно же Хайеку, "социализм с самого начала не был движением рабочего класса. Он не представлял собой очевидного средства против очевидного зла, которого требовали интересы рабочего класса. Он был конструкцией теоретиков, возникшей из определенных тенденций абстрактного мышления, с которым долгое время были знакомы только интеллектуалы".) Оставаясь не более чем амбициозным и претенциозным утопическим идеалом вплоть до середины 19 в., С. приобрел иное общественное звучание после его синтеза с марксовой идеей социально-обновленческого революционизма. В дальнейшем все ортодоксальные марксистские сценарии социалистического общественного переустройства оказывались неразрывно связаны с постулатом позитивности насилия в целях его осуществления. Насильственная экспроприация собственности у имущих классов на ранних фазах построения С., насильственное "раскулачивание", "разбуржуазивание", "раздворянивание"; вертикальная ротация маргинальных социальных слоев и групп, перманентная насильственная нивелировка населения по имущественным, культурным, мировоззренческим и идеологическим измерениям на всем протяжении его существования (идея Бухарина о складывании "нового типа человека" при С); упразднение демократии как института, агрессивный атеизм - основа существования С. как общественной системы. С. как система в исторической перспективе жизнеспособен исключительно в ходе постоянной геополитической экспансии (создание "социалистического лагеря" Сталиным, "доктрина Брежнева", имевшие целью конституирование международного порядка, основанного на классовом подходе, независимом от национальных, культурных и языковых различий между людьми). Мирное экономическое соревнование наглядно продемонстрировало исторически ограниченный потенциал С. в плане конструктивного многомерного самообновления.

А.А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ - область знания, изучающая особенности социального взаимодействия и взаимовлияния людей и их социального контекста. Отталкиваясь от положения о социальной сущности человека как производной его взаимодействия с непосредственным социальным окружением, С.П. фиксирует внимание на процессах и эффектах межличностного взаимодействия в рамках объединений различного уровня сложности. Изучаемый круг вопросов ранжируется от интраличностных процессов (например, формирования и проявления самости, социальной идентичности, социального познания, переживания и т.п.) до межличностных взаимоотношений. Официальной датой конституирования С.П. как самостоятельной области знания считается 1908 - год опубликования "Введения в социальную психологию" (У.Мак-Дугалл) и "Социальной психологии" Дж.Росса. Примечательно, что первая из них посвящена "естественным склонностям и способностям человеческого мышления", а вторая - "планам и настоящему, возникающему между людьми как следствие формирующихся ассоциаций", т.е.

имеющих весьма отдаленное отношение к предмету С.П. в современном его понимании. В данном вопросе существует определенная контрадикция между американской и европейской традицией. В американской, наиболее мощной, С.П. конституируется как новая дисциплина, предметом которой (как и в психологии в целом) являются индивидуальные и интраличностные процессы (Мак-Дугалл). В европейской традиции предмет С.П. исходно виделся в исследовании роли социальных (структурных контекстов) в отношении индивидуальных процессов (например, Дюркгейм). Признание и наиболее интенсивное развитие социально-психологических исследований происходит в период между Первой и Второй мировыми войнами. Именно после Первой мировой войны С.П. развивается как наука об индивидах, основывающаяся на экспериментально-поведенческой методологии. Доминирование этой исследовательской методологии отражает общее стремление психологической науки быть признанной естествознанием как "равной среди равных". Последнее становится возможным при соблюдении тех же "правил игры", т.е. использования позитивистской методологии с ее принципами операционализма и верификации. Отсюда доминирование экспериментальных исследований, в основном реализующихся по стимульно-реактивной схеме. Расхождения в ориентациях на интра-индивидуальные и социально-контекстуальные процессы приводят к параллельному существованию психологической и социологической С.П., имеющих свои ассоциации, периодические издания и центры, игнорирующие друг друга. Подобная отчужденность двух "самостоятельных" С.П. сохранялась вплоть до 1990-х. Более известной и распространенной, но и бо/гее поверхностной, искусственной, является психологическая С.П. Психологическая С.П. фокусируется на психологических процессах и путях понимания влияния социальных стимулов на индивида, адаптируя экспериментальную методологию. Менее распространенной, но более глубинной традицией, является идущая от интеракционистских разработок Кули и Дж.Г.Мида социологическая С.П. Социологическая С.П. концентрируется на взаимности общества и составляющих его индивидов, рассматривая в качестве своих основополагающих задач объяснение социального взаимодействия. В качестве исследовательской методологии доминируют наблюдение в естественных условиях и опрос, преимущественно глубинное интервью. Несмотря на проявляющуюся тенденцию к интеграции и нахождению точек соприкосновения, различия подходов и взаимное непонимание по прежнему имеют место. Определенные различия имеют место и между американской и европейской социально-психологическими традициями. Эти различия менее выражены и определенны по сравнению с предыдущими. В общем же они сводятся к доминированию ориентации на индивидуализм в первой и на социальность - во второй. Американский ученый Дж. Тайфел, обсуждая проблему социального изменения, обосновывает, что "социальная психология должна включать в качестве своих теоретических и исследовательских приоритетов прямую заинтересованность во взаимоотношениях между психологическим функционированием человека и широкомасштабными социальными процессами и событиями, формирующими это функционирование и формируемыми им". У.Дойз (1986) конкретизирует эти различия в предлагаемой дифференциации четырех типов объяснения или "уровней анализа" социально-психологического исследования: "(1) Интрапсихологический уровень, фокусирующийся на механизмах, посредством которых люди организуют свое восприятие и оценку социального окружения (уровень 1); (2) интериндивидуальный и ситуационный уровень, охватывающие интериндивидуальные процессы в том виде, в котором они реализуются в данной ситуации; различные позиции, занимаемые индивидом и принимаемые во внимание по отношению к ситуации (уровень 2); (3) социально-позиционный уровень,

охватывающий экстраситуационные различия в социальных позициях, таких, как принадлежность к различным группам и категориям членства участников (уровень 3); (4) идеологический уровень, относящийся к системам представлений, репрезентаций, оценок и норм, разделяемых субъектом в ситуации эксперимента (уровень 4)". Дойз утверждает, что американцы более концентрируются на первом и втором уровнях как в теории, так и в исследованиях, в то время как европейцы - на третьем и четвертом уровнях. Особое место в существующем многообразии подходов принадлежит советской С.П., пытавшейся найти свой третий путь, основанный на попытках воплощения идей марксизма-ленинизма с их претензией на разработку и внедрение уникальных возможностей диалектико-материалистической методологии. В качестве основополагающего принципа провозглашался принцип единства сознания и деятельности, в качестве метаподхода - деятельностный подход. Неопределенность как первого, так и второго привела к отсутствию какой-либо строгой метатеоретической основы, что, в свою очередь, в качестве следствия, привело к заимствованию зарубежного исследовательского инструментария и технологии при внешней приправке его соответствующим идеологическим соусом, а также туманными утверждениями о преимуществах марксистско-ленинского подхода. Единственной категорией, имеющей претензии на оригинальное происхождение является категория "общение", в содержании которой действительно присутствует несколько продуктивных для развития С.П. идей. Наряду с общими различиями в исследовательских ориентациях с позиций американской, европейской и, с определенной долей условности, советской социально-психологических традиций, можно говорить о различиях с позиций теоретических перспектив или традиций. Применительно к современной С.П. с большей или меньшей определенностью можно говорить об экспериментальной, когнитивистской, интеракционистской, психодинамической, экзистенциально-феноменологической, гендерной и социально-конструктивистской перспективах, обладающих определенными оригинальными идеями, исследовательскими средствами и достижениями. В целом существующее многообразие подходов сегодня воспринимается как способствующее углублению представлений о сущности изучаемой области и способствующее взаимообогащению и развитию. В области теоретических построений констатируется отсутствие какой-либо универсальной и всеобъемлющей теории (Ньюстоун, Мэнстед, 1999). Присутствие огромного количества мини-теорий приводит к фрагментации социально-психологических представлений и все большему осознанию необходимости разработки интегрирующего их теоретического основания. Одну из наиболее известных и неоднозначно воспринимаемых попыток разработки такого рода метатеории представлены в рамках теории социальных репрезентаций (Московичи), пытающейся разрешить одну из фундаментальных проблем С.П. - разрыв академической психологии и психологии обыденного сознания или здравого смысла. Проблема нахождения способов и средств максимально возможного адаптирования исследовательского инструментария к экзистенциальной феноменальности и пространственно-временной континуальности социального бытия личности и ее окружения наиболее активно обсуждается сегодня. Становится все более очевидной ограниченность возможностей лабораторного эксперимента, жестко структурированных опросных методов и наблюдений, ориентированных на количественную исследовательскую методологию. Осознание ограниченности возможностей позитивистского подхода приводит к обострению дискуссий о соотношении количественных и качественных методов в социально-психологическом исследовании. Излишне оптимистичное отношение к возможностям качественных методов по отношению к социально-психологической феноменологии (глубинное интервью, полевое наблюдение, фокус-

группы и т.п.) обострило проблему соотношения идиографии и номотетики в С.П. Становится очевидным, что постижение подлинной глубины человеческих переживаний во всей их поточности и континуальности, недоступно количественным методам и в большей степени доступно методам качественным. В то же время, углубление в идиографию индивидуального случая особенно характерное для экзистенциально-феноменологического подхода, приводит к потере возможности конструирования номотетики, что, в свою очередь, лишает исследователя возможности вынесения каких-либо сравнений и соотнесений. Одним их возможных компромиссов, предполагающих возможность гармонического сочетания продуктивных возможностей количественных и качественных методов, представляет методологическая триангуляция, рассматриваемая многими исследователями как третий путь. (Оригинальную версию такого рода представляет методологический подход интегративной эклектики путем триангуляции). Касательно областей прикладных исследований, следует отметить, что в современной С.П. произошел заметный переход от интраличностной и интерситуационной ориентации, характерной для этапа становления, к интерличностной и ситуационно-контекстуальной ориентации. Для первой наиболее характерными категориями выступали аттитюд, малая группа (в контексте стимула) и различные ее характеристики и связанные эффекты и т.п. Для второго этапа более характерными стали такие категории, как социальные репрезентации, социальное познание, социальное мышление, социальное взаимовлияние и т.п. Эти категории объемны по содержательным рамкам и позволяют охватить более широкий класс явлений при обеспечении достаточно тесной связи с прозаикой реального социального бытия. Говоря об областях прикладных исследований, можно с определенными оговорками выделить: (1) проблематику личности в контексте формирования и проявления ее социальной сущности (самость; социализация, социальный опыт, социальная идентичность и т.д.); (2) проблематику социального познания (социальное восприятие, объяснение, мышление и т.д.); (3) проблематику личности в ее взаимодействии с непосредственным социальным окружением (социальное влияние и взаимовлияние; воздействие и взаимодействие и т.д.); (4) проблематика взаимоотношений личности с ее непосредственным окружением (малая группа; групповое влияние; групповая динамика и т.д.); (5) проблематика личности в опосредованном социальном окружении (субкультура, общество и т.д.); (6) массовидные явления (толпа, паника, мода и т.д.). К числу специально обсуждаемых категорий, наделяемых самостоятельным статусом часто относят агрессивное, асоциальное и просоциальное поведение, предубеждения и т.п. Оценивая перспективы развития С.П. можно с определенной долей уверенности говорить о том, что наряду с приобретением все большего статуса самостоятельности, внутренней интеграции, сближения с прозаикой реального социального бытия, для нее характерны и тенденции интеграции с пограничными областями знания и, прежде всего, с антропологией, этнографией, социологией, культурологией и т.д.

В.А. Янчук

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ - раздел философии, определенным образом описывающий качественное своеобразие общества, его законы, социальные идеалы, генезис и развитие, судьбы и перспективы, логику социальных процессов. Доминантной характеристикой С.Ф. как совокупности социально-нормативных

учений можно считать установление норм общественной жизни, а не рассмотрение ее в конкретной действительности. В качестве пограничной дисциплины С.Ф. анализирует общественные проблемы в контексте категориально-понятийных рядов теоретической социологии, с одной стороны, и сопряженных дисциплин (политической экономии, антропологии, культурологии, психологии и др.), - с другой. Родоначальниками этой традиции в 19 в. выступили Сен-Симон, Конт, Маркс и Энгельс, Спенсер, а также представители социологического психологизма. Неомарксизм 20 ст. соединил социологическую парадигму теоретической реконструкции общества с философско-антропологическим и психологическим подходами. (Согласно Хоркхаймеру, С.Ф. - это рефлексия общественной теорией своей собственной социальной обусловленности, что и делает данную теорию "истинно критической".) В современном обществе С.Ф. становится рефлексирующим выражением динамики развития современного обществознания, "в границах" которого она оказывается. С.Ф. продолжает линию классической философии истории, занимаясь проблемами социальной эволюции и направленности общественных процессов. Не постулируя схем исторического процесса, систем его ценностей и смыслов, С.Ф. опирается (прямо или косвенно) на опыт повседневной деятельности людей и результаты исследований социально-гуманитарного плана. Между философией истории и современной С.Ф. отсутствует непосредственная связь: "лакуна" была почти на столетие заполнена позитивистскими схемами исследования и социологией, которая стремилась элиминировать вопрос о философском осмыслении социального бытия и его познания. В середине 20 в. социология была вынуждена отступить перед проблемой "человеческого измерения" процессов трансформации социальных систем и признать вопрос о "возвращении людей в теорию" (Хоманс). С.Ф. оказалась перед необходимостью формировать мировоззрение, опирающееся на проблемность социального бытия и познания и дающее некую систему ориентиров человеческой деятельности. В плане динамики и циклического представления социальных процессов мировоззренческая и методологическая функции С.Ф. оказываются взаимообусловленными, а сама С.Ф. предстает особой формой рационального знания, осознающей прерывность социального процесса и обеспечивающей эвристическое понимание его континуальности. В последней четверти 20 в. С.Ф. находит новые импульсы саморазвития в границах радикальной социологии (Гоулднер и др.) и в постструктурализме (Фуко и др.).

А.А. Грицанов

СОЦИАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ - недавно возникшая научная дисциплина, предметом которой является изучение закономерностей воздействия общества на биосферу и тех изменений в ней, которые оказывают влияние на общество в целом и каждого человека в отдельности. Концептуальное содержание С.Э. охватывается такими разделами научного знания как экология человека, социологическая экология, глобальная экология и др. Наличная разноречивость в понимании сущности С.Э. обусловлена широтой охватата проблем, изучаемых ею. Так, в момент своего возникновения экология человека была ориентирована на выявление биологических и социальных факторов развития человека, установления адаптационных возможностей его существования в условиях интенсивного промышленного развития. Впоследствии задачи экологии человека расширились до изучения отношений человека и среды обитания и даже проблем глобального

масштаба. По мнению ряда ученых (М.И.Будыко, С.С.Шварц), предметом экологии человека является изучение глобальных проблем взаимодействия общества и природы, поиск закономерностей планетарного масштаба. Экология человека изучает развитие и взаимодействие человека (общества) с окружающей средой в различных аспектах (экономическом, техническом, физико-техническом, социально-психологическом) и призвана определить оптимальные условия существования человека, включая допустимые пределы его воздействия на окружающую среду. Такое предельно широкое понимание задач экологии человека сближает ее предметное содержание с глобальной экологией, включающей комплекс глобальных проблем взаимодействия человека и природы (С.С.Шварц). Подобного рода отождествление вряд ли обосновано, поскольку глобальная экология охватывает процессы изменений на уровне биосферы в целом, экология же человека касается места и роли человека в биосфере, рассматривает социально-гигиенические и медико-генетические изменения его здоровья. Сложившаяся расплывчатость в определении предмета этих дисциплин (глобальной экологии и экологии человека) - свидетельство методологической непроясненности их содержательных аспектов. В этом контексте термин "С.Э.", четко указывающий на связь и взаимодействие общества с окружающей средой, приобретает в современной науке строгий и однозначный смысл. Главное содержание С.Э. сводится к необходимости создания теории взаимодействия общества и биосферы, поскольку процессы данного взаимодействия включают в себя и биосферу и общество в их взаимовлиянии. Следовательно, законы данного процесса должны быть в известном смысле более общими, чем законы развития каждой из подсистем в отдельности. В С.Э. четко прослеживается основная идея, связанная с изучением закономерностей взаимодействия общества и биосферы. В центре ее внимания поэтому и оказываются закономерности воздействия общества на биосферу и те изменения в ней, которые влияют на общество в целом и каждого человека в отдельности. Одной из важнейших задач С.Э. (и в этом плане она сближается с социологической экологией - О.Н.Яницкий) является изучение способности людей приспосабливаться к происходящим переменам в окружающей среде, выявление недопустимых границ изменений, оказывающих отрицательное воздействие на здоровье людей. Сюда входят проблемы современного урбанизированного общества: отношение людей к требованиям среды и к среде, которую формирует индустрия; вопросы ограничений, которые накладывает эта среда на отношения между людьми (Д.Маркович). Основной задачей С.Э. является изучение механизмов воздействия человека на окружающую среду и тех преобразований в ней, которые выступают результатом человеческой деятельности. Проблемы С.Э. в основном сводятся к трем основным группам: планетарного масштаба - глобальный прогноз на население и ресурсы в условиях интенсивного промышленного развития (глобальная экология) и определение путей дальнейшего развития цивилизации; регионального масштаба - изучение состояния отдельных экосистем на уровне регионов и районов (региональная экология); микромасштаба - изучение основных характеристик и параметров городских условий жизни (экология города или социология города).

П.А. Водопьянов

СОЦИАЛЬНОЕ - пакетное понятие, пространство адекватных интерпретаций которого: 1) соотносится по объему с содержательной и функциональной "нагруженностью" терминов "история", "культура" и т.п.; 2) относимо к

предметностям классической и неклассической социологии; 3) отражает взаимообусловленность индивидного ("атомарного", "ядерного") бытия людей, с одной стороны, и надиндивидуальных структур социальной статики и социальной динамики, с другой. Неразрывное единство фрагментированных единиц человеческого бытия и коллективных форм их существования /читай: совместное, коллективистское по форме воспроизводство дискретной социальной реальности - А.Г./ конституирует амбивалентность социально-гуманитарного познания. В границах последнего различимы познание С. (анализ общественных структур и закономерностей различной степени общности, т.е. опосредованно-общественного) и гуманитарное познание (конкретно-индивидуальное описание феноменов социальной жизни, т.е. непосредственно-личного). В классических своих трактовках С. выступало в качестве структуры: а) внешней для индивидов, б) противостоящей им (как коллективистское начало), в) центрированной на репертуары "стягивающего" взаимодействия людей. Кардинальная историческая трансформация базовых форм С. была зафиксирована посредством ряда совпадающих финальных характеристик в различных языках социальных описаний 20 ст. (постмодернистская философия, интеракционизм, теории коммуникативного действия, социальная феноменология и т.д.). Так, одна из наиболее разработанных в современной философии концепций природы С. была изложена в книге Бодрийяра "В тени молчаливого большинства, или конец социального" (1982). По мысли Бодрийяра, "все хаотическое скопление социального вращается ... вокруг масс", обладающих таким свойством, что "все электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще". Бодрийяр констатирует, что "призыв к массам, в сущности, всегда остается без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают все излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального". Масса суть явление, все и вся вбирающее в себя, не осваиваемое, по-видимому, никакой практикой и никакой теорией. Массы способны выступать "главным действующим лицом истории", обретая слово и переставая быть "молчаливым большинством". Но собственной истории, достойной описания, они не имеют: по Бодрийяру, их сила является неизбывно актуальной. С. суть полная противоположность социологического, тщетно пытающегося отобразить это "рыхлое, вязкое, люмпенаналитическое представление". Масса, согласно Бодрийяру, обладает свойством "радикальной неопределенности", она не имеет какой-либо социологической "реальности", она "выступает неразличимостью нейтрального, т.е. ни того, ни другого". В массе невозможно отчуждение, ибо здесь не существуют ни один, ни другой /выделено Бодрийяром - А.Г./. Массы не приняли, полагает Бодрийяр, саму Идею Божественного: трансцендентность и связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность, терпение, аскезу они не признают. Единственный религиозный опыт масс есть "переживание чудес и представлений". Массы предельно деформируют всевозможные схемы разума, они не отражают С., они не отражаются в нем - "зеркало социального разбивается от столкновения с ними", они не оказывают какого-либо активного сопротивления, а выступают в качестве все-и-вся-деформирующей "гигантской черной дыры". Информация, призванная удерживать массы в поле смысла, апеллирует к тяготению последних к зрелищности: рациональная коммуникация и массы, по Бодрийяру, несовместимы. Массы противопоставляют собственный отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравомыслия, все артикулированные дискурсы поглощаются их переводом в плоскость иррационального. Бодрийяр отмечает, что "после многочисленных революций, и сто- или даже двухсотлетнего обучения масс политике ... только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются

пассивными". Безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика; приписывание им "желания подавления и порабощения" (чего-то вроде "повседневного микрофашизма") суть, согласно Бодрийяру, "последняя попытка привязать массы к смыслопроизводству". Политика начиналась (во времена Макиавелли) как "чистая игра знаков, чистая стратегия", свободно обращавшаяся с целями. С 18 в., с Великой французской революции, политика отдает себя во власть Разуму: "политическая сцена" уже не пространство ренессансного механического театра, она отсылает к фундаментальному означаемому - народу, воле населения и т.д. На политической сцене захватывают господство не знаки, но смыслы. Сфера политического уравновешивает силы, в ней отражающиеся: социальные, экономические, исторические. Конец политики, пишет Бодрийяр, наступает с возникновением марксизма: "начинается эра полной гегемонии социального и экономического, и политическому остается быть лишь зеркалом - отражением социального в областях законодательства, институциональности и исполнительной власти". Согласно идеологам революционизма, придет время, когда "политическое исчезнет, растворится в полностью прозрачном социальном". Как полагает Бодрийяр, С. овладело политическим, оно /С. - А.Г./ стало всеобщим и всепоглощающим. Но... "Утверждается нечто, в чем рассеивается не только политическое - его участь постигает и само социальное. У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность. Масса. Массы". Результат таков: исчезает социальное означаемое - рассеивается и зависимое от него политическое означающее. Единственный оставшийся референт - референт "молчаливого большинства", референт мнимый, не могущий иметь какой бы то ни было репрезентации. Массы перманентно тестируют и зондируют (преимущественно посредством так называемых СМИ): "политический референт уступил место референдуму" (Бодрийяр). Это уже симуляция, а не репрезентация. Данные социологической статистики - это лишь параметр, аналогичный спектру звездного излучения: это симуляция в принципе невыразимого С. (С механизмами классической социальности - выборы, подавление, инстанции репрезентации и подавления - дело обстоит иначе: "здесь все еще в силе диалектическая структура, поддерживающая ставки политики и различные противоречия".) Тем не менее "молчание" масс, по Бодрийяру, "накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени". Массы более не субъект истории, они не могут войти в сферу артикулированной речи, "они уже не могут оказаться отстраненными от самих себя" /читай: отрефлексировать самих себя - А.Г./ ни в каком языке. Если ранее власть подспудно приветствовала эту ситуацию, то сейчас это становится опасным: безразличие масс предвещает крах власти. "Молчание масс" становится главной проблемой современности. Массам не нужен смысл: если в эпоху революций радикалы продуцировали смыслы, не успевая удовлетворять спрос на них, то сейчас "производство спроса на смысл"оказывается главной проблемой. Масса не может быть субъектом, ибо не в состоянии выступать носителем автономного сознания. А поскольку она не поддается информационной обработке и не может быть понята в терминах элементов, отношений и структур, масса не способна трактоваться и как объект. Что, согласно Бодрийяру, особо значимо: очевидный и все более распространенный "уход масс в область частной жизни - это ... непосредственный вызов политическому, форма активного сопротивления политической манипуляции". Полюсом жизни оказывается уже не историческое и политическое с их абстрактной событийностью, а обыденная, приватная жизнь. Такое положение вещей отражает важнейшую тенденцию: сопротивление социальности прогрессировало значительно интенсивнее, нежели она сама. В концепции "двухуровневой коммуникации" это отображается так: господствующим культурным кодам индивиды вначале противопоставляют собственные субкоды,

отнюдь не совпадающие с первыми. В дальнейшем же любая входящая информация циркулирует в рамках циклов, определяемых отнюдь не властью. Несмотря на любые амбиции СМИ, отмечает Бодрийяр, "масса - медиум гораздо более мощный, чем все средства массовой информации, вместе взятые": "mass(age) is message" /"масс(-а, -ирование) есть сообщение" (англ.) - А.Г./. По мысли Бодрийяра, феномен современного терроризма объясняется реакцией на терроризм С: поведение массы и терроризм "объединяет самое радикальное, самое решительное отрицание любой репрезентативной системы". Первое не порождает второе, масса и терроризм всего лишь и именно со-существуют. Экспансия культур западного типа, протекавшая как замедленный взрыв, уже не может контролироваться социальным: треугольник "масса - СМИ - терроризм" суть пространство катастрофы современной цивилизации. По мысли Бодрийяра, "так называемые социальные науки были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться". Как пишет автор, "в своей основе вещи никогда не функционировали социально - они приходили лишь в символическое, магическое, иррациональное и т.п. движения. Капитал есть вызов обществу". Машина истины, рациональности и продуктивности есть прежде всего насилие, состоящее в том, что С. направлено против самого С. Бодрийяр завершает анализ констатацией того, что относительно С. возможно несколько гипотез. 1. С., по сути дела, никогда не существовало. Имела место лишь его симуляция, сменившаяся сегодня катастрофической десимуляцией. 2. Социальность все же существовала и существует, более того, она постоянно нарастает. С. может трактоваться как всевозрастающий остаток прогрессивного развития человечества, аккумуляция смерти. В остаток превращается вся ставшая целостной социальная система. По Бодрийяру, у С. две обязанности: производить остаток (любой: демографический, экономический или лингвистический) и тут же его уничтожать (ликвидировать, акцентированно бесполезно потреблять: например, организацией полетов на Луну и т.п.). "Социальное занято тем, что устраняет всякий прирост богатства. Если бы дополнительное богатство было пущено в процесс перераспределения, это неизбежно разрушило бы социальный порядок и создало недопустимую ситуацию утопии". Если бы между индивидами оказалось распределено все свободное богатство, которым располагает общество, они утратили бы потребность просчитывать свои действия, они потеряли бы ориентацию и чувство умеренности и бережливости. Как пишет Бодрийяр, "социальное создает ту нехватку богатства, которая необходима для различения добра и зла, в которой нуждается любая мораль". Или иными словами, "ум социального - это и есть глупость в пределах потребительной стоимости". Общество спасается именно дурным использованием богатств. Мы имеем дело, по Бодрийяру, с "поглощением социального ухудшенной политической экономией - просто-напросто управлением" (в опровержение Маркса, мечтавшего о "поглощении экономического улучшенным социальным"). 3. С., безусловно, существовало, но сейчас его больше нет. Рациональная универсальная социальность общественного договора уступает место социальности контакта, множества временных связей. Но можно ли тогда по-прежнему говорить о социуме? Свою книгу Бодрий-ар завершает так: "Пусть, однако, ностальгии по социальности предаются приверженцы удивительной по своей наивности социальной и социалистической мысли. Это они умудрились объявить универсальной и возвести в ранг идеала прозрачности столь неясную и противоречивую, более того, остаточную и воображаемую, и более того, упраздняемую своей собственной симуляцией "реальность", какой является социальное".

А.А. Грицанов

СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ (время человеческого бытия) - коллективное перцептуальное В., универсалия культуры, содержание которой лежит в основе концептуального В., конституирующегося в феномене истории как осознанной процессуальности социальной жизни. Наиболее архаические представления о С.В. как мере человеческого существования связаны с онтологически заданными временными параметрами бытия и оформляются на базе ритмичности небесных явлений в силу визуальной очевидности последних и их тесной связи с хозяйственными процессами: лунная система отсчета у пастухов и солнечная у пахарей; фиксация В., благоприятного для сельскохозяйственных инициатив и лоций, в соответствии с расположением звезд - в "Трудах и днях" Гесиода и др. Типичным для архаических культур является задание определенности временного момента посредством отсылки к звездным конфигурациям (например, "когда покажется палец Иштар", т.е., когда месяц взойдет рядом с Венерой, - в ассирийских текстах). Становление техники счета позволяет фиксировать на этой основе такой параметр В., как длительность (ср. рецитацию архаического способа задания временного отрезка у Овидия: "слив рог с рогом, луна становилась четырежды полной"). Осмысление континуальной длительности В. и мерной дискретности временных отрезков - позднее персонифицированное в античной культуре образами всевластного Кроноса и сонмом даймонов (в римском варианте - гениев), т.е. божеств момента - задает в культуре идею календаря как организующей С.В. системы исчисления циклически повторяющихся временных промежутков. (Идея была оценена в свое время И.Ньютоном как пригодная для того, чтобы фиксировать "обыденное" или "неистинное В.: как-то год, месяц, час" - в отличие от "истинного математического В.".) Становление календаря инспирирует оформление в мифологическом сознании сюжета о временном начале: становление Космоса совпадает с "началом времен" (Гомер), а до укрепления Одином меток-искр на небосводе "звезды не ведали, где им сиять" ("Старшая Эдда"). Рефлексивное осмысление людьми их открытия мирового порядка структурирует мифы о культурных героях, открывших закономерности календаря (например, Прометей в трактовке Эсхила). Для мифологической трактовки В. характерно семантико-аксиологическое разделение В. сакрального, отраженного в креационных мифах, и эмпирического (профанного), события которого проецируются на В. сакральное. Это проецирование обусловлено рассмотрением мирового процесса как последовательной цепи сменяющих друг друга циклов: возникающий и оформляющийся Космос, пройдя круг, оказывается перед лицом мировой катастрофы: и поддержание сложившегося миропорядка требует реконструкции креационного акта. Стык старой и новой эпохи (уходящего и наступающего года) является напряженно сакральным моментом: содержательная исчерпанность совпадает с временным концом мира, Космос распадается в хаос. В более поздних аграрных культурах этот цикл переосмыслен в мифах об умирающем и воскресающем (Осирис в Древнем Египте) или временно отсутствующим (похищение Персефоны Аидом или Аполлон-Солнце, гостящий у гипербореев) боге, чье исчезновение как бы останавливает космические (природные) часы в ожидании начала нового цикла. Возникновение нового мира, воссоздание распавшегося миропорядка не гарантировано и требует магического ритуала, человеческого усилия по предотвращению временного разрыва: имитативная магия воздвижения ритуального дерева (шеста) как символ оформления мировой вертикали (вплоть до новогодних елок), Аррефории и Фесмофории в рамках культа Деметры, ритуальный

эротизм кукерского действа на Балканах как рецитация брака космических прародителей и т.п. Сакральные даты календарных праздников, осмысленные как периодические космические реконструкции, регулярно возвращают вектор из прошлого в будущее к мифологическому В. креационного акта, началу времен. В таком контексте временной порядок является для человека сакральным, а его поддержание - сакраментальным, ибо нарушение ритмичности временного порядка является в эсхатологических мифах атрибутивным признаком конца бытия, - в силу этого, как правило, счет В. ("ведение" его) являлся функцией жрецов, а календарь мыслился как земной образец небесного порядка (клятва фараона при вступлении на трон - не делать поправок в календарь). Циклические представления о В. несут в своей структуре идею повторяющейся последовательности временных циклов, что в сущности уже закладывает в культуре вектор линейных представлений о В., ставший доминантным в античной философии истории. Изобретением в Древней Греции водяных часов (клепсидры, достаточно точно отмерявшей временные промежутки) является началом представлений о С.В. как автохтонном по отношению к природным циклам - началом перехода от своего рода материнского В. аграрных практик к отцовскому В. городской цивилизации, однозначно задавшему анизотропную линейную доминанту. Векторная мерность последней противостоит характерной для архаической культуры сопряженности временных отрезков с их содержательно-конкретной характеристикой (ср. "эпохи царств" в Древнем Китае). Осознание в античности необратимости временного движения является основанием конституирования С.В. в качестве ценности: "самое драгоценное достояние - время" (Антифонт). Контекстом введения часов была процедура судопроизводства (клепсидра обеспечивала регламентированное равенство В. речей сторон), что задавало в античной культуре ассоциацию объективности "течения" В. (тока воды в клепсидре) с объективностью Фемиды. В рамках античности было осуществлено эксплицитное дистанцирование В. Космоса как порядка природы и социального "времени наших действий" (Диомед), что находит свое выражение в ведении летоисчисления не "от сотворения мира", а "от основания Рима". По формулировке Диомеда, "время - чередование вещей, схваченное в троякой изменчивости, если только может быть схвачено то, что никогда не останавливается. Само по себе В. не может никоим образом быть разъято, так как оно течет само в себе и вечно едино. Но так как наши действия различны... то мы нераздельному В. назначаем части, не разделяя само В., но обозначая различие наших действий". Античная философия, остро поставившая проблему В., решает ее, однако сугубо в натурфилософском ключе: как соотношение "вечного" (aidion) и преходящих миров (aion), - лишь в рамках аристотелевской концепции оформляется так называемый парадокс исчезновения В. (прошлого уже нет, ибо оно уже прошло; будущего еще нет, ибо оно не наступило; настоящее же есть не более чем качественная грань между первым и вторым), имеющий смысл лишь при отнесенности его не ко В. как объективному атрибуту тотальности бытия, но к индивидуально-человеческой системе отсчета. Для античной интерпретации С.В. характерен его обратный аксиологический вектор: от "золотого века" через "серебряный" к современности, далекой от идеала ("землю теперь населяют железные люди" у Гесиода), что конституирует в европейской культуре особый статус такого феномена, как ностальгия. Таким образом, важнейшей характеристикой С.В. в античных трактовках является его семантическая и идеологическая неиндифферентность: "не считать надо дни, а взвешивать" (Плиний Старший). Событийная наполненность характеризует В. и в глазах Августина: "Я вполне осознаю, что если бы ничто не приходило, то не было бы прошедшего; если бы ничто не происходило, то не было бы будущего; и если бы ничто не было действительно сущим, то не было бы и настоящего времени... Истинным ли исповеданием исповедуется тебе душа моя, когда я говорю, что

измеряю и самое время? Его ли я измеряю, Боже мой?" Между тем темпоральная векторность получила в христианской культуре радикально новую артикуляцию: линейная временная схема приобретает характер жесткой эсхатологической асимметрии, дополняющейся аксиологической асимметрией временности (мига) земного существования и временной бесконечности "жизни вечной". По оценке Ж. де Витри, рассуждение, "будут ли души проклятых избавлены от адских мук через тысячу лет? - Нет. - А через две тысячи? - Нет. - А через сто тысяч? - Нет. - Может быть, спустя тысячу тысяч лет? - Нет. - А после тысяч лет, кои есть не более, как капля в море? - Нет", - способно подвести к идее обращения любого грешника. Средневековая культура переживает В. своего бытия как систему выделенных временных локусов, неравнозначных с аксиологической точки зрения: особый статус В. творения, земной жизни Христа и т.п. (ср. со средневековой топологией пространства как системы мест, где каждый то-пос характеризовался выделенностью и социокультурно артикулированной значимостью: храм, феод, etc.), а идея второго пришествия Мессии задает выраженную векторную ориентацию европейского сознания в будущее, что обусловливает острую артикуляцию в европейской культурной традиции такого феномена, как надежда. В отличие от античности и Средневековья, культура Нового времени фактически выпускает проблему С.В. из фокуса значимости, сосредоточившись на естественно-научно ориентированной трактовке В. как объективного параметра процессуальности в рамках философии природы: "абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему" (И.Ньютон), равно приложимое в своих метриках как к природным, так и к социальным процессам, оставаясь индифферентным по отношению к их содержанию (ср. новоевропейскую парадигму трактовки пространства как однородного изотропного вместилища вещей). Наряду с этим, однако, Лейбницем была высказана идея относительности В.: "Я неоднократно подчеркивал, - пишет он, - что считаю пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство - порядком существования, а время - порядком последовательности". Трактовка Кантом В. как априорной формы чувственности задает в рамках философской классики вектор осмысления В. как артикулирующего не внечеловеческое объективное бытие, но индивидуально заданный мир субъекта, что является значимым, несмотря на сугубо когнитивную трактовку его. В рамках неклассической философии происходит переориентировка внимания с трактовки С.В. как воплощенного в календаре объективного параметра социальных процессов на интерпретацию темпоральности человеческого существования как имманентной внутренней динамики последнего. Так, экзистенциализм противопоставляет темпоральность человеческой экзистенции как глубоко содержательную - внешнему В., предстающему в качестве отчужденного, бескачественного и подавляющего, ибо в темпоральности любая "ситуация - это призыв, она окружает нас, она предлагает решение, принимать которое приходится нам самим" (Сартр). Применительно к индивидуальному человеческому бытию осуществляется постановка данной проблемы и в концепции Хайдеггера: бытие человека в мире, Вот-бытие (Dasein) характеризуется временностью присутствия; темпоральность экзистенции организует себя как протекание от рождения к смерти как способу бытия смертного в мире. Временность понимается как смертность, но именно эта векторность человеческого существования является условием возможности предполагания экзистенцией трансцендентального горизонта мира как "Целого". В современных теориях информации человеко-размерный параметр В. рассматривается в тесной сопряженности с онтологически заданным В. как параметром развивающейся системы: "очень интересный мысленный эксперимент - вообразить разумное существо, время которого течет в обратном направлении по отношению к нашему

времени. Для такого существа никакая взаимосвязь с нами не была бы возможна. Сигнал, который оно послало бы к нам, дошел бы к нам в логическом порядке следствий - с его точки зрения - и причин - с нашей точки зрения. Эти причины уже содержались бы в нашем опыте и служили бы нам естественным объяснением его сигнала... Мы можем сообщаться только с мирами, имеющими такое же направление времени" (Н.Винер). В рамках постнеклассического мышления (см. Постмодернизм) осуществляется своего рода "переоткрытие времени" и переосмысление в этом контексте феномена социальной темпоральности, артикулируемой в современных концептуальных моделях в свете презумпции нелинейности (см. Нелинейных динамик теория, Генеалогия, Постистория, Событийность, Эон).

М.А. Можейко

СОЦИАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ - парадигмальная установка социально-исторического познания, основанная на трактовке общества и его исторической эволюции в качестве объективной реальности, внеположенной индивидуальному сознанию в рамках субъектно-объектной оппозиции. Различают наивный С.Р. историко-философской традиции, имплицитно предполагающий объективную данность человеку истории (от заданной богами и не зависимой от человека реальности "золотого", "серебряного" и т.д. века у Гесиода до рассуждений Гердера об исторических законах, которые могут быть познаны как объективные), и собственно С.Р. как концептуально конституированную методологию. Возникновение такого рефлексивного С.Р. может быть отнесено к концу 19 в.; С.Р. оформляется в качестве социологизма как остро критическая оппозиция историцизму и связан с дисциплинарным становлением социологии. Необходимость дистанцироваться от других социальных дисциплин, задав собственный предмет и самостоятельный метод исследования, детерминирует оформление социологизма реально в двух планах: онтологическом (утверждение социальной реальности как собственного предмета, связанное с борьбой против биоограницизма и психологизма и окрашенное антиредукционистким пафосом) и методологическом (артикулируя социальную реальность в качестве онтологически заданной, социологизм характеризуется ориентацией - соответственно - на социологические методы ее познания как исчерпывающе достаточные). Общекультурная установка позитивистского характера, заставлявшая видеть социальное познание по образу и подобию естественных наук, спровоцировала оформление в социологизме педалированной экстраполяции своего метода на историческое познание в целом ("социологический экспансионизм", "социологический империализм"). Таким образом, в современном контексте С.Р. может быть интерпретирован как онтологический аспект социологизма. Концептуальное оформление С.Р. связано с именем Дюркгейма, который, ориентируясь на критериальные идеалы позитивизма, выдвигает для социального познания требование рационализма и формулирует принципы эмпирической обоснованности теоретических тезисов и доказанности их посредством объективированных методов. В рамках такого подхода общество выступает для человека как внеположенная субъекту вне- и над-индивидуальная реальность, доступная структурному расчленению и функциональной аналитике в рамках субъект-объектной процедуры: знаменита дюркгеймовская формула "социальные факты нужно рассматривать, как вещи". Трактовка человека в качестве homo duplex, двойственного по своей сущности и характеризующегося как

индивидуальными, так и общественными проявлениями, снимает для исторического познания проблему соотношения индивидуального с общим: индивидуальное сознание как факт истории, равно как и индивидуальное поведение, детерминируются отнюдь не личностно артикулированными факторами, но комплексом объективных детерминант, восходящих к функционированию общества как целого ("социальное следует объяснять социальным"). Анализируя эту радикальную установку Дюркгейма против "социального атомизма", следует помнить, что греч. atomos и лат. individuum синонимично обозначали неделимость финальной (соответственно - для природы и для общества как семантико-аксиологических центров раннегреческой и латинской культур) единицы и выражали пиетет как натурфилософской, так и социально-политической мысли перед отдельным как исходным и автохтонным (см. эмпедокловскую идею о свободном отклонении атомов), - радикальная смена позиции по отношению к отдельному, переориентация на радикальный примат абстрактного общего провоцирует идеологический глобализм и утрату значимости приоритетов частной (отдельной) жизни. Этот объяснительный принцип Дюркгейма, выводящего индивидуальные поступки и побуждения из функционирования общества как целого (радикальный социальный холизм) вызвал достаточно резкую критику в адрес его концепции как "религии без Бога": индивид не обладает свободой воли и служит игрушкой стихийных глобальных процессов (ср. с идеей "свободы воли индивида" как конечной детерминантой поведения в историцизме.) Классическим выражением С.Р. является марксизм с его трактовкой общества как социального (высшего) уровня развития материи как объективной реальности. Артикуляция "основного вопроса философии" (вопроса о соотнесении бытия и сознания) применительно к историко-социальной сфере делает его решение неоднозначным, ибо "общественное бытие" имманентно включает в себя "общественное сознание", а потому его "первичность" не только не очевидна, но и проблематична. Постулирование "производственных отношений" ("базиса общественно-экономической формации") в качестве объективных ("независимых от человеческого сознания") фундируется рассмотрением регламентирующих их развитие закономерностей как статистических, а не динамических (правило "параллелограмма сил" и идея "социальной равнодействующей" Энгельса). Это позволяет рассматривать развитие "производственных отношений" как приводящее к нецелеположенному (а значит, "не содержащемуся в сознании" участников) результату (например, экспрессивная ленинская дескрипция сборов на ярмарку крестьянина, имеющего свои частные цели и не подозревающего, что его деятельность в сочетании с другими аналогичными служит формированию общероссийского национального рынка, а стало быть - развитию капитализма в России). Марксизм формулирует два фундаментальных закона соотношения "общественного бытия" и "общественного сознания": закон "определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания" и закон "относительной самостоятельности общественного сознания по отношению к общественному бытию". Последний был призван снять критику марксизма как социального фатализма и допускал наличие внутренней логики духовной эволюции человечества, проявляющейся в преемственности развития сознания, возможности несовпадения его экстремумов со взлетами и падениями в развитии общественно-экономических формаций, формировании прогностических моделей (равно как и возможности отставания "общественного сознания" от "общественного бытия", формирования "пережитков"); допускалась также ситуация "обратного воздействия общественного сознания на общественное бытие". С.Р. как парадигмальная установка марксизма ярко проявляется в его учении о роли личности в истории: детерминантами социальной эволюции выступают массовые процессы ("классовая борьба как движущая сила

истории", "революции - локомотивы истории"), что продолжает дюркгеймовскую традицию истолкования социальных законов как принципиально надиндивидуальных. Однако "выдающаяся личность" способна познать основные тенденции развития социальной реальности (предвосхитить содержание "равнодействующей") и в соответствии с этим прогностическим знанием может стимулировать реализацию этого прогноза (в случае своей прогрессивности) или - в альтернативном варианте - тормозить. Позиция С.Р. была характерна для философских концепций Гумпловича с его социальным натурализмом и доходящей до фатализма трактовкой истории как "естественно-исторического процесса" и О.Шпанна (1878-1950), разработавшего "универсалистский метод" С.Р. и видевшего смысл индивидуальных проявлений личности в ее включенности в "социально-семантическую тотальность". С.Р. выступил и как базовая платформа структурно-функционального анализа, хотя следует отметить, что структурно-функциональний анализ Парсонса в данном отношении обладает спецификой и большей гибкостью, нежели модели его последователей (в этом смысле в системе отсчета С.Р. Парсонс занимает смысловую позицию, практически изоморфную позиции М.Вебера применительно к такой системе отчета, как историцизм: а именно - позицию синтеза наиболее сильных сторон названных направлений). Парсонс выступил с гибкой методологической установкой, поместив в центр своего "нового общего подхода" категорию "ориентации деятеля на ситуацию", которая задавала интенцию как на признание и исследование "ситуации" в качестве объективно заданных параметров и условий действия, так и на признание и исследование индивидуальных усилий личности (и в интеллектуально-семантическом, и в аксиологически-волевом планах) по ее достаточно свободной артикуляции, во многом детерминированной внутренними факторами мировоззренческого и личного характера ("когнитивная", "катектическая" и "оценочная" ориентация деятеля на ситуацию, "система потребностных диспозиций" и мотивационная структура выбора, "типовые переменные действия" и др.). То обстоятельство, что как М.Вебер, так и Парсонс, стремясь синтезировать парадигмальные позиции историцизма и С.Р., фокусируют свое внимание на феномене действия/деятельности как феномене проявления человеком себя в объективно-предметном мире позволяет говорить о продуктивности синтетического подхода, отражающего это обстоятельство включенности имманентного себе сознания в неимманентную для него реальность и позволяющего рассматривать историцизм и С.Р. не в качестве взаимоисключающих, но в качестве взаимодополняющих проекций по принципу дополнительности Н.Бора.

М.А. Можейко

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПСИХОЛОГИЗМ - плюралистическое направление социологии, принимающее в качестве основной предпосылки исследования и объяснения социальных явлений и процессов действие и взаимодействие общественных, групповых и индивидуальных психических факторов. Сциентистские философия и социология как новая наука об обществе были созданы в процессе и результате преодоления кризиса европейской социальной мысли конца 18 - начала 19 в. Создание основ социологии осуществлялось философами, что предопределяло ее сопряженность с философскими традициями, содержание,

форму, направленность развития и судьбу. Родоначальники социологии предложили различные версии организации социологического знания, которые условно можно обозначить как физикалистскую (Конт), биологистскую (Спенсер) и философистскую (Маркс, Энгельс). В процессе формирования общих представлений о существе социологии, ее предмете, методе, целях, задачах, возможностях, статусе и т.д. в структуре социологического знания под влиянием уже имевшихся версий, а также социальной философии, психологии и антропологии, постепенно сложилась обновленческая альтернатива существующим версиям социологии, ориентировавшаяся на социологическое исследование различного рода психических моментов и являвшая собой психологическую версию организации социологического знания. После прохождения латентной фазы развития эта версия сформировалась как социологическое направление, обычно обозначаемое как психологическая школа в социологии, психологизм в социологии, психологические идеи в социологии, психологическая социология, школа психологизма в социологии, психологическое направление в социологии и т.д. Правомерно утверждать, что направление социологии, существенным специфическим признаком которого является наличие атрибутивного комплекса психологических моментов, может быть обозначено как С.П. Эволюция С.П. характеризуется наличием разнокачественных состояний, которые могут быть интерпретированы как три основных этапа его развития: создание и становление С.П.; утверждение, конституирование и институализация С.П.; формирование социологического неопсихологизма. На этапе создания и становления С.П. (происходившем преимущественно на региональном уровне усилиями таких мыслителей, как Л.Гумплович, Г.Тард, Г.Лебон, Л.Уорд, А.Смолл, У.Мак-Дугалл и др.) были определены его основные проблемные поля, разработаны понятийно-проблемные комплексы и собственный категориально-понятийный аппарат, созданы и отсепарированы различные теории. Основные разновидности современного С.П.: бихевиористская и необихевиористская социология (Дж.Уотсон, Хоманс и др.), фрейдистская социология, индивидуальная и аналитическая психосоциология (А.Адлер, Юнг), сексуально-экономическая психосоциология (В.Райх), неофрейдистская социология (Фромм, К.Хорни и др.), социометрия (Дж.Морено), психосоциология человеческих отношений (Э.Мэйо и др.) и прочее - формировались под определяющим воздействием разнообразных ориентаций бихевиористского, фрейдистского и персонологического толка, а также идей влиятельных философий нашего времени (от прагматизма и экзистенциализма до неомарксизма включительно). В последние десятилетия развитие С.П. определяется усилением его философских, психологических и антропологических компонентов, оперативной адаптацией пограничных идей и концепций, активным использованием феноменологической и этнометодологической социологии, структурного функционализма, экзистенциального психоанализа, экзистенциального анализа, эгопсихологии, трансакционного анализа, медицинской антропологии, психосоматики, психоистории и др. Сопряженные процессы освоения новых проблемных полей, концептуально-методологические новации, расширение категориально-понятийного аппарата при относительной стабилизации его на основе психоаналитических ориентаций и соответствующего им глоссария позволяют полагать, что в настоящее время идет процесс формирования социологического неопсихологизма (Э.Эриксон, Л. де Моз, Ф.Александер, Ш.Селесник и др.). В ходе формирования социологического неопсихологизма все более определенно проявляется интегральная функция С.П., позволяющая интерпретировать его как интегральную отрасль знания и социальной мысли.

В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов

СОЦИОЛОГИЯ - совокупность познавательных практик, складывающихся в европейской интеллектуальной традиции с середины 19 в., изначально артикулированная как самостоятельная (отдельная) научная дисциплина, ставящая своей целью дать ответ на вопрос "что такое общество и как оно возможно?" через познание социальной реальности (социума) и механизмов действия социальности (в различных ее реализациях). (См. Дисциплинарность, Дискурс, Коммуникация.) Такая формулировка цели и постановка задач позволяют охватить сложившиеся внутри С. тенденции как к максимальному расширению своей предметной области до совокупного теоретико-методологического (частью и фактологического) знания о жизни общества в целом, об обществе как таковом (совокупного осознания обществом самого себя), так и к редукции своего предмета к той или иной категоризируемой реализации социальности (при соответствующей трактовке социума - социальной реальности) в рамках конкретных парадигмально-исследовательских стратегий (при осуществляемой, как правило, универсализации собственного видения С. до предельно промысливаемых ее границ). Соответственно данное понимание С. дает возможность одновременно рефлексировать две ее контрустановки: 1) на открытость по отношению к философским дискурсам, на философско-социологический синтез, на понимание С. как "иного" философии, с одной стороны; 2) на оборачивание себя в сторону конкретно-научных моделей, на построение себя как строго научной дисциплины с четко обозначенным предметом и методами исследования, вплоть до конституирования себя только как инструментальной инженерно-технологической знаниевой стратегии (что и способствует порождению восприятия С. в обыденном сознании как техник опроса общественного мнения). Следовательно, С. (как способ мышления, коммуницирования и действия) предполагает вариативность собственного понимания, интерпретации, трактовок - в зависимости от артикулируемых (или латентно присутствующих) теоретических (онтологических, гносеологических, эпистемологических) и методологических парадигмальных позиций (перспектив) и реализуемых исследовательских стратегий. С. есть, скорее, тип знания, задающего предельно возможные горизонты "социологического" (в отличие от философского и частнонаучного) видения (с оговоркой о том, что С. способна "в пределе" редуцировать себя в специальную научную дисциплину, или совокупность дисциплин - специальных социологических теорий. Такую максимально объемлющую рамку "социологического" видения задает традиционное понятие общества, содержательно-предметно достаточно бедное (см. Общество) и определяемое через соотнесение с предельными понятиями природы и трансцендентного (божественного) начала. (При этом последние могут втягиваться в конкретные социологические дискурсы: теологически фундируемую С., например, "теологию освобождения", глобалистские экологические проекты, в частном случае - через маргинальный дискурс социобиологии; собственно же сопряжение "божественного", "социального" и "природного" - задача для дисциплинарных дискурсов философии и теологии.) Содержательная конкретизация понятия "общества" осуществляется через его развертывание в три конституирующие общество (в своем соотнесении) рамки: социума, личности и культуры. Акцент на одной из них (с удержанием понятия общества как такового) и позволяет смещать видение в сторону "социо-логичности", "антропологичности" или "культурологичности" (при явно обнаруживаемой с 1970-х тенденции к их "синкретизации" в междисциплинарных социогуманитарных дискурсах). Собственно

С. кладет в (устанавливаемое взаимоотношением рамок социума - личности - культуры) пустое пространство ряд категорий-реализаций социальности, репрезентирующих (в той или иной их акцентуализации) определенную картину социального мира в конкретных социологических подходах (см. Подход), предполагающих собственную методологию и стратегии исследований. Тем самым задаются возможные метатеоретические ракурсы описания общества (шире - самоописания культуры в терминах социальности), претендующие на продуцирование методологии социального (а частично и гуманитарного) познания в целом. Базовой для большинства версий С. категорией-реализацией выступает "социальное взаимодействие", специально специфицируемое в своей универсальности в концепциях "социального действия". Отсюда попытки в разных социологических подходах задать предмет собственного изучения и рефлексии как организацию совместной общественной жизни (бытия) людей через возникающие и обновляемые в ходе разнообразных социальных взаимодействий социальные формы. В качестве исходных концептуализации в С. выступают еще как минимум две: 1) "социальная структура" - "стратификация"; 2) "социальная организация" - "институциализация" (см. Социальный институт), порождаемые и, в свою очередь, порождающие (легитимирующие) определенные социальные взаимодействия. В связи с "феноменологическим поворотом" в С. (см. Феноменологическая социология) была конституирована в качестве универсализируемой в различных дискурсах проблематика "мира повседневности", "повседневной жизни людей", так или иначе соотносимая с организационно-структурным уровнем анализа социума. Наконец, в разных контекстах в социологических подходах дискутируется также и тематика социализации. При этом сама социализация может трактоваться двояко: 1) как "введение" в социокультурную жизнь новых индивидов, агентов, акторов, субъектов (тогда социологическое видение частично психологизируется и педагогизируется); 2) как легитимация любых инноваций (расширительно-социологическое толкование, по-разному терминологически оформляемое в конкретике той или иной перспективы). Дальнейшая конкретизация социологического знания осуществляется через наложение (внутри подходов) рамок и категоризаций-реализаций на конкретные объекты, деятельности, процессы, области социальной реальности с построением соответствующих специальных социологических теорий изучаемых предметностей. Для концептуализации этого уровня социологического знания ключевую роль сыграло введение Мертоном понятия "теория среднего уровня", которое позволило: 1) развести метауровень С. (с его открытостью в философское знание и центрированностью на разработке методологии социального познания в целом) и уровень "конкретики" теоретической работы (конфигурировать собственно специальные социологические теории); 2) комплексировать С. с конкретными научными дисциплинами, в чьи объектные области С. "вторгается", выстраивая в них свои предметы (типа: экономическая С. или С. экономики, политическая С. или С. политики, юридическая С. или С. права и т.д.); 3) непосредственно связать (в идеале) во многом разорванные до этого теоретический и эмпирический уровни С., очертить границы поля прикладных социологических исследований, задать возможные режимы технологизации и контур инструментального применения ("потребления") социологического знания. В целом "реформа", предложенная Мертоном, позволила реализовать ("дореализовать") программные установки на конструирование С. как "строгой" научной дисциплины, провозглашенные еще ее "отцом-основателем" Контом. Однако начиная с М.Вебера, с последующей переформулировкой в символическом интеракционизме и в феноменологической С. Шюца, в С. были заложены и другие интенции - на "понимание" (в методологическом плане) и на "открывание" социологического знания в социо-культурные контексты, на его "встраивание" в мир повседневной

жизни (в эпистемологическом плане). Реализация этих установок привела к 1970-м к замене (точнее - дополнению) "вертикальной" развертки С. прописыванием ее "горизонтали". С. стала трактоваться не только как замкнутая на себя научная дисциплинарность, но и как совокупность вписанных в различные контексты дискурсов с их "утилизацией" в конкретных жизненных практиках, с одной стороны, и как институциализируемая внутри культуры система специфической коммуникации, обеспечивающая особый тип рефлексии общества, переносящей акцент с вопроса "что такое общество?" на вопрос "как оно возможно?". Была переосмыслена вся история возникновения и развития С. как целостности познавательных практик, закрепленная в так называемой "социологии С." (термин предложен Р.Фридриксом). Тем самым вновь был выдвинут и переосмыслен тезис о "родовой травме" С., связанный с ее непростыми и несколько раз кардинально изменявшимися отношениями с философией. Обнаруживается, что в момент своего зарождения и становления С., как минимум трояким образом, была связана с философской дисциплинарностью. Во-первых, ее можно осмысливать как изначально модернистский проект, возникший как продолжение и развитие идей Просвещения, как продукт индустриального общества (с его акцентами на рынке, демократии, гражданском обществе, правах и свободах человека, с его тенденциями к социальной динамике и "ускорению" социокультурных процессов), как инструмент его "достраивания" и "универсализации" через распространение (в пределе) на весь мир. (Показательно здесь размежевание С. с социальной и культурной антропологией в их британо-американской и, частично, французской версиях как изучающими традиционные типы обществ.) В этом отношении С. выступила правопреемницей и наследницей целого круга идей, уже разработанных к этому времени внутри философии (уже - социальной философии и философии истории, с которой были "сняты" схемы линеарного, циклического и спиралевидного исторического развития общества). Прежде всего это касается трех групп проблем: 1) проблемы социального порядка (переформулированной как вопрос "что есть общество?"); 2) проблемы автономности и универсальности личности (переосмысленной в терминах отношения общества и личности, индивидуального и надындивидуального); 3) проблемы общественного идеала (реализуемого в доминирующих социологических практиках как идеал индустриализма и "нетрадиционности", а в маргинальных практиках - как идеал социализма и коммунизма с определенным учетом "традиционности": например, в дебатировавшимся в марксизме тезисе о возможности перехода от традиционного общества к социализму, минуя капитализм, т. е. индустриальную фазу развития). Указанный идеал в значительной мере (в "доминанте") или полностью (в "маргиналии") выступал как утопичный (первоначальный социологический проект был манифестирован внутри утопического социализма А.Сен-Симоном, а Контом был в значимой мере лишь переинтерпретирован). Осознание своей известной утопичности при "строгой" изначальной установке на научность давалось представителям С. долго и нелегко и было впервые ясно артикулировано лишь в "концепции знания" К.Манхейма. Во-вторых. С. возникла и конфигурировалась как продукт "распада" классической философии, как критический по отношению к последней и дистанцирующийся от нее уже на уровне установок дискурс (тезис Конта о преодолении философской метафизики позитивной наукой, программа А.Токвиля, утопия Сен-Симона, известный тезис о практической и действенной природе познания Маркса). Более того, позитивистский социологический проект, взявшись решать философские проблемы нефилософскими средствами, пришел в конце концов к осознанию себя как проекта единственно возможной научной философии (по сути - С. как философия). Тем самым С. стала первым провозвестником перехода философии в неклассическую фазу ее развития

(закладывая при этом фундамент систем взглядов, которые позже были осмысленны как классическая С). Посыл С. был поддержан в других областях социогуманитар-ного знания - прежде всего в психологии (В.Дильтей, Ф.Брентано, В.Вундт, О.Кюльпе) и (позднее) в экономике (австрийская школа экономики К.Менгера, У.С.Джевонс, Л.Вальрас). Лишь в лице Ницше переход к неклассической фазе был артикулирован, но долго оставался "неуслышанным" самой философией. Во многом это связано с тем, что именно с "вне-философских" позиций можно было предложить "замену" одному из основных концептов философии - трансцендентальному субъекту с его "чистым сознанием". Но если психология, вполне естественно, обратилась к проблемам психического характера, то С. апеллировала к контекстуально-социально-исторической обусловленности субъекта. При этом показательно, что: 1) С. и психология выступили как программы-конкуренты (концепция социологизма и антипсихологизм Дюркгейма как высшее проявление их противостояния), хотя "психологическая составляющая" всегда присутствовала в С. (см. Социологический психологизм); 2) психология конституировалась первоначально в значительной мере "внутри" и "средствами" философии (что породило затем установку Э.Гуссерля на преодоление психологизма), С. же изначально манифестировала себя как оппонента философии. Позже, провозгласив себя собственно философией, она вобрала "внутрь" себя социологически переинтерпретированную философскую антиномичность (натурализм - гуманитарная альтернатива; социальный реализм - номинализм, отчетливо обозначенный Чикагской школой С; холизм - индивидуализм; становление - ставшее; объяснение - понимание и т. д.), во многом предопределив собственную судьбу. Таким образом, как философия являлась постоянным носителем "вируса" С., так и последняя изначально оказалась "зараженной" философией. В-третьих, двойственность отношения С. к философии нашла выражение и в предложенном С. решении проблемы сознания. В С. долгое время сохранялось представление о "точечном" (лишенном тела) познающем субъекте, а сама социальная реальность во многом (чаще имплицитно, чем эксплицитно) понималась как результат объективаций сознания действующих субъектов, собственно и подлежащий анализу без обращения к проблеме сознания как таковой. Лишь в феноменологической С., в ином ракурсе - в этнометодологии, в С. знания М.Шелера, в немецкой философской антропологии (сближающейся с С. в работах Шелера, Х.Плеснера, А.Гелена, Х.Шельски) и некоторых иных версиях субъекту было возвращено "тело", а миру - телесность. (См. Тело, Телесность.) В традиции же, идущей от понимающей С., в социологический дискурс и рефлексию стала возвращаться проблема смысла как скрывающегося за внешне явленными объективациями. Данное понимание стало доминирующим в культур-С, особенно после ее "герменевтического поворота", освоения круга идей Рикёра и семиотики, а также социологической переинтерпретации диалогистической философии. Радикальным разрывом с предшествующей традицией в этом отношении явилась и "археология знания" Фуко. Тем самым произошло (и происходит) "возвращение" к философии в современных типах теоретического социологического дискурса. Социальный мир перестал быть плоскостью объективаций, приобрел глубину и многомерность, оформленность в актах сознания, закрепленных в слове (см. Плоскость). (Показательно, что само возникновение С. было связано с обнаружением "вертикали" - распределения неравенства - в обществе, изменчивости социальной реальности и возможности влиять на эти изменения, т. е. как минимум "двумерности" социального, что не рефлексировалось в традиционных обществах). Сознание стало присутствовать в этом мире через свою интенциональность, задавая способы бытия событий и вещей, связывая их с внутренним опытом субъектов, подрывая унаследованную от классической

философии и долго господствовавшую в классических и неклассических типах "социологизирования" обращенность к исследованию "логики вещей". Социальность подлежит "расколдовыванию" (термин-метафора принадлежит М.Веберу) в социологической рефлексии, место "объективности" в которой все больше стала занимать "субъективность". Подытоживая, можно зафиксировать, что взаимопроникновения и взаимовлияния философии и С. сопровождали всю историю последней. С. и философия выступали друг для друга своего рода "своим иным", что можно проследить (в дополнение к трем обозначенным аспектам их взаимоотношений) в реконструкции логики формирования социологического знания с позиций рефлексии "социологии С". Можно выделить три основных этапа развития С., соответствующие в целом логике становления как философии, так и большинства социогуманитарных дисциплин, но каждый раз имеющих свои "хронотопные" отличия. Это этапы классики, неклассики (она же в значительной мере неоклассика в лице структурно-функционального анализа (см.) и постклассики (пост-не-нео-классики). В С. период классики связан с конституированием и институциализа-цией самой дисциплины, выведением ее из латентного существования "внутри" философии в эксплицитное "вовне", что неизбежно провоцировало установку на резкий разрыв с последней. Решить этот комплекс задач в середине - конце 19 в. (подпериод "становления" и поиска своей аутентичности-идентичности, т. е. оснований классики) можно было только через обращение к системе образцов естественно-научного знания (и/или через построение "научной позитивной философии"), что потребовало от С. не менее резкого разрыва со схематизмами обыденного знания, с миром повседневности в целом (при латентно закладываемой в саму С. программы ее собственной технологизации, выведения ее в область прикладных исследований). При этом, пытаясь найти соизмеримость трансцендентальным субъектам классической философии в реальном обществе, С. совершила "жесткую" редукцию по отношению к последней в пользу единой "научной картины мира", а затем неоднократно повторяла редукционные процедуры внутри себя самой в поисках собственных содержаний. Последнее с неизбежностью вело в перспективе: 1) к плюрализации подходов внутри социологического видения; 2) к возникновению альтернативных трактовок самого этого видения; 3) к возникновению в С. (как результата предельных редукций) того, что в ней самой, в других социогуманитарных дисциплинах и в философии схватывалось термином "вульгарный социологизм". На нереализуемость первоначальной формулировки социологического проекта обратила внимание философия в лице Дильтея и Ницше. Однако если первый искал выход из заданного С. "тупика" в предметном разделении знания на "науки о природе" и "науки о духе" и отводил доминирующую роль в последних психологии, то второй настаивал на невозможности решить философские проблемы "нефилософскими" (в том числе социологическими) средствами и по сути концептуализировал первый проект философской неклассики. Дополнительный импульс "расщеплению" единого социологического проекта придали неокантианцы Баденской школы (В.Виндельбанд и Г.Риккерт) своим смещением фокуса от обсуждения специфики типов знания на методологический дуализм номотетических и индивидуализирующих, генерализирующих и идиографических методов "наук о природе" и "наук о культуре". На эти новые интенции в философии достаточно оперативно отреагировала С. В программе понимающей С. М.Вебера и в социологических концепциях русского неокантианства были предложены пути преодоления возникшего методологического дуализма, а осознание ситуации возникающего социологического "тупика" в какой-то мере повлияло на уход Зиммеля из С. в последний период его творчества. Тем самым декларированный "разрыв" с философией в период становления С. оказался нереализованным. Более того,

второй подпериод первого этапа развития С., который можно обозначить как подпериод формулировки основных социологических подходов, наглядно демонстрирует, что последние есть не что иное, как "социологическое прочтение" (или "социологический ответ") философии, инициированное конкретно-историческими задачами, с необходимостью решения которых столкнулось индустриальное общество. Этот подпериод, охватывающий в С. конец 19 в. - начало 1920-х, завершает собой период социологической классики и связан с многовекторной С. Э.Дюркгейма (прежде всего с его программным социологизмом), понимающей С. М.Вебера, культур-С. Г.Зиммеля, формальной С. Ф.Тённиса (как реализацией в значительной мере интенции того же Зиммеля), развертыванием проекта марксистски ориентированной С., становления бихевиористски ориентированного социологического психологизма (прежде всего в американской традиции, фундированной комплексом идей прагматизма). В российской С. это период господства социологизирован-ного неокантианства, плюралистической С. М.Ковалевского, развертывания программы "легального марксизма", этико-субъективной школы в С. (П.Лавров, Н.Михайловский, Н.Кареев, С.Н.Южаков) - провозвестницы "методологического индивидуализма" западной С. В компаративистской перспективе период оформления социологической классики совпал со становлением неклассической философии, а его завершение - с началом развертывания основных неклассических философских концепций. Тем самым логика формирования С. шла по модели ускоренного развития (сжимания времени развертывания содержаний) и была векторно направлена на синхронизацию себя с логикой концептуализации философских доктрин. Однако период неклассики закончился в философии еще в 1940-е, а в С. - лишь в 1970-е, что породило в ней глубокий теоретико-методологический кризис, неизбежный в периоды "ломки традиций". Завершение классики в С. совпало во времени с событиями Первой мировой войны, революцией и гражданской войной в России, революционными выступлениями в ряде стран Европы. Оно отмечено ростом "кризисного сознания" как в философии, так и в С. (поздний Зиммель, В.Зомбарт, А.Вебер, западный марксизм и др.; и - центральная фигура в философии того времени - О.Шпенглер). Собственно в С. в это время нарастает волна эмпиризма, инструментализма и операционализма (У.Томас, Кули, П.Лазарсфельд, "гиперэмпиризм" Гурвича и др.). В США оформляется Чикагская школа С., в Европе развивается сеть подобных исследовательских структур. В философской и методологической рефлексиях вновь ставится под вопрос сама возможность С. как научной дисциплпны, осознаются новые "тупики" и "ловушки", в которые попала С. С этих позиций наиболее развернутую критику социологического проекта дали русские мыслители (Н.Бердяев и, особенно, С.Франк). Значительное место отвоевывают себе теории социологического психологизма, конфигурируется бихевиористская по своим основаниям концепция социального обмена (Блау, Хоманс), возникает психоаналитическая традиция в С. Происходит заметная переориентация на проблемы человека, С. "антропологизируется": в Великобритании и частично во Франции происходит "отказ" от С. в пользу антропологии; в Германии конституируется философская антропология, акцентирующаяся первоначально лишь на философской проблематике. Возрастает интерес к проблематике культуры: А.Вебер, неомарксизм (Д.Лукач, особенно А.Грамши, позднее - французские неомарксисты), Франкфуртская школа, интегральная С. П.Сорокина. Шелер провозглашает, а затем Манхейм и его последователи реализуют программу С. знания (см. Социология знания). Через "прививку" гуссерлианства возникают два принципиально новых подхода: феноменологический и символическо-интеракционистский (Дж.Г.Мид, Г.Блумер, И.Гофман). От Т.Веблена берет начало линия технократизма в С. (В СССР период неклассики - это период ликвидации С.

как науки и отсутствия социологического дискурса как такового.) Таким образом, происходит "размывание" принципов социологизма в период "становления" неклассики (ее первый подпериод). Однако дальнейшее развитие С. в период неклассики, связанное со становлением так называемого "стабилизационного сознания" (второй подпериод - после Второй мировой войны), было отмечено возвратом к обновленным принципам социологизма, что может быть осмысленно как попытка переоформления неклассики в неоклассику. В С. происходит институциализация структурализма (К.Леви-Стросс, генетический структурализм Л.Гольдмана и др.) и различных вариантов структурно-функционального анализа (основные версии - Т.Парсонс и Р.Мертон), постепенно занимающего доминирующие позиции в теоретической С. При этом методология структурно-функционального анализа чуть ли не отождествляется с "социоло-гичностью" вообще настолько, что кризис этой методологии в 1960-е был воспринят как провозвестник очередного кризиса в С. как таковой. Конкуренцию этому подходу пыталась составить С. конфликта (Р.Дарендорф, Л.Козер), но, хотя ее истоки и восходят к Зиммелю, "пик" ее популярности пришелся на более позднее время - период постклассики. Основные импульсы критики вновь пришли "извне" - из философии. Это прежде всего программа критики "историцизма" (а через него и социологизма) К.Поппера и программа Мерло-Понти, постулировавшая необходимость и неизбежность философско-социологического синтеза. Согласно Мерло-Понти, понимая и интерпретируя факты, социолог неизбежно становится философом, также как и когда он, обращаясь к истокам знания, начинает специально работать с языком. С. нельзя отсечь от философского опыта, но точно также и философия может терять свой смысл, если не судит о "настоящем". Если критика Поппера была направлена прежде всего на тотальность и идеологизированность социологического дискурса, была основанием выработки новой методологии социального познания, которую, с его точки зрения, так и не смогла предложить С., - то Мерло-Понти обращает внимание прежде всего на "разорванность" философского и социологического дискурсов, на невозможность решить социологические задачи метатеоретического уровня исключительно социологическими средствами. В этом отношении он отрефлексировал стремление С. периода неклассики опираться преимущественно на собственную методологическую базу, на замыкание социологического дискурса внутри самого себя. Так, господствующий в послевоенное время структурно-функциональный подход и был, по преимуществу, собственным детищем С. (частично - британской антропологии: А.Радклиф-Браун, Б.Малиновский и др.). Более того, он активно проникал практически во все области социогуманитарного знания, подменяя собой традиционные для последнего философские рефлексии. Исчерпанность не-нео-классического проекта в С., зафиксированная философией с разных сторон в лице Поппера и Мерло-Понти еще в 1940-1950-е (в компаративистской перспективе - время перехода в философии от неклассики к постклассикие), был осознан в С. к 1970-м. (Примечательно, что в переломные точки развития философии - переходы от классики к неклассике и от неклассики к постклассике - отмечены обращением к тематизмам С.) Переход к постклассике в С. отмечен пиком популярности "критической теории" Франкфуртской школы (в лице позднего Т.Адорно и раннего Хабермаса она "перетекала" и в следующий этап социологического развития), проектами "радикальной" и "альтернативной" С. Миллса и Гоулднера. Последние трансформировались в С. контркультуры и "социологию С." как глобальной методологической рефлексии С. над собственными основаниями, привели к радикальной критике структурализмом самого себя (в социологической перспективе это прежде всего работы Бодрийяра, Р.Барта, а особенно - Фуко), возникновением социологического дискурса (в последующем так дисциплинарно - "школьно" - и не

оформленного) "новых левых". В компаративистской перспективе впервые за время сосуществования С. и философии достигается эффект взаимного резонанса - синхронизация обоих типов дискурса, фиксируемая через переход от модерна к постмодерну, от "современности" к "постсовременности" с ее радикальным переосмысливанием понятий субъекта и объекта, реальности (в том числе - социальной), основных европейских познавательных практик, самих понятий знания и научного знания, поставившим под вопрос (в очередной раз, но впервые столь радикально) саму возможность С. как научной дисциплины и, более того, как самостоятельного дискурса и типа коммуникации. Именно в это время происходит осознание С. не просто как проекта модерна, а как незавершенного, но исчерпанного проекта модерна, порожденного распадом классической философии. Если в неклассике шла борьба за доминирование между различными социологическими подходами, школами, концепциями, стратегиями, практиками (выигранная в целом структурно-функциональным анализом в разных его версиях), то в постклассике возобладала установка на принципиальный плюрализм С., на снятие "проникших" в С. уже в момент ее возникновения, философских антиномий через философско-социологический синтез и выработку единой (в смысле внедисциплинарной) методологии познания, на рефлексию выбора подходов, стратегий, практик дискурса, способных взаимозаменять друг друга, на акцентирование рамочности социологического знания. Наиболее сильные позиции в постклассике С. заняли постструктуралистские версии Э.Гидденса (теория структурации), П.Бурдье (теория социального поля), Н.Лумана (теория референции), теория конструирования реальности П.Бергера и Т.Лукмана, концепция коммуникативного действия Хабермаса, трансцендентальный реализм Р.Бхаскара, У.Аутвейта и М.Арчер, динамическая С. или С. социальных изменений (А.Турен, Ж.Баландье, П.Штомпка), постмарксистский дискурс (А.Лефевр, И.Валлерстайн - мир-системный подход), методологический индивидуализм (Р.Будон), этнометодология и когнитивная С. (Гарфинкель, А.Сикурел), социоло-гизированные версии немецкой философской антропологии (Х.Шельски, Гелен, Плеснер), культур-социологическая концепция "вовлеченности и отстранения" Н.Элиаса, постмодернистские дискурсы, берущие начало у Дерриды, Делеза, Кристевой, Р.Барта, Бодрийяра, Фуко, радикальный феминистический социологический дискурс, проект постмодернистской С. З.Баумана. (В СССР в это время происходит возрождение С. через усвоение - достаточно избирательное - социологической неклассики.) Доминирующие социологические стратегии так или иначе опираются на практики деконструкции и конструирования, снятия тотальности и установки на универсализм, акцентирование ситуативного, "здесь-и-сейчас" происходящих событий. При этом основные социологические версии делают упор на "конструктивных" задачах, на удержание социальности в структурационных, коммуникативных и дискурсионных практиках. Предлагаемые стратегии пытаются снять (преодолеть) сложившийся в С. дуализм индивидуального и надындивидуального, личности и социума, организационно-институционального и деятельностно-поведенческого понимания С., микро- и макроуровней исследования, глобального и локального, статики и динамики через совмещаемые диахронно-синхронные срезы, через хронотопное видение реальности. Другая линия "разлома" в современной С. - акцент или на тезисе о "смерти субъекта", или на тезисе о "возвращении человека, личности-индивидуальности" в социологические дискурсы. В этом случае доминирует проблематика "возвращения", всесторонне обсуждаются механизмы удержания идентичности и аутентичности личности в беспрерывном потоке различений современного мира (методологический индивидуализм, эт-нометодология, Элиас и др.), тема тела и телесности (философская антропология). Этот поворот был подготовлен еще в С. неклассики (особенно в символическом

интеракционизме) введением в С. дискурса Другого (см.), а также усвоением диалогистических концепций (М.Бахтина, Бубера, Розенштока-Хюсси) в культур-С, в том числе и в культурологически повернутой немецкой философской антропологии (Э.Ротхакер, М.Ландман). Третья доминантная тематика постклассики - также начавшийся в предшествующем периоде дискурс повседневности. В этом случае акцент делается на стирании граней между миром повседневности и иными областями социальной жизни, вплоть до понимания С. как развернутого нарративного комментария к повседневности (Бауман). В значительной мере синтетические задачи решаются постклассической С. за счет поворота к культуре, подготовленного в том числе и выходом на доминирующие позиции культур-С. (истоки которой восходят к позднему Дюркгейму, М.Веберу, а особенно - к Зиммелю, позднему Кассиреру и А.Веберу). Культур-С. внутри познавательных социологических практик всегда была той метаобластью, где не только "сходились" часто конфликтующие между собой социологические дискурсы, но и синтетически усваивались подходы из иных областей социогуманитарного и философского знания (в частности, диалогистической философии, семиотики, герменевтики, лингвистики), что позволило выделиться в самостоятельные познавательные стратегии социо-(психо-) лингвистике и социосемиотике, а также практике дискурсивных анализов ван Дейка. Более того, постклассическая С. в значительной мере может быть проинтерпретирована в терминах культур-С, а частично таковой она (по сути) и является. Еще один центр стягивания социологических дискурсов - С. знания, особенно в ее поздних постпозитивистских и феноменологических версиях, соотносимая и в значительной мере перекрывающая в постклассике культур-С, превращающая С. (как совокупность познавательных практик-дискурсов, особого типа коммуникации, прикладных практик и технологий манипулирования, при одновременной локализации С. как научной дисциплины в стенах университетов) в мощное средство самоописания и саморефлексии "постсовременного" общества, механизм порождения смыслов, стратегии "проверки" социума на "вменяемость". Мощный импульс этим ориентациям придал разработанный Фуко комплекс представлений о власти-знании, опирающийся на его более ранние идеи эпистемного анализа и археологии знания, истоки которого восходят еще к идее практической природы знания и концепции "ложного сознания" Маркса и тезису о "воле к власти" Ницше (близкий круг идей разработали Хоркхаймер и Адорно в "Диалектике просвещения", а также Хабермас). Власть здесь понимается как осуществление знания, а знание - как упорядочивание власти, через власть-знание социальность связывается с архивом (фиксирующим накопленные культурные содержания). С. и есть, с этих позиций, такой комплекс власти-знания, что еще раз актуализирует конституционную для постклассической (пост-не-нео-классической) С. (а через нее и для всей С.) проблему "природы" социальной реальности. Радикально она формулируется как проблема "утраты" С. своей реальности, "потери" своих референтов и виртуализации социальности, т. е. своего "предметного поля", что ставит под вопрос возможность самой С. или, по крайней мере, требует ее переопределения в системе социогуманитарного и философского знания. Предложенные ответы как на первый (что есть социальная реальность как эпифеномен нетранзитивных порождающих механизмов, как "квазизнаковая", гипертекстовая, интертекстовая, ризомная реальность, как беспрерывно структурирующее и самонаблюдающее себя системное целое, как постоянно натурализирующая себя виртуальность, как непрерывное воспроизводство и порождение коммуникативных и дискурсивных практик), так и на второй вопрос (что есть С?) по-прежнему остаются дискуссионными и "стягивающими" на себя социо-гуманитарный, а в значительной мере и философский дискурсы.

В.Л. Абушенко

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ - метатеоретическая область социологии, анализирующая с различных теоретико-методологических позиций проблематику: социальной природы знания (С.З. в узком смысле); мышления во всей качественной специфике его исторического становления (социология мышления); концептуализации когнитивных систем в конкретных социокультурных контекстах и сферах познавательной деятельности общества (социология познания); парадигмальные, теоретико-методологические и эпистемологические основания самой социологии и ее место и возможности (ограничения) в социогуманитарном знании (социология социологии). Термин "С.З." введен Шелером в 1920-е. Генезис С.З. (в широком смысле) происходил одновременно с анализом внутри нее и параллельно с ней проблематики, которая конституировалась позднее в социологию науки. В настоящее время происходит аналогичное конституирование и отделение от С.З. теории (социологии) идеологий. Кроме того, идеи С.З. активно ассимилируются социологией образования и рядом направлений современной педагогики, кладутся в основу разработки конкретных образовательных, воспитательных, социализационных технологий. С.З. тесно переплетается с проблематикой, принципами подхода и методологией такого направления социологического анализа, как культур-социология (социология культуры). С.З. и культур-социология во многом взаимно фундируют друг друга и в целом определяют лицо неклассической социологии (хотя и исходят из различных целевых установок). При этом культур-социология движется от переинтерпретации социокультурной реальности и необходимости анализа ее знакового и когнитивного оформления, фиксации способов ее описания и самоописания, а С.З., идя от анализа систем знания, приходит к анализу конституирования реальности через объективирование их в культуре, а через последнюю - также и в схемах, моделях, стратегиях, организующих социальную жизнь. В постструктуралистских и постмодернистских социологических проектах по сути происходит их синтез на основе введения представления о знаковой (текстовой) реальности как единственно подлинной или о социальной реальности как квазизнаковой. Во многом этот синтез можно рассматривать как экстраполяционное завершение тенденций, предзаданных в понимающей и продолженных в феноменологической социологии. Таким образом, о С.З. следует говорить не столько как об особом направлении или совокупности определенных теорий, сколько как об особой метатеоретической области, не укладывающейся в традиционную социологическую дисциплинарность. Более того, интенции к оформлению С.З. в особую исследовательскую область шли не только из собственно социологии (Дюркгейм, М.Вебер, Сорокин, Мертон и др.), но и из философии (философская антропология, прежде всего Шелера как одного из основоположников собственно С.З.; неомарксизм, начиная с Лукача; проект социологизации проблематики мышления Мегрелидзе и др.). С.З. вписывается в общую ориентацию на "преодоление" классической философской проблематики и способов философствования, но отличается от предлагаемых внутри этой ориентации проектов именно привлечением внефилософских средств. С другой стороны, в этой области анализа и социология не может обойтись только имманентно социологическими средствами. Выход на метатеоретическую С.З. был в целом подготовлен ходом общефилософского развития второй половины 19 - начала 20 в., кризисом классического европейского рационализма, исходившего в

той или иной мере из модели чистого сознания и положившего в свою основу гносеологическую схему субъект-объектного отношения. Одна из первых попыток переосмысления классического наследия - позитивизм - связана в том числе и с конституированием социологии как самостоятельной дисциплины (Конт, Спенсер, Милль и др.). Оставаясь в целом в кругу традиционных методологических установок эмпирической ориентации в философии, позитивизм интересен в данном случае противопоставлением философского и позитивного знания, которое может быть получено лишь отдельными специальными науками, особая роль среди которых принадлежит социологии, и также лозунгом разрыва с "метафизической" (философской) традицией и собственной претензией на статус "философии науки". Однако роль первого позитивизма в становлении проблематики С.З. изначально невелика. Непосредственное влияние на круг идей уже конституировавшейся С.З. позднее оказал неопозитивизм (прежде всего через анализ знаково-символических средств научного мышления), а ряд положений постпозитивизма (Кун, Лакатос, Фейерабенд, Тулмин) непосредственно может быть рассмотрен в терминах С.З. Прямое значение для становления идеи С.З. имело наследие неокантианства (особенно Баденской школы), переосмысленное в понимающей культур-социологии М.Вебера. Неокантианство важно в данном случае своей концепцией особой природы и методологии социогуманитарного знания, выводящей на анализ принципов конструирования объектов когнитивных систем и их связанность с точками зрения (видением) познающих субъектов. Традиция философии жизни, аранжированная Зиммелем в его варианте понимающей и формальной социологии (формальная социология Зиммеля ретроспективно - уже исходя из ставшего круга идей С.З. - может быть представлена как первый проект концептуализации когнитивной системы социологии), оказала прямое влияние на Шелера. Философия жизни показала через противопоставление "жизни" и "разума" ("жизни" и "культуры", плюралистических "форм видения" у Зиммеля) несводимость человека к познающему субъекту и вскрыла властные императивы, заключенные в системах знания, например, используемых для реализации "воли к власти" (Ницше). Кроме того, разрабатывая свое "искусство подозрения", Ницше дал образцы (с ретроспективной точки зрения С.З.) анализа таких феноменов, как обман, самообман, иллюзия и т.д. От Дильтея идет методология "понимающего" герменевтического анализа (переживания) событий через истолкование их внутренних значений и смыслов. Не менее важна для С.З. оказалась и дильтеевская концепция историцизма (в частности и для Шелера и для Манхейма - второго основоположника С.З.). Согласно Дильтею, любая перспектива "жизненного опыта" относительна, а человеческое мышление неизбежно исторично. Для утверждения исторической постановки вопроса о природе мышления, знания и познания много сделал и марксизм - как в лице самого Маркса, так и в неомарксистских версиях Лукача и Грамши (взгляды последнего, правда, долгое время, до 1940-х, оставались малоизвестны и могут быть учтены только в ретроспективном взгляде на проблему). Общественное сознание и его формы рассматривались в марксизме как зависимые от структур общественного бытия и как выражающие реальную расстановку социальных сил в социуме, изменяющегося в исторической перспективе; в вульгаризированных социологизированных версиях они становились в прямую зависимость от экономических факторов и (или) непосредственных социальных (классовых) интересов. Учение о классовой природе сознания и его "продуктов" - систем знания - было развито (с привлечением иных, помимо марксизма, теоретико-методологических оснований) Лукачем, специально анализировавшим как природу антиномичности сознания, так и связанную с ней его фетишизацию. Переинтерпретация же марксовой концепции идеологии была осуществлена Грамши, также акцентировавшем внимание на автономности и определяющей роли

духовных образований в жизни общества и в связи с этим анализировавшим роль интеллектуалов в социокультурной жизни. Анализ роли интеллектуалов есть фактически одна из получивших широкое хождение в 20 в. (и не только в рамках С.З.) версий идеи Маркса о субъекте развития в социокультурной жизни. (Впервые подобный подход - без его социологической предметизации - был артикулирован Гегелем в негативной форме, т.е. как представление о субъекте, берущем на себя реализацию той или иной возможности развития.) Для самого Маркса в таком качестве выступал пролетариат (в дальнейшем на аналогичную роль "пробовались" в других концепциях также различного рода элиты, менеджеры, молодежь и т.д.). Новая переинтерпретация этого круга идей Маркса, Лукача, Грамши и др. произошла в рамках "негативной диалектики" Франкфуртской школы. Особо следует отметить значимую в данном контексте идею Маркса о "ложном сознании" (близкую идеям классовой природы сознания и учению об идеологии), которая была развита в С.З. прежде всего усилиями Манхейма, и его же концепт "превращенная форма". Анализ последнего (прежде всего в работах Мамардашвили) способствовал в СССР преодолению традиций философствования и социологизирования в рамках ортодоксального марксизма-ленинизма. Еще одной плодотворной для С.З. идеей Маркса и неомарксизма явилась идея практического использования знания как средства преобразования социального мира, породившая не только революционный активизм, но и различные варианты "философии практики", ставшие неотъемлемой частью интеллектуальной истории Западной Европы. Таким образом, воздействие марксизма на С.З. осуществлялось в основном в "снятом" виде: он включен в проблематику С.З. через влияние, оказанное на большинство конституировавших С.З. теорий, или специально реконструируется в С.З. как "аутентичное" прочтение. Большое воздействие на формулировку ряда традиционных для С.З. тем и проблем оказала и критика марксизма и историцизма в целом, данная в этом контексте прежде всего Поппером. Важную роль в становлении С.З. сыграли также фрейдизм и психоаналитическая традиция в целом, а также феноменология. Относительно первой ориентации необходимо предварительно отметить, что это чуть ли не единственная линия в психологическом анализе, ассимилированная (и то по-преимуществу в своих методологических основаниях и через заимствование ряда концептов: "бессознательное", "ментальность", "архетип" и т.д.) в С.З., принципиально противопоставляющей себя "психологизму" (в идущем еще от Дюркгейма смысле). Например, существенной для конституирования ряда идей С.З. оказалась критика принципов психофизического параллелизма и "экономии мышления" Маха и его последователей в психологии. Примечательно и стремление к преодолению схемы бихевиоризма при трактовке социальных взаимодействий в символическом интеракционизме с привлечением идей по сути соотносимых с С.З. (символическая природа социальной реальности, познание как созидание мира, принятие роли "обобщенного другого", а также идущая еще от Кули и У.Томаса концепция определения ситуации и др.). Что же касается психоаналитической традиции, то оттуда в С.З. проникли идеи индивидуального и коллективного бессознательного, личностных и ментальных компонентов в любой знаниевой системе, иррационального "остатка", который не может быть полностью поглощен ни одной рационализированной (формализированной) теорией и т.д. В собственно С.З. идеи психоаналитической традиции, как и идеи марксизма, во многом пришли в препарированном в конкретных концепциях (Манхейм, постструктурализм и т.д.) виде. Влияние же феноменологии на С.З. может быть прослежено и как опосредованное (через Шелера, например, или через постоянную актуализацию наследия Гуссерля на разных этапах развития С.З.), и как непосредственное - через феноменологическую социологию Шюца и выросшие из нее этнометодологию Гарфинкеля, близкий к ней проект "когнитивной социологии" А.Сикурела и

собственно феноменологическую концепцию С.З. у Бергера и Лукмана. С.З. восприняла из феноменологии: установку на исследование становления объективности в ходе процессов, происходящих в жизненном мире как предельном и "порождающем" основании; идею естественного отношения к миру и его преобразования в рефлексивных практиках; понимание жизненного мира как "горизонта" целей, проектов, интересов социальных субъектов, трактовки его как целостной практики и акцентирования его смысловой природы и др. Феноменологическая С.З. (как проект уже собственно внутри С.З.) исходила из тезиса о тождественности процессов познания и процессов созидания мира, сформулировав свою задачу как выяснение того, как человек создает социальную реальность и как эта реальность создает человека. Тем самым речь идет о социальном конструировании реальности в ходе знаниевых практик, дающих уверенность в том, что феномены нашего мира являются реальными. В результате интерес С.З. смещается с анализа многообразия существующих "знаний" к процессам, с помощью которых любая система "знания" становится социально признанной в качестве "реальности". Такая постановка вопроса принципиально снимает основную логическую оппозицию "истинность - ложность" и проблему обоснованности знания, заменяя их анализом факторов, делающих ситуацию социального взаимодействия воспринимаемой участниками в качестве "объективной реальности". Показательна и постулируемая в феноменологической С.З. установка на "выведение" за ее границы эпистемологической и методологической проблематики (конституированной Шелером и Манхеймом) и оппонирование ее неопозитивистским "междисциплинарным" версиям с целью утвердить С.З. как собственно социологическую теорию. В этом стремлении еще дальше продвинулся опять же феноменологически ориентированный проект С.З., предложенный в рамках этнометодологии, которая разработала ряд методик для "провоцирования" мира повседневности с целью обнаружения "исходных" содержаний и форм обыденных идей и представлений, не схватываемых в "нормальном" течении жизни. Проблематизация (в "провокациях") жизненных ситуаций нарушает или (в пределе) разрушает логику повседневности, т.е. усвоенные типологические интерпретационные схемы, области "предельных значений", т.е. замкнутые на себя миры опыта, требуя интерпретации вторгающихся (через знаково-символические и прежде всего языковые структуры) новых смысловых содержаний внутри накопленного опыта. Примечательно, что дальнейшая проработка проектов феноменологической С.З. и этнометодологии привела к неожиданным по отношению к изначальной установке на формирование собственно социологической теории, но закономерным с точки зрения исходных принципов С.З. результатам - через "прививку" ряда герменевтических и постструктуралистских идей произошло их синтезирование с культур-социологией в единую область неклассических социологических анализов, а в критическом взаимодействии с постпозитивистскими концепциями - оформление социологии социологии как отдельной области С.З. Эти возможности были заложены уже в первых, сделанных в ключе собственно С.З., проектах Шелера и Манхейма (конец 1920 - начало 1930-х). С.З. встраивалась Шелером в общий контекст создания философской антропологии, выступая лишь инструментом, позволяющим преодолеть "историю идей" и вписать человеческое сознание и мышление в социокультурный контекст, в рамках которого они только и реализуются. Примечательно, что сам Шелер выступал против социологического редукционизма и строил свою С.З. как негативный метод (в этом отношении интересны параллели с Мерло-Понти или Франком, много сделавшим для становления современного социологического мышления, но выступивших с антисоциологических позиций). В своем проекте С.З. Шелер исходил из идущего от Маркса соотношения "субструктуры" ("базиса", "социума") и "суперструктуры"

("надстройки", "культуры"), имеющих разную онтологическую природу ("реальные" и "идеальные" "факторы"), но берущихся с точки зрения их регулятивных возможностей. Соединение одних факторов с другими происходит в актах человеческих действий. При этом "реальные факторы" (социум) определяют (регулируют) возможность появления определенных "идеальных факторов" в истории, но не предопределяют их природу и содержание (что и определяет их недоступными социологическому анализу, а, следовательно, делает невозможным и любой проект построения позитивной С.З.). Знание дано индивиду в силу его членства в обществе a priori, гарантируя ему смысловой порядок, кажущийся индивиду естественным способом видения мира. Отсюда тезис о том, что нет "Я" без "Мы" ("Мы" всегда раньше "Я"), и концепт "относительно-естественное мировоззрение" (включает в себя признаваемое социальной группой как данное, не требующее обоснования и не могущее быть ею обоснованным), с помощью которого происходит задание рамок для специально разрабатываемых форм знания, одновременно сосуществующих в культуре (прежде всего, это религиозное, метафизическое и научное знания, хотя отдельно можно говорить и о мифологическом, мистическом, технологическом и других типах знания). Вырастающее из "относительно-естественного мировоззрения" многообразие когнитивных практик образует суперструктуру как предмет социологии культуры, в которой С.З. является лишь "негативной" ее частью, устанавливающей зависимость "духовных структур" от социальных факторов (последовательно меняющих друг друга в истории факторов родства, политики и экономики), а также фиксирующей возможности преодоления восприятия "Другого" как "чужого" и утверждения "понимающего взаимодействия". В отличие от Шелера, Манхейм изначально пытался строить С.З. как чисто социологический проект, позволяющий внутри себя позитивно рассмотреть практически любой аспект человеческого мышления, так как социокультурная детерминация знания распространяется им с процессов возникновения, актуализации и распространения идей и представлений на их содержание (за исключением, возможно, области естественно-научного и математического знания). Более того, системы знания, оформляемые в идеологии, рассматриваются Манхеймом как инструменты коллективных действий, обеспечивающие реализацию тех или иных социальных интересов. Важную роль в истории С.З. сыграли его идеи об "экзистенциальной детерминации" знания, о "коллективном подсознательном в основании знаниевых систем, о реляционизме" множественности "перспектив" видения реальности, о соотношении науки и идеологии, партикулярных и тотальной идеологий, идеологии и утопии, о роли интеллектуалов в синтезе "перспектив" видения. Однако и Манхейм при всем радикализме своей установки на создание строгой социологической теории заложил основы метатеоретических анализов в С.З. Исходя из установки на то, что "социальная позиция не может быть описана в терминах, которые лишены социальных значений", он выдвинул проект создания всеобщей интеллектуальной истории, преодолевающий понимание последней как филиации идей с позиций перестроенной в свете С.З. эпистемологии. Он же попытался перестроить в свете С.З. и социологию образования (не случайно обратившись к педагогическим проблемам в период своей эмиграции в Великобританию). Он же, введя разделение тотальной идеологии на специальную (не способную критически отнестись к самой себе) и всеобщую, предложил трактовку последней как критического "осознания себя" определенной эпохой и культурой. Таким образом, и Манхейму не удалось освободиться от философской нагруженности своей версии С.З., хотя она и была наиболее продвинута именно как социологический проект (что, в частности, приводит иногда к апеллированию именно к нему как основоположнику теории). Показательно, что к близким итогам пришла и другая (достаточно автономная и

самостоятельная по отношению к рассмотренным выше) линия развертывания С.З., исходившая из классических представлений о сути знания, предзаданных позитивизмом, и возникшая внутри собственно социологии, а не привносимая в нее извне. Речь идет об идеях позднего Дюркгейма, Сорокина, Парсонса, Мертона, Р.Старка и их последователей. (В смысле методологических приоритетов можно определить эту линию как традицию структурно-функционального анализа в социологии - в противоположность "понимающей ориентации".) С именем Дюркгейма в С.З. соотносят идею связи сознания в каждый исторический период с задающим структуру социальности и стратегии социального взаимодействия сложившимся разделением труда; идею производности категорий мышления (время, пространство, число, причина и т.д.) от непосредственных условий существования (развитую учениками и последователями Дюркгейма - Моссом, Леви-Брюлем, М.Хальбваксом, Леви-Строссом и др.); идею принципиального различения коллективного и индивидуального сознания и учение о "коллективных представлениях" как выражающих собою прежде всего те или другие состояния социальности (концепт, многократно переинтерпретировавшийся в С.З. в том числе, например, и Манхеймом). Концепция Сорокина интересна в этой традиции радикальным разделением социальности и культуры и связыванием с последней определенных типов мышления. Культура (а через нее и социальность) оказывается у Сорокина базирующейся на глубинных мировоззренческих установках относительно природы реальности, характера основополагающих потребностей и приемлемых способов их удовлетворения. Парсонс в С.З. известен своей критикой линии М.Вебера - Шелера - Манхейма в С.З., которая, в свою очередь, выводилась им из марксизма, и попыткой снять заложенную в этой С.З. антиномию "реальных" и "идеальных" факторов. Он поддержал идею Сорокина о роли разделения социальной и культурной систем для понимания природы и места знания в социальном действии и сохранении интегративной целостности общества (институционализации культурной системы в социальную). Отсюда концепция регулятивно-нормативной природы знания и основная антиномия, которую должна разрешить С.З., - ценностей и научного знания. Парсонс предлагает концепцию совместимости институционализированных (нормированных, легитимизированных, санкционированных) ценностей с научным знанием в рамках "ценностно-научной деятельности" (концептуальных "идей" как основы для интерпретации эмпирически фиксируемых состояний общества) - этот тип ценностей выполняет функцию отбора проблем, подлежащих исследованию и разрешению. Неинституционализированные ценности формируют "идеологии" как системы искаженного и необъективного знания. Два типа ценностей, формируя разные модусы сознания, закрепляются соответственно за занимающими разное место в социуме субъектами. Мертон, продолжая и корректируя (через понятия дисфункциональности и латентности) анализ Парсонса, сместил рассматриваемую линию в С.З. в область социологии науки. Р.Старк акцентировал внимание на взаимной детерминации социальных условий и "идей", однако "субструктуры", по Старку, легче понимаются, чем "суперструктура", и в этом отношении выступают основанием для анализа "идей". С.З. призвана установить отношения между материалом познания ("вещи в себе"), объектами познания (феномены), аксиологическим слоем мышления (социальное a priori), физическим аппаратом восприятия (чувственное познание), категориальным слоем мышления (логическое a priori). Вторая ее задача - обеспечить согласование плюрализма возможных в данной аксиологической системе ценностей истин. Необходимо отдать должное и попыткам выхода структурно-функционального направления в С.З. на уровень микросоциологии (Знанецкий, Д.Сильвермен и др.). Дальнейшее развитие данной линии в С.З. связано с ассимиляцией ряда идей постпозитивистской и аналитической философии в целом. Это идея Куна о

консенсусе научного сообщества относительно принимаемой парадигмы и гипотеза "революционного" развития знания; "методологический анархизм" Фейерабенда; концепция "личностного" (неявного) знания Полани; "экология интеллекта" Тулмина; идея ядерно-периферийного структурирования знания Лакатоса; идея "сильной программы" Д.Блура; тезис о логико-семантической несоизмеримости теорий (семантическая эпистемология Айдукевича, формальная семантика Тарского, программа "реизма" Котарбиньского, фундировавшая идеи его праксеологии как общей теории рациональной деятельности, и др.); программа "лингвистического поворота" в философии, идущая от Витгенштейна (теория значения, логические структуры языка, языковые игры, лингвистическое сообщество и т.д.); концепция "возможных миров" (Хинтикка и др.), критическая программа Поппера и др. В целом данная линия анализа в С.З. остается относительно автономной, сосредоточивает свое внимание прежде всего именно на научном знании, в целом эволюционируя в направлении социологии науки. В отличие от "понимающей" ориентации в С.З. она сохраняет известную дихотомичность социума и культуры, культуры и знания, научного и иных типов знания. В центре ее интересов - социокультурная обусловленность и процессы институцио-нализации знания, концептуальный анализ последнего, актуализация проблематики социологии социологии. В последнее время в связи с ассимиляцией в С.З. ряда новых философских идей становится отчетливое расщепление структурно-функционалистской ориентации на проблематику, выводящую за пределы собственно С.З. (в социологию науки, например), и усвоением "остатка" "понимающей" ориентацией в С.З., что еще больше усиливает ее метатеоретичность и невписываемость в предметную дисциплинарность. Новые перспективы для развития С.З. задают в настоящее время переинтерпретации идей герменевтики (прежде всего - "конфликта интерпретаций" Рикера), археологии знания Фуко, идей деконструктивизма Дерриды, концепции чтения-письма Р.Барта и др., ризомного анализа (см. Ризома) и шизоанализа Делеза и Гваттари, дискурсивных анализов (ван Дейк, различные их варианты в постструктурализме), постструктуралистской концепции гипертекста (см. Нарратив) и т.д. Перспективными могут оказаться попытки интеграции в С.З. идей СМД (системо-мыследеятельностной) методологии. Ряд интересных в этом отношении проектов оформился в самой социологии: теория коммуникативного действия Хабермаса, теория поля Бурдье, теория референций Лумана и др. Все эти тенденции подтверждают общую тенденцию С.З. на синтезирование с культур-социологией в единую область неклассического социологизирования, тесно переплетающегося с философской проблематикой.

В.Л. Абушенко

СПЕНСЕР (Spencer) Герберт (1820-1903) - британский философ и социолог. С. отличался необыкновенной эрудицией и работоспособностью. Оставленное им наследие огромно. Фундаментальный десятитомный труд, задуманный как энциклопедический синтез всех наук на принципах эволюционизма, был опубликован в 1862-1896. Этот труд включал: "Основные начала" (1862), "Основания биологии" (1864-1867), "Основания психологии" (1870-1872), трехтомный труд "Основания социологии" (1876-1896), "Основания этики" (1879-1893), "Социология как предмет изучения" (1903). Творчество С. с наибольшей полнотой воплотило основные идеи эволюционизма, оказало большое влияние на интеллектуальную

атмосферу своей эпохи. Теоретические взгляды С. формировались главным образом под влиянием достижений естественных наук, все чаще обращавшихся к идее эволюции. Так, в частности, С. высоко оценил "Происхождение видов" Дарвина. Большое влияние на С. оказали также труды Смита и Мальтуса, английских утилитаристов, проповедовавших идеи радикального буржуазного либерализма и индивидуализма. Придерживаясь крайней версии либерализма, С. горячо защищал принципы индивидуальной свободы и свободы конкуренции. Всякое вмешательство в естественный ход событий, тем более социалистическое планирование, по мнению С., приводит к биологическому вырождению, поощрению "худших за счет лучших". С. выступал за ограничение роли государства в общественной жизни вплоть до отказа бедным в помощи или заботе о воспитании детей. Критиковал колониальную экспансию, поскольку она ведет к усилению государственной бюрократии. Основные идеи "синтетической философии" С. звучат в конце 20 в. как анахронизм, но в свое время они были популярны. Идея всеобщей эволюции - центральный пункт мировоззрения С. С. предлагает следующее определение центрального понятия своей философской системы: "Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состояние определенной, связной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение". Предел, за который эволюция не может перейти, - равновесие системы. В случае нарушения равновесия начинается распад, который со временем переходит в новый эволюционный процесс. Все, что существует, проходит через этот цикл развития и распада. С. выделяет три вида эволюционных процессов: неорганический, органический и надорганический. Все они подчиняются общим законам. Однако специфические законы высших фаз не могут быть сведены к законам низших фаз. Так, в надорганической эволюции выступают явления, которые не встречаются в неорганическом и органическом мире. Общество - часть природы, и в этом смысле такой же естественный объект, как и любой другой, оно не создано искусственно, в результате "общественного договора" или божественной воли. На этой основе С. переходит от общего рассмотрения идеи эволюции к характеристике общественного развития. Социология завершает философскую систему С. Программа социологии изложена С. в "Основаниях социологии". Здесь впервые дано систематическое изложение предмета, задач и проблематики социологии. Эта книга была переведена на многие языки, способствовала не только разработке, но и пропаганде социологии. С. опровергал не только теологические представления об обществе, но и теоретиков "свободной воли", философов, приписывающих решающую роль в истории "выдающимся мыслителям", "общественному договору", выдвигавших на первый план действие субъективных факторов или указывавших на отсутствие повторяемости в общественной жизни. История, по мнению С., не является продуктом сознательного творчества социальных групп или отдельных личностей, напротив, сама деятельность, ее цели и намерения должны получить естественное обоснование в законах социальной эволюции. Социальные факты для С. - это такие явления, в которых проявляются эволюционные процессы, например дифференциация структуры и функций, усложнение политической организации и т.д. Для понимания спенсеровского определения предмета социологии большое значение имеет его концепция социальных институтов. С. не дает строгого определения этого центрального понятия своей теоретической системы. Но из контекста его работ следует, что социальные институты - это механизмы самоорганизации совместной жизни людей. Социальные институты обеспечивают превращение асоциального по природе человека в социальное существо, способное к совместным коллективным действиям. Институты возникают в ходе эволюции

помимо сознательных намерений или "общественного договора", но как ответ на рост численности популяции, и, согласно общему закону, - прирост массы приводит к усложнению структуры и дифференциации функций. Социальные институты, по С., - органы самоорганизации и управления. Как и Конт, С. начинает с семьи, брака, проблем воспитания (домашние институты), воспроизводит этапы эволюции семьи. Следующий тип социальных институтов С. обозначил как обрядовые, или церемониальные. Последние призваны регулировать повседневное поведение людей, устанавливая обычаи, обряды, этикет и т.п. Третий этап институтов - политические. Их появление С. связывал с переносом внутригрупповых конфликтов на сферу конфликтов между группами. Он был убежден в том, что конфликты и войны сыграли решающую роль в становлении политической и классовой структуры общества. Война и труд, по С., - те силы, которые создают государство, причем на начальных этапах роль насилия и военных конфликтов была решающей, так как потребность обороны или завоевания больше всего сплачивают и дисциплинируют общество. В последующем объединяющей силой становится общественное производство, разделение труда, прямое насилие уступает место внутреннему самоограничению. По С., сильное государство неизбежно ведет к ограничению индивидуальной свободы. Еще в своей ранней работе "Социальная статика" он сформулировал закон "равной свободы", согласно которому каждый человек свободен делать все, что он хочет, если он не нарушает равной свободы другого человека. Свобода, по С., ограничивается не государственным принуждением, а свободой другого человека. Следующий тип - церковные институты, обеспечивающие интеграцию общества. Завершают типологию профессиональные и промышленные институты, возникающие на основе разделения труда. Первые (гильдии, цеха, профессиональные союзы) консолидируют группы людей по профессиональным занятиям, вторые поддерживают производственную структуру общества. Значение этих институтов возрастает по мере перехода от военизированных обществ к индустриальным. Промышленные институты принимают на себя все большую часть общественных функций, регулируют трудовые отношения. С. был воинствующим противником социализма. Попытки глобального планирования он называл "социалистической химерой". Теория социальных институтов С. представляла попытку системного исследования общества. Концепция институтов воспроизводит образ общества по аналогии с биологическими организмами: "кровяные частицы уподобляются деньгам". С. не только уподоблял общество организму, но и свою биологию наполнял социологическими аналогиями. Пытаясь избежать грубого редукционизма, к которому так склонны были многие эволюционисты, С. использует термин "надорганизм", подчеркивая автономию индивида (в отличие от Конта или Дюркгейма). С. располагает все общества по шкале сложности структуры и функциональной организации от "малого простого агрегата" до "большого агрегата". С. выделяет два типа обществ: военные и промышленные. Военный и промышленный типы общества С. характеризует прямо противоположными социальными свойствами. Разработанная С. типология обществ менее известна, чем его теория эволюции. Между тем в творческом наследии С. она представляет наибольший исторический интерес. Содержание исторического процесса описывается как постепенный переход от механического принуждения к органическому объединению на основе общности интересов. С. рисует картину будущего индустриального общества, впечатляющую глубиной научного предвидения. В новом обществе управление децентрализовано и строится на принципах самоорганизации и самоуправления, широкое распространение получают различные неформальные объединения, подчинение индивида господству заменяется охраной прав человека, единство идеологии сменяется плюрализмом,

общества станут открытыми для международного сотрудничества, восприимчивыми к инновациям и др. В своих попытках раскрыть движущие силы социальной эволюции С. так и не смог преодолеть дилемму номинализма и реализма. С одной стороны, он постоянно подчеркивал важную роль "человеческой натуры", с другой - так же ссылался на действие надындивидуальных сил, "социального организма", "искусственной среды". В итоге концепция факторов эволюции С. отличалась крайним эклектизмом и послужила источником развития прямо противоположных социологических направлений. Философская система С. оказалась слишком тесно связанной с духовной и интеллектуальной атмосферой викторианской эпохи. Другой причиной падения популярности С. явилось то, что созданная им интеллектуальная конструкция была последней попыткой создания всеохватывающей философской системы. Эта форма интеллектуального творчества окончательно изжила себя к концу 19 в. Тем не менее, стремление С. выйти за рамки абстрактных рассуждений по поводу общества, широко использовать данные общественных и естественных наук способствовали формированию новых стандартов научной деятельности в социологии. Начиная с 1950-х, вместе с развитием системных методов и возникновением неоэволюционизма, интерес к творчеству С. и других эволюционистов стал возрастать.

А.П. Лимаренко

СПИНОЗА (Spinoza, Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632-1677) - нидерландский философ. Родился в Амстердаме в семье купца, принадлежавшего к еврейской общине. Первое образование получил в духовном училище, готовившем раввинов. За увлечение светскими науками и современной ему философией в 1656 на С. руководителями общины был наложен "херем" (великое отлучение и проклятие). С. вынужден был покинуть Амстердам. Основные сочинения: "Основы философии Декарта" (1663), "Богословско-политический трактат" (1670), "Этика, доказанная в геометрическом порядке" (1677) и "Трактат об усовершенствовании разума" (1677). В своей онтологии, следуя традиции пантеизма, С. провозглашает единство Бога и природы, что было им выражено в идее единой, вечной и бесконечной субстанции. Эта субстанция является причиной самой себя (causa sui), т.е. она, во-первых, существует сама в себе и, во-вторых, представляется сама через себя. Качественные характеристики субстанции, когда ум представляет себе нечто как ее необъемленное свойство, как сущность субстанции, называются атрибутами. Атрибут имеет с субстанцией одно общее и одно отличительное свойство. Общее свойство состоит в том, что атрибут существует сам в себе (по существу есть сама субстанция), а отличительное -- то, что атрибут представляется через другое (через ум). Хотя число атрибутов бесконечно, человеческому уму открываются только два из них - протяженность и мышление. Если Декарт дуалистически противопоставлял протяжение и мышление как две самостоятельные субстанции, то С. монистически усматривает в них два атрибута одной субстанции. Бесконечно многообразные вещи чувственного и умопостигаемого мира суть модусы - различные состояния единой субстанции. Модус существует в другом и представляется через другое. Бесконечное множество модусов возникает из необходимости божественной природы. Бог является имманентной причиной модусов как атрибута протяжения, т.е. вещей чувственного мира, так и атрибуты мышления - вещей умопостигаемого мира. Так что любой модус заключает в себе сущность Бога. Познавая модусы, мы познаем субстанцию. Среди прочих С. выделяет бесконечные модусы. Бесконечный

модус движения и покоя связывает другие модусы атрибута протяжения с субстанцией, мыслимой в этом атрибуте; бесконечный модус беспредельного разума (intellectus infinitus) связывает другие модусы атрибута мышления с субстанцией, мыслимой через этот атрибут. В гносеологии С. выделяет три рода познания. Первый род познания есть познание чувственное, называемое также мнением, или воображением. Этот вид знания дает смутные идеи и зачастую приводит к заблуждению. Второй род познания составляет понимание (intellectio), дающее уже отчетливое представление модусов. К пониманию относится деятельность рассудка (ratio) и разума (intellectus). Третий и высший род - это интеллектуальная интуиция, или непосредственное усмотрение истины. Благодаря интуиции можно постигать вещи под углом зрения вечности, т.е. рассматривать модусы как формы единой субстанции. Разделяя позиции математического естествознания и рационалистского метода Декарта, С. выступает сторонником детерминизма и противником телеологии. Так, признание "конечных причин" наравне с необходимостью С. называет предрассудком. Ведь если существуют "конечные причины", то, как отмечает С., Бог имел бы стремление к тому, чего у него нет, тогда субстанция оказывается несовершенной. В антропологии С. отвергает идею свободы воли. Свободной следует считать такую вещь, которая из одной необходимости своей собственной природы определяется сама собой к действию. Но таковой, по определению, является лишь субстанция. Отождествляя свободу с познанием, С. соотносит с понятием субстанции идею "свободной необходимости", совмещающей в себе необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании. Этика С. строится на том, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом. С. заложил основы научной критики Библии и выдвинул идею интеллектуальной любви к Богу: "познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога". По утверждению Гегеля, учение С. является "существенным началом" всякого философствования.

А. Н. Шуман

СПИРИТУАЛИЗМ (лат. spiritualis - духовный, spiritus - душа, дух) - философское воззрение, противоположное как материалистической, так и позитивистской концепциям сущего. Главный тезис С. - несводимость человека к природе. С. рассматривает дух в качестве первоосновы действительности, как особую бестелесную, "тонкую" субстанцию, существующую внеположенно материи и независимо от нее. Как философский термин "С", был введен в употребление Кузеном (начало 19 в.); в дальнейшем С. стали называть ряд французских и итальянских философских школ 19- 20 вв. (Бугру, Ренувье, Бергсон и др.). Концепция философского С. постулировала следующие основания: философия не может терять собственные исследовательские процедуры и проблемные поля, - наука и естествознание, структура и границы которых нуждаются в постоянном уточнении, не в состоянии заменить ее; человек, обладающий рефлексией, сознанием и свободой, - уникальный природный феномен; без возвращения "души к себе самой" немыслимо постижение человека как объект, могущий быть познанным лишь с помощью нетрадиционного инструментария; в контексте веры в трансцендентность и абсолютность Бога С. не допускал возможности Его отождествления с конечным. По существу спиритуалистическими являются все

религиозные верования в бытие Бога и бессмертие души. Согласно утверждению Блаватской, сущность религий суть теософия - доктрина, учащая, что все существующее оживлено или наполнено Всемирной Душой или Духом, и что ни один атом Вселенной не можеть пребывать вне этого вездесущего Принципа - есть "чистый С.". В философии С. синтезируются самые разнообразные культурные феномены древности (магия, мистика, теургия, астрология и др.) и Нового времени (месмеризм, гипнотизм, экстрасенсорика, парапсихология и др.), утверждающие субстанциональность духовного начала и занимающихся практическим изучением психических, астральных, ментальных явлений. Редукция концептуального С. при аппликации его на массовое сознание проявляется в спиритических сеансах, среди экстрасенсов, занимающихся "контактами с астральными планами бытия" и т.п.

А.А. Грицанов, В.В. Лобач

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ - качественно своеобычный этап в истории философии. Хронологические рамки С.Ф. определяются, естественно, временной протяженностью самой эпохи Средневековья. По этому вопросу в медиевистике до сих пор высказываются разные точки зрения. Начало Средневековья относят то ко 2-4 вв., то к 7-8 вв., а то и к 10 в.; соответственно завершение Средних веков падает то на рубеж 14-15 вв., то даже на 18-19 вв. (концепция "большого времени средневековья"). Формальными датами начала средних веков обычно признаются перенос столицы Римской империи в Константинополь в 330, раздел империи на Западную и Восточную в 395, разграбление Рима Аларихом в 410, окончательное падение Рима и гибель последнего римского императора, малолетнего Ромула Августула в 476. Стандартная периодизация - 5-15 вв., тысяча лет существования средневековой культуры. Данный вопрос - когда и с чего начинается Средневековье - значим и для историков философии. Например, Ю.А.Шичалин полагает, что эта эпоха начинается тогда, когда корпус текстов Ветхого и Нового Завета обретает статус единственно безусловного текста. И в таком случае логично относить завершение средних веков к тому времени, когда этот корпус перестает быть единственно безусловным и авторитетным. Но именно библейский корпус и корпус ассимилированных христианством плотиновских текстов можно рассматривать как два краеугольных камня средневековой рациональности. Первый этап средневековой христианской философии (наряду с христианской, существовала арабская, т.е. мусульманская, и еврейская С.Ф.) - патристика 2-8 вв. Иногда различают апологетическую и систематическую патристику. Апологетический период, идущий вслед за апостольским, дает нам целый ряд известных христианских писателей и мыслителей (Юстин Философ, Татиан, Тертуллиан и др.). Апологеты вели борьбу с расцветшим к середине 2 в. гностицизмом (Василид, Валентин, Марнион), который Р.Гарнак характеризовал как "острую эллинизацию христианства". Близко к гностицизму стояло манихейство (3 в.), отбрасывавшее Ветхий Завет и предписывавшее человеку самому реализовать свое искупление. Рубеж 2-3 вв. - момент самого зарождения систематического богословия. В центре этой богословской жизни стояла знаменитая Александрийская школа (Климент Александрийский, Ориген). В значительной мере это богословствование определялось "встречей" библеизма и эллинизма. С деятельностью этой школы и в особенности Оригена, связан переход к углубленным философско-теологическим построениям. Разрабатывается концепция посредствующего между Богом и миром Логоса; расширяются и углубляются экзегетические исследования (концепция "трех

смыслов", созданная в противовес Антиохийской богословской школе с ее методом буквального понимания Священного Писания); сама философия рассматривается как предуготовительное учение, "пролагающее и выравнивающее путь по Христу". 3-4 вв. - эпоха яростных тринитарных и христологических споров, борьбы с арианством, отстаивавшим концепцию "подобо-сущие" (Бог-Сын имеет другую сущность и является лишь образом Бога-Отца). В этот период особенно выдвигается Афанасий Великий и Каппадокийская школа. Последнюю представляет Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский. Им принадлежит существенный вклад в обоснование догмата Святой Троицы, суть которого можно передать формулой: "общая сущность (усия), природа и воля, но три разных божественных лица (ипостаси)". Большая заслуга принадлежит им в выработке "халкидонской формулы", смысл которой можно передать словами: "Христос, единородный Сын Божий, который имеет две природы /т.е. человеческую и божественную - Н.С./, неслиянные и нераздельные, так что ни одна не нарушается и не препятствует их абсолютному единству". В целом каппадокийцы склонялись к признанию согласия между откровением и философией. Одним из крупнейших представителей восточной патристики, оказавшим к тому же огромное влияние на западную мысль, является Псевдо-Дионисий Ареопагит (до сих пор идут споры о том, кто же в действительности скрывается за этим именем). Пытаясь дать глубинный синтез христианства и неоплатонизма, он в своих трудах ("Об именах Божиих", "О мистической теологии", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии") выдвигает два способа познания Абсолюта, катафатический и апофатический, высший. Дело в том, что божественное бытие трактуется Дионисием как Ничто (но это ничто не есть небытие). Особенно много внимания уделяется разработке учения о небесной и отражающей ее земной иерархиях. Наиболее же крупным представителем западной патристики, безусловно следует признать Аврелия Августина. В своих многочисленных произведениях он выдвигает ряд идей, надолго определивших пути развития западного богословия и философии. "Бог и моя собственная душа" - вот две темы, которые экзистенциально интересовали его. Основой духовной жизни он считает скорее волю, чем разум. Напряженное звучание придает он и теме теодицеи, считая, однако, что зло не есть природа, а продукт свободного творчества; не сущность, а недостаток добра; в конце концов зло просто необходимо для гармонии мира. Очень много Августин писал против манихейства (одно время он сам был манихеем) и других еретических учений. Его спор с Пелагием о соотношении Божественной Благодати и свободы воли человека склонил его к учению о предистинации (предопределении). Однако его тезис о том, что спасает Божественная Благодать (поскольку первородный грех ввергает человеческую волю в рабство) поднимает, как ни странно, проблему религиозной ценности греха и философскую проблему соотношения свободы и зла. С теологической точки зрения важно то, что грех не преодолим чисто моральным путем. Громадное воздействие на последующую мысль оказало и его учение о двух Градах: небесном и земном. По существу это была первая развитая христианская историософия. Постепенное усиление Града Божиего (а на земле его репрезентирует Церковь) и ослабление града земного (Государство) выстраивалось как внутренняя телеология исторического процесса, обусловленная христианской эсхатологией. Последующие века патристики (5-8 ст.) уже не дали столь значительных и оригинальных умов, но породили богатую комментаторскую и компиляторскую литературу (Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и др., вплоть до Алкуина). Что касается Боэция, то это фигура, скорее относящаяся уже к "зачинателям" схоластики. В целом заслуга патристики, синтезировавшей неоплатонизм с христианством, заключается не только в создании самой модели теологического знания, но и позднее, в культивировании комментаторско-

энциклопедической традиции. Патристика участвовала в закладывании самих основ символического менталитета Средневековья. Вероятно, дух этой эпохи, о которой столь сурово писал О.Мандельштам ("Эллинство, оплодотворенное смертью, и есть христианство"), можно выразить и так: удивись всему и испытай страх и благоговение. Удивись каждому в отдельности, но в первую очередь тому, что над всем вообще. Уникальное есть вместе с тем и всеобщезначимое, но лишь в полноте божественного творения из ничего. На основе патристики в 9 в. начинает складываться схоластика, которая обращается к рациональным методам знания при рассмотрении сверхрациональных "предметов". Она же в лице своих крупнейших представителей проявляет удивительную волю ко всеохватывающим систематикам, в рамках которых была развита культура изощренных дистинкций. Но этот средневековый рационализм соседствует с мистикой и завершается своеобразным эмпиризмом, выдвигавшим идею опытного (хотя и непременно согласуемого с теологией) познания. Высказываются идеи импетуса, относительности движения, множественности миров, реконструируется даже атомическая онтология. В определенном смысле принцип "ничего лишнего" ("бритва Оккама") прямо противоположен духу бесконечных и тончайших схоластических различий. Схоластика доходит до самоотрицания. Одновременно нарастает критика институциональных форм христианства, а такая, например, фигура, как Джон Уиклиф (14 в.) уже прямо может рассматриваться как предвосхищение Реформации. Схоластику отличает прежде всего ее метод. Усвоение аристотелевской логики унифицировало его, и его структура обрела следующий вид: постановка вопроса; разыскание оснований как "за", так и "против"; решение, предлагаемое и разъясняемое категорически; его обоснование посредством силлогизмов; заключение, способное служить опровержением всех возражений против данного решения. Главное устремление схоластики, по крайней мере, ее доминирующих течений, заключалось в том, чтобы показать: между разумом и откровением нет действительного противоречия. С этим контрастировала позиция арабских аристотеликов, которые считали, что верное с точки зрения философии может оказаться ложным с точки зрения религии, и наоборот. Крупнейшим схоластом эпохи формирования самой схоластики можно считать Иоанна Скота Эриугену. Но это схоласт-еретик, ибо его труды ("О разделении природы", "О Божественном предопределении" и др.) были осуждены Церковью. В самом деле, у этого схоласта ирландского происхождения очень сильна тенденция к пантеизму. Фактически Бог не рассматривался им как абсолютная Личность. В абстрактном смысле Божество отождествлялось с четвероякой природой: творящей и несотворенной, от которой все исходит; творящей и сотворенной, опосредующей процесс нисхождения и восхождения; сотворенной и нетворящей, низшая из природ; не творящая и не сотворенная, к которой все восходит. По вопросу о предопределении Эриугена рассуждал следующим образом: Бог есть первичное бытие, зло же - небытие. Следовательно, Бог не ведает зла и не может предназначать к нему людей. Он предопределил человека к свободе, а человек уже сам выбирает между добром и злом. Как и Ориген, Скот Эриугена признавал бессмысленным учение о вечном наказании грешников. Крупнейшим схоластом 11 в. является Ансельм Кентерберийский, получивший прозвище "Второго Августина". Занимал позицию умеренного реализма, хотя в некоторых рассуждениях (например, попытка чисто логически доказать необходимость Воплощения) доходил до крайнего теологического рационализма. Выдвинул онтологическое доказательство бытия Бога. Именно Ансельма можно рассматривать как одного из основателей схоластической теологии и самого метода схоластики. Своеобразное место в истории схоластики занимает Петр Абеляр. Разрабатывая диалектику как искусство отличения истины от лжи, Абеляр пытался обойти крайности как реализма, так и

номинализма. Его собственная позиция по этому вопросу получила название концептуализма. Диалектика Абеляра также внесла вклад в разработку диалектического метода. Значительное место отводит он и проблемам этики. Здесь в центре его рассмотрения - сущность греха. Абеляр различил склонность к дурному и сознательное согласие воли ко злу. Грех только в последнем. Тем самым оправдывается возможность прощения язычников, которые не ведают, что творят зло. Наиболее значительной фигурой в схоластике следует признать создателя томизма - Фому Аквинского. В своих огромных трактатах "Сумма теологии" и "Сумма против язычников" этот схоласт предложил свою версию "примирения" Аристотеля с христианством. Всякое сущее есть определенное единство эссенции и экзистенции. Сущность Фома Аквинский трактует как то, благодаря чему вещь становится тем, что она есть. Но только в Боге сущность и существование тождественны; следовательно, только Бог является абсолютно простым существом. Это акт чистого Бытия. Все другие существа являются сложными и сотворенными, т.е. зависимыми по своему бытию. Любой индивидум "слагается" из материи и формы. Материя включает в себя как отрицание всякой определенности, так и потенцию к определенности. Что касается формы, то Аквинат различает субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и материальную форму (имеет бытие лишь в материи). В другом аспекте это различие акцидентальных и субсистентных форм. Духовные существа (ангелы, человеческие души) являются субсистентными формами, т.е. имеющими собственное бытие и деятельными без всякой материи. Однако хотя человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия. Поэтому человек - это вдвойне сложное существо, предполагающее объединение не только сущности и существования, но также формы и материи. Великий оппонент Фомы Аквинского Иоанн Дунс Скот отвергал возможность полной гармонии между верой и разумом и, возвращаясь к августианскому примату божественной воли, разрабатывал концепцию своего рода онтологического индивидуализма. Соответственно одна из ключевых у него - проблема индивидуации. С одной стороны (если следовать, например, Фоме Аквинскому), субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов. С другой - сущность каждого из них. Как же это возможно? По Дунсу Скоту, материя сама неопределенна и неразличима, а потому не может быть причиной и началом индивидуализации. Она также объединяет отдельные формы не внутренне, а лишь внешне. Индивид же обладает более совершенным единством, чем вид, поскольку вид делим по своему объему. Поэтому надо признать, что вещь (индивид) "состоит" из материи, формы (общей природы) и еще особого начала, делающего ее отличной от всего другого. Подобные начала индивидуализации Дунс Скотт и назвал "этостью", придавая ей фундаментальное значение. Что касается схоластики, то не может не броситься в глаза неразрывная связь схоластического знания со словесной формой. Схоласт обращает равное внимание и на содержание, значение, и на само слово. Не случайно сложилось устойчивое мнение, что мир схоластической философии - это мир, увиденный сквозь призму языка. Впрочем, это едва ли не общая черта средневекового мышления. Ведь, с точки зрения средневекового символизма, весь мир был наполнен некими таинственными знаками; его следовало не исследовать, а "читать". Эта "экзегетическая установка" проникала во все и вся. Культура Средневековья - культура, чрезвычайно чтившая Текст, но при этом не авторская, а "анонимная". Однако эта "анонимность" парадоксально сочеталась с исповедальностью. В силу напряженного переживания трансцендентности Бытия и неокончательной реальности этого мира, рождалось не только чувство священного страха, но и его коррелята, каковым и была вся смеховая культура Средневековья;

из предельного сближения страха и смеха, возможно, и возникает специфически средневековый гротеск и мистериальность. Рождалось так называемое "вертикальное мышление", интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, "координатами" абсолютного верха и низа. В целом в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектонически и иерархически - и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью. Особое место в структуре С.Ф. занимала средневековая мистика. Если схоласт мыслит о Боге, то мистик "мыслит" Бога. Они, таким образом, противостоят. Не случайно, поэтому, Ортега-и-Гасет, характеризуя мистика как "губку, впитывающую Бога", далее писал: мистики "благосклонны ко всему живому именно потому, что в глубине души ко всему равнодушны. Они транзитом спешат - к своему". Витгенштейн же относил к области мистического невыразимое; то, что мы каким-то образом даем понять, но что не может быть высказано. Как бы там ни было, мистики действительно делают упор на необъективируемый духовный опыт; их общим девизом следовало бы признать слова, приписываемые умирающему Плотину: "стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем". Тем не менее, мистика дает нам достаточно богатое разнообразие своих типов. Это и гнозис; и индивидуальный личный путь души к Богу; и пророчески-мессианский, сверхисторически-эсхатологический мистицизм; и специфический мистицизм Каббалы; и разного рода софиологические построения. В средние века мистика распадалась на ортодоксальное, допускаемое Церковью, и множество еретических течений. Не будет преувеличением сказать, что одним из основателей средневековой христианской мистики являлся Бернар Клервосский. Основа мистического вдохновения, по Бернару, - смирение. У него же описываются 12 ступеней мистического восхождения. Любовь - лучший плод смирения. На основе смирения и любви достигается молитвенное созерцание Истины. Вершина его - состояние экстаза и обожения. Один из крупнейших мистиков всего Средневековья - Иоанн Фиданца (Бонавентура). Представляя августинизм 13 в., Бонавентура разрабатывал так называемую "метафизику света" и теорию "зародышевых доказательств". Согласно последней, в каждом предмете с самого начала скрыт "логос-зародыш", содержащийся в божественном разуме и непосредственно втекающий в вещь. Бонавентура признавал материю не только в телесных, но и в духовных существах. Телесная и духовная материя едины, но не тождественны. Например, материя в духовных существах не подлежит процессу возникновения и уничтожения, а также принципу количественности. Тем не менее, сама по себе материя не вечна, как не вечен и мир, ибо и то, и другое сотворено. Бонавентура описывал шесть ступеней созерцания, условиями которого были божественная Благодать, а со стороны человека - святая жизнь и молитва. Начиная с усмотрения "следа" Бога в телесном мире, мистик переходил к созерцанию образа Бога в собственной душе и, затем, непосредственно к Богу. Бонавентуре принадлежит специальный трактат "Восхождение ума к Богу". Все шесть ступеней восхождения есть одновременно и шесть ступеней возрастающего изумления перед Богом. На последней ступени ум целиком бездействует, мысль молчит, человек теряет свою партикулярность и целиком сливается умом и сердцем с предметом своего созерцания. В этом состоянии он с помощью Бога достигает совершенного просвещения. Огромное влияние на ряд последующих западных мыслителей оказал немецкий мистик Мейстер Экхарт. Его философия есть философия Единого - Единственного, а не христианская теология, в центре которой стоит ипостасный Бог. Это пантеистический неоплатонизм - и, однако, имеющий особенность. Она заключается в попытке соединить теорию эманации с теорией творения из ничего. Прежде всего, мистическая философия Экхарта выдвигает идею Божества,

рождающего саму Святую Троицу. Божественность есть изначальный Абсолют, понимаемый как полное бездействие, неизменность, бездонная глубина, пустыня, вечное молчание, безымянная и безличная тьма, не осознающая самое себя. Принцип перехода от единого к иному - суть принцип познания, в процессе которого и возникают ипостасные определения Божественного. Однако этот переход от Единого к Ипостасям - не сотворение, ибо бездействующая вечная Божественность (Gottheit) ничего не творит. Творец мира - ипостасный Бог, но этот Бог не может быть, по Экхарту, самим собой до появления мира. Выходит, что Бог порождает мир по необходимости быть Богом. Суть учения Экхарта в тезисе о единстве человеческой души и Абсолюта. Собственно, и само творение нужно лишь для того, чтобы Бог родился в душе человека, а душа - в Нем. Но для возвращения к такому единению человек должен отказаться от самого себя, погрузиться в духовное убожество, внутреннюю пустыню и нищету. Человек превращается в ничто, зато душа теперь - некий светлый след, оставшийся после исчезновения человека. Это "ничто" есть основная категория человеческого бытия. К нему приходят через убожество, а из него исходят свободой. Отречение от всего оказывается высшим благом, смирение и пустота человеческого бытия - самой большой силой. И Бог не может не войти в очищенную опустошенную душу. Однако и этого, по Экхарту, еще не достаточно. Человек должен отречься не только от самого себя и мира, но преодолеть свою связь также и с ипостасным Богом. Подлинная свобода есть свобода от мира, от себя и от Бога. И только тогда душа сливается с неизреченной Божественностью. Таким образом, у человека совершенно особая миссия. Человек замыкает собой круг, начало и конец которого в Абсолюте. Ступени "саморазрушения" человека суть ступени исполнения им миссии человеческого бытия. Можно, конечно, называть С.Ф. и "псевдофилософией", и "парафилософией", которая-де занималась псевдопроблемами. Но даже отказывая ей в какой-либо оригинальности, такого рода критики вынуждены были признавать наличие в эпоху Средневековья крупных и свободных умов. На самом деле за каждой великой богословской темой скрывается целый узел сложных философских проблем. Одна из ключевых и сквозных проблем С.Ф., буквально ее экзистенциальный нерв (ибо за этим стоял вопрос о ее самоопределении, о самом праве на существование) - проблема соотношения веры и разума. Уже у апологетов мы можем выделить два крайних крыла, дающих противоположное решение этой проблемы. По Юстину Философу, философия (платонизм) буквально направлена ко Христу и ведет нас к христианству. Напротив, Тертуллиан утверждал, что между Христом и Дионисом, между "Иерусалимом и Афинами", нет ничего общего. Приписываемое ему выражение гласит: "верую, ибо абсурдно", credo quia absurdum est. Гораздо более взвешенную позицию занимал Августин; хотя вера есть высший акт воли, а воля имеет известное первенство перед разумом, тем не менее Августин склонен был настаивать на единстве веры и познания. "Разумей, чтобы мог верить, и верь, чтобы разуметь", - писал он. Отсюда в общем-то и вырастала позиция схоласта, которая уже у Ансельма Кентерберийского получала четкую форму: credo ut intelligam (верь, чтобы понимать). Вера есть исток и цель мышления, но отнюдь не аргумент в его операциях. В пределах догматов разум свободен и самостоятелен: "вера ищет разум". Впрочем, еще у "первого схоласта" - Эриугены, подлинная религия есть и подлинная философия, равно как и наоборот. Но рационализация богословия неизбежно вела к тому, что авторитет начинал основываться на истинах разума. Фактически, Эриугена подчеркивал зависимость теологов от диалектических рассуждений, а не от веры. Отличную от Ансельма позицию занимает Петр Абеляр. Не столько "верую, чтобы понимать", сколько "понимаю, чтобы верить" - так можно передать суть этой позиции. А это значит, что, по крайней мере, авторитет церковного предания, да и догматика церковного учения, должны быть

удостоверены разумом. Но наиболее разработанное и впечатляющее решение проблемы соотношения веры и разума предложил все тот же Фома Аквинский. Отдавая, в отличие от Августина, приоритет не воле, а разуму, Аквинат выдвинул концепцию "гармонии веры и разума". Хотя область основных таинств лежит вне философского познания, ибо Христианская Истина выше разума, однако она не может и противоречить последнему. Используя понятие "естественного света разума" Фома Аквинский полагал, что он находится в определенном необходимом соответствии с богооткровенным, т.е. сверхразумным, которое никак не тождественно неразумному. Кризис схоластики к концу Средневековья, рост влияния номинализма в лице таких его представителей, как Уильям Оккам, вел к подрыву самой идеи возможности естественного знания о Боге. По словам Жильсона, "следствием оккамизма была замена позитивного сотрудничества веры и разума, имевшего место в золотой век схоластики, новой и гораздо более рыхлой системой, в которой абсолютная и самодостаточная несомненность веры поддерживалась только философской вероятностью". Можно сказать, что в социальном, историософском и политическом планах эта тема соотношения веры и разума преломлялась как тема соотношения духовного и светского, града небесного и земного, церкви и государства, власти папы и власти императора. Еще одной ключевой проблемой С.Ф. являлась проблема универсалий, которую особенно актуализировала тринитарная проблема, парадокс единой сущности и трех различных ипостасей Святой Троицы. В зависимости от позиции, занятой в вопросе об универсалиях, т.е. о статусе общих понятий, схоластика разделилась на два течения - номинализм и реализм. В каждом были умеренное и крайнее крыло. Реалисты признавали универсалии идеями или типами, существующими до вещей (universalia ante rem) или существующими в самих вещах (universalia in re) как объективные умственные сущности, субстанции. Номиналисты (к примеру, Росцелин) считали их всего лишь понятиями нашего ума, существующими "после вещей" (universalia post rem). Крайние номиналисты вообще полагали их пустой знаковой стороной или оболочкой слова. Однако в применении к богословским проблемам это вело к неприемлимым для официального христианства выводам. Например, божественное триединство грозило переродиться в три-теистическую доктрину. Ведь если отрицается реальность общей сущности, то три ипостаси превращаются в трех самостоятельных богов. Важной проблемой являлось и доказательство бытия Божия. Схоластика разработала целую систему таких "доказательств". Уже Ансельм Кентерберийский предложил апостериорные и априорное доказательства. Апостериорные исходят из опыта, восходя, например, от случайного к необходимому. В самом деле, любая вещь может как быть, так и не быть. В таком случае либо весь мир есть мираж, либо мы принуждены будем допустить нечто вечное и необходимое, на чем он держится. Априорное доказательство исходит из того, что в нашем уме есть объект, выше и совершеннее которого нельзя ничего помыслить. Поскольку он обладает полнотой совершенства, то должен обладать и предикатом существования. В целом католическая Церковь не приняла "онтологического доказательства". И не только потому, что мы каким-то странным образом можем мыслить и несуществующее. Важнее было то, что здесь логика обретала неприемлемый приоритет перед онтологией. Бытие же - не одна мысль; для бытия необходим акт божественной воли, акт творения. Не принял онтологического доказательства и Фома Аквинский. Вместо этого он на основе своего метода аналогии выдвинул систему пяти апостериорных доказательств (от наличия движения к неподвижному перводвигателю, от причинности к первопричине, от случайности к необходимости, от относительных степеней совершенства к абсолютной, телеологическое доказательство). Впоследствии Кант оспорил трактовку бытия как предиката и, сокрушив онтологическое доказательство,

показал, что вслед за ним падают и все остальные.

Н. С. Семенов

СТАЛИН (Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879-1953) - идеолог, теоретик и практик процесса построения социализма в СССР. Учился в духовной семинарии. В 1922-1952 - генеральный секретарь партии большевиков, в 1952-1953 - первый секретарь ЦК КПСС. Сохранив в качестве обязательной цели утопический и антигосударственный идеал коммунизма, обосновывающий историческую легитимность советской диктатуры идеократического типа, С. сумел подчинить деструктивный потенциал коммунистической идеологии великодержавным интересам: "окончательное" построение коммунизма в СССР постоянно откладывалось. С. заместил динамику революционистски-тоталитарного российского большевизма Ленина - Троцкого - Бухарина процедурами построения стабильного тоталитарного государства. С. преодолел большевистскую трактовку разрушения общества, человека и экономики как неизбежной платы за "социалистический прогресс". (Ср. идею Бухарина о "законе" падения производительных сил вплоть до формирования новой структуры общества.) Всеобъемлющий государственный контроль оттеснил на второй план экстремистские программы формирования "нового человека". С. выступал приверженцем идеи насильственного коммунистического преобразования мира в планетарном масштабе как результата геополитической экспансии сверхиндустриализованного и милитаризованного Советского Союза. Явился создателем системы социалистического лагеря. По указаниям С. был написан раздел "О диалектическом и историческом материализме" (1938) для "Краткого курса истории ВКП (б)". Эта работа в популярной, схематичной и сжатой форме содержала основы философской теории марксизма-ленинизма, предназначенные для читателя-неофита. Будучи канонизированным при жизни С., очерк позднее был подвергнут критике в официальной советской философии. (Отмечалось игнорирование С. диалектической сущности закона отрицания отрицания, недооценка проблемы единства противоположностей, схематичное изложение процесса взаимосвязи и взаимодействия философии, теории и практики, поспешный вывод об отмирании надстройки вследствие трансформации экономического базиса.) Высокая степень искусственности и схоластичности, присущая этой полемике даже в ее заочном воплощении, сделала еще более очевидной реальную роль С. для судеб отечественной философской культуры. Продолжая линию Ленина на превращение философии в политизированный феномен - орудие тоталитарного режима, С. создал и институализировал устойчивую систему генерирования, отбора, вертикальной ротации и воспроизведения ангажированных властью идеологических кадров, тем самым надолго трансформировав официально-государственную философскую мысль в СССР в агрессивную духовную субстанцию реакционно-религиозного характера.

А.А. Грицанов

СТЕПИН Вячеслав Семенович (р. в 1934) - российско-белорусский философ и организатор науки. Доктор философских наук (1976). Профессор (1979), зав. кафедрой философии Белгосуниверситета (1981-1987), директор Института истории естествознания и техники (Москва) (1987-1988), чл.-корр. АН СССР (1987), директор Института философии АН СССР (с 1988). Академик РАН (1994). Иностранный член Академии наук Беларуси (1995). Почетный академик Международной академии науки, образования и технологического трансфера (ФРГ) (1992), почетный профессор-консультант Международного Института права и экономических исследований (Гонконг). Награжден орденом Дружбы народов (1986). Автор более 220 работ по философии и методологии науки. Основные труды: "Современный позитивизм и частные науки" (1963), "Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики" (совместно с Л.М.Томильчиком, 1970), "Становление научной теории" (1976), "Природа научного познания" (редактор-составитель и соавтор, 1979), "Идеалы и нормы научного исследования" (редактор-составитель и соавтор, 1981), "Формирование научных теорий" (на финском языке, 1983), "Научные революции в динамике культуры" (редактор-составитель и соавтор, 1987), "Философская антропология и философия науки" (1992), "Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации" (совместно с Л.Ф.Кузнецовой, 1994), "Философия науки и техники" (1995), "Эпоха перемен и сценарии будущего" (1996) и др. Переводы работ С. издавались в Англии, США, Франции, ФРГ, Китае, Финляндии, Польше. С. - автор оригинальной философско-методологической концепции, раскрывающей механизм функционирования науки в социокультурном контексте - от анализа закономерностей становления конкретно-научной теории до исследования природы метатеоретических оснований науки (картины мира, идеалов и норм исследования, стиля научного мышления). С. осуществлен анализ процесса формирования научного знания как феномена культуры, эксплицированы процедуры функционирования и взаимодействия научных теорий, закономерности динамики оснований научного познания и механизмы семантического развития категориального аппарата науки. В философской концепции С. разработана системная модель социокультурной детерминации науки и, в частности, смены парадигм научного поиска. С. - основатель Минской школы методологии, ориентирующейся на анализ социокультурных факторов развития философии и науки. Работает также в области культурологии и социальной философии. Разработал концепцию типов цивилизационного развития, проанализировал роль универсалий культуры в воспроизводстве основных структур социальной жизни.

А.А. Грицанов

СТЕПУН Федор Августович (1884-1965) - русский философ, культуролог, историк, писатель. Учился философии в Гейдельбергском университете у Виндельбанда (1902-1910). В 1910 защитил докторскую диссертацию по историософии В.С.Соловьёва. Один из редакторов журнала "Логос", выходившего в России в 1910-1914. Выступал как литературный и театральный критик. Во время войны был мобилизован в армию. После Февральской революции занялся политической и журналистской деятельностью, работал во Временном правительстве. После Октября сотрудничал в газетах правых эсеров, был призван в Красную армию. Участвовал в работе созданной Бердяевым Вольной академии духовной культуры, работал в театре. В 1922 выслан из России, обосновался в Дрездене, занимался

преподаванием. В 1937 на его преподавательскую и публицистическую деятельность был наложен запрет. С 1931 по 1939 - член редакции журнала "Новый град". Один из идеологов "новоградства" - формы христианского социализма. В 1944, в результате бомбардировки Дрездена, погибли его архив и библиотека. С 1946 преподавал историю русской философии в Мюнхенском университете (заведовал кафедрой русской культуры). Активно включился в жизнь второй волны русской эмиграции. Публиковался в журналах: "Новый путь", "Грани", "Мосты", "Опыты" и др. Основные работы - статьи в "Логосе": "Трагедия творчества" (1910), "Трагедия мистического сознания" (1911) и др.; "Жизнь и творчество" (1923, заглавие по названию статьи в "Логосе"), "Основные проблемы театра" (1923), "Бывшее и несбывшееся" (т. 1-2, 1956), "Достоевский и Толстой: христианство и социальная революция" (1961), "Встречи" (1962), "Большевизм и христианское существование" (1962), "Мистическое мировоззрение" (1964) и др. С. считается представителем чистого трансцендентализма (вместе с Яковенко). В середине 1920-х пережил серьезный духовный кризис, приведший к пересмотру взглядов на основе религиозного мировоззрения. Если в первый период творчества С. отстаивал религиозно-реалистический символизм, понимая искусство как обозначение мира невидимого, и отстаивал автономность философского знания, то теперь он стал осмысливать христианство в "духе религиозно-символического ознаменования глубинных судеб мира" и пришел к осуждению "философствующего христианства" и к "религиозному переживанию Бога". В основе философских построений С. - синтез неокантианства с идеями феноменологии, от которых он двигался к философии жизни и религиозному мировосприятию. В своей исходной установке С. видел задачу философии в "узрении" Абсолюта, понимаемого в традиции В.Соловьёва как положительное всеединство. "Узрение" возможно в переживании как первичной реальности душевно-духовного бытия личности. По мысли С., возможны два типа переживаний (опыта): опыты творчества, подчиненные дуализму субъект-объектного отношения (содержание переживаний в них дифференцируется), задающие полюс культуры; и опыты жизни, подчиненные идее положительного всеединства (содержание переживаний в них "свертывается", становится "непрозрачным"), задающие полюс Абсолюта. Движение в глубины переживания (к Абсолюту) вовне проявляется в создании культурных ценностей (движение к полюсу культуры). Тем самым, по С., задается антиномизм жизни и творчества, сознания и бытия, двойственность человека: он как то, что он есть (дан как хаос), и он как идеал (задан себе как космос). Отсюда трагедийность (жертвенность) творчества как особой формы объективации, наиболее полно реализуемой в искусстве. Согласно С., творческий акт разрушает органическую целостность души, ее религиозную природу, удаляет творца от Бога, замыкая его в культуре, вырождающейся в цивилизацию, односторонне выражающую положительное всеединство. Однако непосредственное же постижение Бога "запрещает творческий жест" - непосредственое знание Бога исключает культуру. Всю жизнь человек обречен решать эту дилемму: пытаться удержать свою целостность (единодушие) и выражать ее в многообразии ее проявлений (многодушие); осознавать себя и как факт (данность), и как задание. В зависимости от варианта решения, С. выделяет три типа души (личностей): 1) мещанскую (выбор в пользу удобства жизни как данности); 2) мистическую (выбор в пользу непосредственного слияния с Богом); 3) артистическую (равное утверждение обоих полюсов жизни и творчества, единодушия и многодушия). Творчество создает: а) ценности состояния, организующие и упорядочивающие жизнь (личность, любовь, нация, семья) и б) предметные ценности (блага науки, научной философии, нравственности, права, искусства). В культуре привилегированное положение занимает искусство (благодаря единству содержания и формы), в искусстве - театр (благодаря единству

актера и зрителя). Искусство символично, оно выражает идею не однозначно, а многосмысленно. Постигая символику, художник в художественных образах "выкликает" и "высветляет" заложенные в ней идеи, "возвращая" конкретность мира Богу. Человеку нужны не "точки зрения", а "видение мира", объемлющее мир в целостности ("сочувствующее видение"). Видение, с точки зрения С., дает христианство как духовный опыт веры, любви и свободы. Особое место в творчестве С. занимает осмысление событий 1917 и последующих лет. Он склонен считать большевизм "почвенным" и первичным, а не случайным и "наносным" явлением русской культуры. Большевики, по С., являются одновременно "ставленниками народной стихии" и "имитаторами народной правды". При всем своем лично негативном отношении к революции, С. считает, что революции (и иные крупные потрясения), разрушая национальное сознание, обнажают невидимые основания культуры. Катастрофические эпохи прерывают иллюзорное бытие, порождают "религиозный дух" катастрофического искусства, задают импульсы движению к Абсолюту.

В.Л. Абушенко

СТИЛЬ НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ - исторически сложившаяся совокупность методологических регулятивов, идеалов и норм науки, философских принципов, определяющих содержание и направленность изменений науки на исторически-конкретном этапе ее развития. Понятие С.Н.М. (СНМ), наряду с понятиями "парадигма", "научно-исследовательская программа", "тема", "философские основания науки", "базовые модели знания" и др., относится к ряду средств метатеоретического исследования структуры и динамики науки. Первоначально понятие СНМ было связано с вопросом об особенностях фундаментальных исследований: предполагалось, что господствующая наука или лидирующая фундаментальная теория определенной эпохи полностью определяли СНМ этой эпохи (а именно: категориальный состав знания, определенный тип логической организации знания). В ходе исследования феномена СНМ были уточнены представления о его сложной гетерогенной природе. СНМ является и социокультурным, и внутринаучным феноменом и формируется под их воздействием. Основной механизм социокультурной детерминации СНМ связан с системой конкретно-исторических норм и идеалов науки, уходящих корнями в культуру эпохи. Нормы и идеалы науки, воплощаясь в фундаментальную лидирующую теорию, задают направленность иным теориям данной научной дисциплины, ряда дисциплин, науки в целом. Например, в период становления опытного естествознания классическая механика определяла "видение", объяснение, описание, структуру строения теории не только всей механики, но и физики, химии, биологии, социальной философии. Философские представления, идеи в структуре СНМ участвуют в процессе осмысления пределов эвристичности старых идеалов научности и формировании новых. Через философскую составляющую СНМ происходит соотнесение идеалов и норм науки, методологических установок с особенностями изучаемого данной наукой объекта. Так было в период перехода во второй половине 19 в. ряда наук - биологии, физики, психологии, социологии - к изучению системных статистических объектов. Изучение массовидных объектов - газов, демографических и социальных систем и процессов,

сложных органических объектов и т.д. - потребовало переосмысления старых и выработки новых философских понятий: случайность, вероятность, возможность, историзм, эволюция и др. С одной стороны, в этих философских категориях отразилось новое понимание строения материального мира и его объектов. С другой стороны, в них в отрефлектированном, объективированном виде выразились основные ценностные предпочтения этого исторического периода. Основу философских представлений СНМ составляют детерминистские категории: обусловленность, связь, причина, следствие, необходимость, случайность, возможность, действительность и др. Именно через них с наибольшей полнотой "просвечивает" характер организации объектов науки и особенности взаимодействия между феноменами материального мира. Анализ объектной детерминации СНМ выявляет теснейшую связь СНМ с научной картиной мира (НКМ), поскольку именно НКМ формирует базовые знания о системно-структурных особенностях изучаемых наукой объектов, об их пространственно-временных характеристиках, особенностях взаимодействия материальных объектов. Взаимная согласованность СНМ и НКМ особенно отчетливо проявляется в переломные моменты развития науки: при смене лидирующих теорий, научной революции и т.д. В конце 19 - начале 20 в. выход на арену биологии популяционной генетики, возникновение системного и кибернетического подходов обнаружили ограниченность дарвиновской картины биологической реальности и ее операциональной составляющей - вероятностного стиля мышления в биологии. Становление синтетической теории эволюции ориентировалось на новую картину мира и новое понимание биообъекта. Биообъект стал представляться как сложная самоуправляемая и саморазвивающаяся система. Сформировались адекватные философские и методологические познавательные понятия и принципы: информация, саморегуляция, саморазвитие, целесообразность, прямая и обратная связь, автономность, эволюция и др., которые объективировали новый кибернетический СНМ в биологии. СНМ имеет сложную структуру. В нем можно как базовые выделить несколько уровней. Первый включает идеалы и нормы, выражающие специфику научной деятельности в целом: направленность на объективное знание, субъект-объектная расчлененность познавательной структуры и прочее. Другой уровень содержит философские представления, методологические предписания, нормы познания, общие для всех конкретных наук. Например, требования лапласовского детерминизма для наук конца 18 - первой половины 19 в. Следующий уровень конкретизирует первые два применительно к специфике предметной области науки и особенностям исторического развития самой данной науки. Например, французский биолог 18 в. Ламарк, реализуя лапласовские механистические принципы, принял образ "лестницы существ" в качестве объяснительной схемы взаимодействия живых объектов. Это было относительно прямолинейное изображение ряда или цепи независимых групп организмов (биовидов). На этом уровне нормы и идеалы объяснения, описания, доказательства, обоснования, строения научной теории, составляющие основу структуры СНМ, приобретают адекватное конкретно-научное звучание и оформление. СНМ выполняет по отношению к формирующемуся научному знанию многообразные функции. СНМ выполняет интегрирующую роль по отношению к разнородным компонентам научно-теоретического знания: НКМ, философским основаниям науки, массиву конкретно-теоретического знания. СНМ регулирует и ориентирует научное исследование в определенном, заданном социумом и внутринаучными реалиями, направлении. СНМ выступает также как механизм, обеспечивающий диалог, связь между целями и потребностями науки и требованиями и возможностями социокультурного целого, запросами исторического времени. Например, особенностью современного, только формирующегося экологического СНМ можно

считать признание принципиальной неустранимости ценностной основы познания. В экологическом стиле мышления в биологии обретают теоретический статус моральные экологические императивы, принцип коэволюции мира человека и мира природы. Человеческое измерение в современной физике, химии отражено в активной разработке и освоении антропно-го космологического принципа, идей неравновесности, концепции глобального эволюционизма. Перспектива современных исследований феномена СНМ определяется не только когнитивно-методологической, но и социологической и психологической направленностью его разработки.

И.А. Медведева

СТОИЦИЗМ - одна из школ древнегреческой философии, основателем которой был Зенон из Китиона (город на острове Кипр), живший в конце 4 - начале 3 в. до н.э. Название получила от имени зала Стоя Пециле, в котором Зенон впервые выступил в качестве самостоятельного оратора. К числу стоиков относят также Клеанфа - ученика Зенона и его преемника в Стое, и Христиппа - ученика Клеанфа. К более поздней Стое принято относить Диогена из Селевкии (город в Вавилонии), ставшего впоследствии афинским послом в Риме и познакомившего римлян с древнегреческой философией; Панетия - учителя Цицерона, Посидония, также жившего в Риме одновременно с Цицероном во 2-1 вв. до н.э. Перейдя к римлянам, стоическая философия приобретает здесь все более риторический и назидательно-этический характер, теряя собственно физическую часть учения своих древнегреческих предшественников. Среди римских стоиков следует отметить Сенеку, Эпиктета, Антонина, Арриана, Марка Аврелия, Цицерона, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского и др. В виде полных книг до нас дошли лишь произведения римских стоиков - главным образом Сенеки, Марка Аврелия и Эпиктета, по которым, а также по отдельным сохранившимся фрагментам ранних стоиков, можно составить представления о философских взглядах этой школы. Философия стоиков подразделяется на три основные части: физику (философию природы), логику и этику (философию духа). Физика стоиков составлена главным образом из учений их философских предшественников (Гераклита и др.) и потому не отличается особой оригинальностью. В ее основе лежит идея о Логосе как все определяющей, всепорождающей, во всем распространенной субстанции - разумной мировой душе или Боге. Вся природа есть воплощение всеобщего закона, изучение которого крайне важно и необходимо, ибо это одновременно и закон для человека, в соответствии с которым ему следует жить. В телесном мире стоики различали два начала - деятельный разум (он же Логос, Бог) и разум пассивный (или бескачественная субстанция, материя). Под влиянием идей Гераклита стоики отводят роль активного, воспроизводящего начала огню, постепенно переходящему во все остальные стихии - воздух, воду, землю (как в свои формы). Причем это саморазвитие мира осуществляется циклически, т.е. в начале каждого нового цикла огонь (он же Бог и Логос) вновь и вновь порождает другие первоначала, которые в конце цикла превращаются в огонь. Рано или поздно, таким образом, совершится космический пожар, все станет огнем; "весь процесс будет повторяться опять и опять до бесконечности. Все, что случается в этом мире, случалось и раньше и случится вновь бесчисленное число раз". Из мирового Логоса каждый раз изливаются так называемые "осеменяющие логосы", которые и определяют природу всех единичных тел. Таким образом, Логос пронизывает собой весь этот мир и

управляет его телом, являясь тем самым не только промыслом, но и судьбой, своего рода необходимой цепью всех причин всего существующего. Речь идет о космическом детерминизме, в соответствии с которым направление всех природных процессов оказывается строго определено естественными законами. Каждое тело жестко включено во всеобщую природу благодаря "его собственной природе", т.е. все вещи суть части единой системы. Надо сказать, что только ранние стоики обращали внимание на этот отдел в своей философии; римские их последователи гораздо больше акцентировали роль логики и этики. В логике стоиков речь шла по-преимуществу о проблемах теории познания - разуме, истине, ее источниках, а также о собственно логических вопросах. Говоря о единстве постигающего мышления и бытия, они отводили решающую роль в познании не чувственному представлению, а "представлению постигнутому", т.е. "ушедшему назад в мысль и ставшему присущим сознанию". Чтобы быть истинным, представление должно быть постигнуто посредством мышления. Разум при этом как бы дает свое согласие на такое представление, признавая его истинным. Стоики много занимались разработкой формальной логики, изучали формы мышления в качестве "неподвижных положенных форм", уделяя особое внимание простым и сложным высказываниям, теории вывода и т.д. Однако главной частью их учения, сделавшей их известными в истории философии и культуры, была их этика, центральным понятием которой стало понятие добродетели. Как и все в этом мире, человеческая жизнь также рассматривается как часть единой системы природы, т.к. в каждом из людей содержится крупица божественного огня. В этом смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, она такова, какой ее сделали законы природы. Жить согласно природе и Логосу - основное назначение человека. Только такую жизнь, направленную к целям, являющимся также и природными целями, можно назвать добродетельной. Добродетель - это и есть воля. Находящаяся в согласии с природой добродетель становится единственным человеческим благом, а т.к. она всецело заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в человеческой жизни зависит исключительно от самого человека, который может быть добродетельным при любых условиях: в бедности, в темнице, будучи приговоренным к смерти и т.д. Более того, каждый человек оказывается еще и совершенно свободным, если только он смог освободиться от мирских желаний. Этическим идеалом стоиков становится мудрец как истинный хозяин своей судьбы, достигший полной добродетели и бесстрастия, ибо никакая внешняя сила не способна лишить его добродетели в силу независимости его от каких бы то ни было внешних обстоятельств. Он действует в гармонии с природой, добровольно следуя судьбе. В этике стоиков мы встречаем элементы формализма, напоминающие этический формализм Канта. Так как все возможные благодеяния не являются таковыми на самом деле, ничто не имеет истинного значения кроме нашей собственной добродетели. Добродетельным же следует быть вовсе не для того, чтобы делать добро, а наоборот, делать добро надо для того, чтобы быть добродетельным. Большой интерес и сегодня вызывают идеи поздних стоиков - Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия и др., из которых первый был важным сановником и воспитателем будущего императора Нерона, второй - рабом, а третий - самим императором, оставившим нам интереснейшие размышления "Наедине с собой", пронизанные идеей терпения и необходимости сопротивляться земным желаниям. Рассел говорил, что этика стоиков чем-то напоминает ему "зеленый виноград": "мы не можем быть счастливы, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что пока мы добры, неважно, что мы несчастливы". С., особенно в его римской версии, оказал большое влияние своими религиозными тенденциями на возникавшие тогда неоплатонизм и христианскую философию, а его этика оказалась удивительно актуальной в Новое время, привлекая к себе внимание идеей о

внутренней свободе человеческой личности и естественном законе.

Т.Г. Румянцева

СТРАХОВ Николай Николаевич (1828-1896) - русский философ, литературный критик и публицист. Окончил Главный педагогический институт (1851). Член-корреспондент Петербургской Академии наук (1890). Один из ведущих идеологов почвенничества. Близкий друг Л.Н.Толстого и Достоевского, биограф последнего. Находился под влиянием идей Гегеля, позже - Шопенгауэра, Григорьева, Л.Н. Толстого, Данилевского. Наследие С. весьма разнообразно по тематике (естествознание, психология, философская антропология, философия истории и многое другое). Основные работы С: "Письма об органической жизни" (1859), "Значение гегелевской философии в настоящее время" (1860), "Метод естественных наук" (1865), "Мир как целое" (1872), "Борьба с Западом в нашей литературе" (в 3-х тт.: 1882, 1883, 1895), "О вечных истинах" (1887), "Из истории литературного нигилизма" (1892) и др. Переводил на русский язык работы Шеллинга, Фишера, Ф.Ланге и др. Из философских идей С. прежде всего следует выделить его антропоцентристскую космологию и гносеологию. В работе "Мир как целое" С. писал: "Мир есть связанное целое, - в нем нет ничего "самого по себе существующего", он функционирует как "иерархия существ и явлений", являющихся различными степенями воплощающегося духа. "Вещественная" сторона мира подчиняется и осваивается духовной составляющей (духом). Центр мира, вершина его иерархии - человек ("узел мироздания"). Через человека духовное начало овладевает веществом; человек познает мир и пытается раскрыть его загадку, что возможно только на пути к Абсолюту, на пути разрыва связей с этим миром. В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором - корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается". Антропоцентризм, по С., должен осознаваться только как сфера религиозного состояния, без которого сущность человека - постижение мира и Абсолюта - превращается всего лишь в подобие игры воображения, в одностороннюю плоскую познавательность - рационализм. За такой рационализм, который привел к секуляризму, С. и критикует западную культуру: "Европейское просвещение это - могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мысли", породившей позитивизм, материализм и нигилизм как симптомы упадка духовности, как доктрины, отрицающие высшие духовные сферы. По мысли С., "никакого выхода из рационализма не может существовать внутри самого рационализма". В отличие от старших славянофилов (Хомякова и Киреевского, в частности) С. не выступал за "исправление" западно-европейского рационализма ценностями восточно-православной культуры. Будучи сторонником теории культурно-исторических типов Данилевского, С. считал, что нельзя говорить об общекультурной миссии славянства - славянские идеалы и ценности значимы только для славянского этноса (как отдельного культурно-исторического типа) и их ненавязывание другим народам как общечеловеческих и общеобязательных свидетельствует только в пользу миролюбия и терпимости славянства. В вопросах взаимоотношения России и Европы С. выступал ярым критиком В.С.Соловьёва, утверждая, что его исследования "Из истории русского сознания" "плодят" "поклонников Конта и Спенсера" и выражают мысль об отсутствии самобытности и самостоятельности

русского национального сознания. Самобытность России С. видит, в первую очередь, в возможности отказаться от панрационализма, который проник уже в русское просвещение: "Требуется... изменить характер нашего просвещения, внести в него другие основы, другой дух" из "некоторой духовной области", в которой "русский народ постоянно жил и живет", "в которой видит свою истинную родину, свой высший интерес". Флоровский взгляды С. называл антропологическим национализмом, в котором базой самобытности является "особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний".

Д.К. Безнюк

СТРУВЕ Петр Беренгардович (1870-1944) - российский мыслитель, философ, экономист, правовед, историк. Студент юридического факультета Петербургского университета (с 1890), стажировался у Гумпловича в г. Граце, Австрия (1892). Сдал экстерном экзамены за университетский курс (1895). Преподавал политэкономию в Петербургском политехническом институте (1906-1917). Магистр (1913), доктор (1917, тема диссертации - "Хозяйство и цена") наук. Почетный доктор права Кембриджского университета (1916). Редактор эмигрантского журнала "Освобождение" (1902-1905). Член ЦК партии кадетов (с 1906). Депутат второй Государственной думы (с 1907). Автор концепции "Великой России" (1908). Основатель "Лиги Русской Культуры" (1917). Соавтор сборника "Вехи" (1909), соавтор и инициатор сборника "Из глубины" (1918). Член правительства у П.Н.Врангеля. С 1920 в эмиграции. В молодости - представитель "легального марксизма" (соавтор Манифеста первого съезда РСДРП), позже - приверженец идеологии либерального консерватизма. Основные работы: "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России" (1894), "Свобода и историческая необходимость" (1897), "Марксовская теория социального развития" (1900), "К характеристике нашего философского развития" (1902), "Вехи и "Письма" А.И.Эртеля" (1909), "Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сб. статей за пять лет (1905-1910)" (1911), "Заметки о плюрализме" (1923), "Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии" (1935) и др. (Книга С. "Социальная и экономическая история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности" осталась незавершенной; рукопись работы "Система критической философии" пропала.) Исходной посылкой творчества С. выступила полемика против идеологии народничества как "социальной утопии, углублявшей русскую некультурность". Отвергая общинный идеал русского социализма, С. отводил особую роль в грядущей коммунистической революции пролетариату, признавая при этом прогрессивность западной модели буржуазной цивилизованности по сравнению с укладом российского общества рубежа 19-20 вв. "Капитализм не только зло, но и могущественный фактор культурного прогресса, - фактор не только разрушающий, но и созидающий... Вся современная материальная и духовная культура тесно связана с капитализмом", - утверждал он. Государство, по мнению С., может выступать не только как "аппарат принуждения", но и как над- и внеклассовая "организация порядка". В рамках осознания процесса "создания культуры в общественной форме" посредством усилий государства С. подчеркивал,

что "культура универсальнее государственности, национальность мягче ее". Патриотизм С. выступал в благородной ипостаси философски осмысленного национализма: "Мы любим наш народ, но не поклоняемся ему. Так можно любить человека, относясь свободно к его личности, видя ее несовершенства и болея ими. Вообще... не следует поклоняться личностям, ни индивидуальным, ни собирательным. Их следует только любить. Наш идеализм поклоняется только идее личности, ценности бестелесной". Патриотизм, осмысленный С. в духе философии В.Соловьёва, лишался пороков национального эгоизма и национальной исключительности, либерализм же, к вящей радости русских прогрессистов, приобретал иное, не космополитическое измерение. ("Либерализм в его чистой форме, т.е. как признание неотъемлемых прав личности... и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа...") "Я западник и потому - националист", - подчеркивал С. "Национальный дух" у С. - это "идея-форма", в которой и возможно культурное творчество личности. Культура, по С., - это то поле, причастность которому обеспечивает созвучие человека, наделенного "личной годностью", мирозданию. Через активность личности мир идеалов может быть объективирован в мире действительности. "Праведная общественная деятельность" должна служить для человека императивом личного подвига. Воспринимая существо государства как религиозное по сути, отстаивая тезис о безличной природе всякой власти, С. утверждал, что "вне отношения к Абсолютному началу человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил". С. усматривал в интеллектуальной гипотезе о религиозности грядущей русской революции (В.Соловьёв, Бердяев, Мережковский и др.) отражение "богоматериализма", в значительной степени характерного для православного христианского философского мировосприятия. Последовательный выбор между "гуманистическим идеализмом" и "космическим материализмом", присущими христианству, был, согласно С., осуществлен лишь протестантизмом - определенно в пользу первого. В Европе "крушение богоматериализма" сопро-водилось "крушением эсхатологии", и, по С., теперь в России "все усилия богоматериалистов направлены на возрождение эсхатологической веры, которая протестантизмом преодолена". Трактуя собственные взгляды как "критический позитивизм", отвергающий "мнимо непобедимую" диалектику в философии и "решительный, хотя не правоверный", марксизм в социологии и политической экономии, С. не считал возможным разделять марксистские мифы о позитивности социалистической революции вообще и ее принципиальной осуществимости с пользой для народа России, в частности. Идея революции самой по себе, вне духовно-нравственного идеала, основанного на вненаучном фундаменте, не вызывала у С. исторического оптимизма. (По мысли С., "беда русской интеллигенции: рационалистический утопизм, стремление устроить жизнь по разуму, оторвав ее от объективных начал истории, от органических основ общественного порядка, от святынь народного бытия".) Революционистское истолкование гегелевской диалектики, понимание революции как "скачка из царства необходимости в царство свободы", попытки придать этому тезису статус теоретического положения, необходимо вытекающего из научных посылок и оснований, отвергались С. категорически. "Диктатура пролетариата" - "якобински-бланкистское понятие", является, по С., ничем иным как "орудием мнимо реалистического объяснения недоступного пониманию социального чуда". В контексте атрибутивных для него идей революции и диктатуры пролетариата марксизм, согласно С., - это всего лишь "чрезвычайно оригинальная форма утопизма". По схеме С., "ахиллесовой пятой" русского марксизма является "его философия": "Маркс был вовсе не тот имеющий внутреннее родство с Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем философ критического духа..; это был догматический материалист, вышедший из школы Фейербаха, но более решительно, чем

последний, примкнувший к французскому материализму 18 в. Он в этом отношении прямой продолжатель французских социалистов и коммунистов, философски отправлявшихся... от материализма и сенсуализма". Марксизм, по С., вырос из несовместимых источников: а) рационализма Просвещения, стремившегося перестроить историческую действительность на основании конструкций отвлеченного разума; б) теоретической реакции отторжения и преодоления просвещенческого рационализма, результировавшейся в облике концепций общества и его форм как органического продукта стихийного, иррационального творчества, у Шеллинга, Гегеля, Сен-Симона, Конта, Дарвина и др. В итоге, по мнению С., в марксизме механический рационализм 18 в. слился с органическим историцизмом 19 в., и в этом слиянии окончательно потонула идея личной ответственности человека за себя и за мир. Социализм - в лице марксизма - "отказался от морали и разума". В основе социализма лежит идея полной рационализации всех процессов, совершающихся в обществе. "Ни индивидуальный, ни коллективный разум не способен охватить такое обширное поле и не способен все происходящие в нем процессы подчинить единому плану" (С.). Искание правды было для С. безусловно выше извивов и цинизма партийной тактики. Теоретическим фундаментом такого мировоззрения С. явился его активный и творческий интерес к ценностям философского идеализма и его метафизики. "Философ в политике" (по определению Б.Николаевского), С. возвел собственный мировоззренческий оппортунизм, убежденность в идеалах "перевоспитания общества" в ранг философского кредо. Политика как процесс воспитания, а не принуждения, как "школа компромиссов" - такое миропонимание С. неизбежно результировалось в его отвращении к "культу силы", характерному для российской социал-демократии. С. отверг теорию и практику большевизма: "Революция, низвергнувшая "режим", оголила и разнуздала Гоголевскую Русь, обрядив ее в красный колпак, и советская власть есть, по существу, николаевский городничий, возведенный в верховную власть великого государства". При этом С. стоял на том, что России всегда будут необходимы "прочно огражденная свобода лица и сильная правительствующая власть". С его точки зрения, революция 1905-1907 привела к крушению миросозерцание, основанное на идеях личной безответственности и социального равенства. Эпоха же Возрождения России - "возрождения духовного, социального и государственного, должна начаться под знаком Силы и Ясности, Меры и Мерности...".

А.А. Грицанов

СТРУКТУРАЛИЗМ - обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем. Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет "Курса общей лингвистики" Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто - только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить "конкретные языковые сущности", элементарные единицы значения, из которых складывается язык, так и

эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в "Курсе..." было выдвинуто стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей "материи" языка, а с парами взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием. Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимаются и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюрианства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит "Морфология сказки" В. Проппа, положившая начало структурному анализу текстов. В 1950-х работы Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода - собственно С. (наличие философских импликаций), или "французский С". Основные представители: Р.Барт, Фуко, Лакан. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к "аутентичному" С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т.д. И Фуко, и Р.Барт, и Лакан работают в стороне от проекта "материализации" гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Р.Барт ищет структурно-семиотические закономерности в "языках" различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т.п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях. Лакан, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательного и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. В общем, С. может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий: 1) десубстанциализация традиционной метафизики, систематически начатой еще Кантом и наиболее драматично продолженной Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую "вещь-в-себе". Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские декларации смерти Бога трансформируются в С. в констатации "конца Человека", "смерти Автора", неадекватности понятий "произведение", "творчество" и т.д.; 2) экспликации внеразумных оснований разума, вехами развития которой стали работы Маркса и Фрейда. Различные понятийные конструкты - "ментальные структуры" Леви-Стросса, "эпистема" Фуко, "символический порядок" Лакана - претендуют на формализацию, развитие, прояснение взглядов на природу и функции бессознательного; 3) неорационализма, полемизирующего с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями. Доминантой структуралистского мышления выступает: рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означения в противоположность англо-саксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Пирс). В 1970-1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его

аисторичностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Подчеркивается, что сводя богатства воображаемого к формальной системе символических отношений, С. тем не менее игнорирует то, что сама эта формальная структура неразрывно связана с неким абсолютно произвольным материальным элементом - элементом, который в своей предельной специфичности "есть" структура, который воплощает ее. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования становится отправным пунктом так называемой "философии тела". Положения "позднего" Р.Барта, Фуко периода "генеалогии власти", Дерриды, Эко, Делеза, Бодрийяра и др. об "открытости произведения", социально-политических контекстах "структур", переносе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбоя - определяют характер "второй волны" С. или постструктурализма. (См. также Означивание, "Смерть Автора", "Смерть субъекта", Тело, Телесность, Скриптор, Конструкция.)

А.А. Горных

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ, функциональный подход, функционализм - один из наиболее развитых и детально (от метатеории до эмпирических исследований) разработанных подходов в социогуманитарном знании 20 в., задающий принципы исследования социокультурных явлений и процессов (на уровнях общества, социума и культуры, личности, любого социального "объекта" - группы, общности, института, организации) как системно-организованной структурной целостности, в которой каждый элемент имеет определенное функциональное значение (функцию внутри этой целостности). Соотносится со структурным подходом (структурализмом), имеет с ним общие "генетические" корни и теоретико-методологические основания. В середине 20 в. структурный и функциональный анализы были переосмыслены в рамках "объединяющего" их системного подхода как два различных аспекта системного анализа, т.е. исследования систем как целостных единств, и две взаимодополняющие и взаимопроникающие друг в друга (пересекающиеся) стратегии их исследования. Это дало основания универсализировать функциональный и структурный подходы как воплощающие всеобщие принципы любого научного познания, однако релевантной им областью остается, все же, социогуманитарное знание. При этом, если структурный анализ в различных своих версиях активно проникал в гуманитарное знание (а во многом и зарождался в нем) - прежде всего в лингвистике и литературоведении, то собственно С.-Ф.А. и возник, и локализовался прежде всего в социальном знании (главным образом, в социологии и британо-американской антропологии). В социологии структурный подход акцентирует аспект социальной структуры (целостность взаимосвязанных элементов, процессы воспроизводства), а функциональный - аспект социальной организации (принципы соотнесения и функционирования элементов) социума, общества как системы в целом. Центральным для С.-Ф.А. является понятие функции, которая рассматривается в нем в двух аспектах: 1) как "назначение" ("роль") "одного" из элементов некоторой целостности по отношению к "другому" или к целостности (системе) в целом; 2) как такая зависимость в рамках данной целостности (системы), при которой изменения "одного" оказываются производными (функцией) от изменений "другого" (на уровне прикладных и (или) статистических анализов эта зависимость описывается через взаимоотношения зависимой и независимой переменных). В этом (втором) случае

вводится понятие функциональных (функционально-организационных) связей (отношений, зависимостей) в ряду причинных, структурных, генетических связей внутри системы, а также между системами, системой и средой. Соответственно выделяются и процессы функционирования (поддержания организации-организованности, порядка) наряду с процессами производства (ресурсов), воспроизводства (структуры), в совокупности обеспечивающие стабильное существование системы (целостности) и соотносимые с процессами ее изменения и развития (как в результате "естественной" эволюции, так и вследствие специально предпринимаемых ("искусственных") усилий. В своем развитии С.-Ф.А. прошел ряд этапов становления и представлен несколькими основными версиями: 1) предысторию С.-Ф.А. связывают с идеямч органицизма в социологии, прежде всего с именем Спенсера; 2) основы С.-Ф.А. ("его прообраз"), его исходные методологические принципы заложил Дюркгейм и его школа; 3) так называемый "ранний" функционализм представлен Британской школой антропологии (прежде всего Радклиф-Брауном и Малиновским); 4) собственно классический американский структурный функционализм стал формироваться с 1930-х под влиянием круга идей Сорокина (прежде всего Парсонсом); в это же время конституируются методологически близкие ему статусно-ролевые теории личности; 5) в конце 1940-х основные идеи С.-Ф.А. были переинтерпретированы в терминах системного подхода; 6) 1950-1960-е - время доминирования С.-Ф.А. в социологии в виде двух его основных версий: функционального императивизма Парсонса и функционального структурализма Мертона; в это же время происходит экспансия методологии С.-Ф.А. далеко за пределы социологии и антропологии, она начинает трактоваться не только как "подлинно" социологическая, но и как общенаучная методология (например, Хоманс рассматривал ее как новый язык описания в социогуманитарном знании, а Гемпель трактовал ее как широкую исследовательскую программу); основное оппонирование С.-Ф.А. встретил в это время со стороны социологии конфликта (Козер, Дарендорф) и "критической теории" Франкфуртской школы; 7) со второй половины 1960-х нарастает критика С.-Ф.А. с разных теоретико-методологических позиций как внутри социологии (в меньшей мере - в антропологии), так и в общенаучной методологии. Особенно характерно в этом отношении возникновение различных версий "альтернативной" и "радикальной" социологии (Миллс, Гоулднер, социология контркультуры, "новые левые"), а прежде всего усиление тенденций к конституированию методологических разработок внутри так называемой "гуманистической перспективы" (концепция конструирования реальности Бергера и Лукмана, этнометодология, когнитивная социология и т.д.); условно этот период можно назвать "фальсификационным" по отношению к версиям классического С.-Ф.А.; 8) в эти же годы (с середины 1960-х) происходит кардинальное переосмысление основ С.-Ф.А. с позиций социологии социальных изменений (Турен, П.Штомпка и др.), что привело к замене системно-организационных моделей описания социума системно-процессуальными, влиятельными в 1970-1980-е не только внутри социологического знания, но и пытавшимися предложить новую методологию социального познания в целом; потенциально возможность "процессуального" прочтения функционализма была предзадана еще в интегральной социологии Сорокина и в теории социального действия Парсонса; 9) в постклассической перспективе (особенно с 1980-х) установки С.-Ф.А. оказались в целом "сняты" в различных версиях постструктуралистски ориентированной социологии (Фуко, Бурдье, Гидденс и др.), методологического индивидуализма (Р.Будон), теории коммуникативного действия (Хабермас), поздней философской антропологии (в этом отношении показательна творческая эволюция Х.Шельски); наиболее же адекватно ряд принципиальных положений С.-Ф.А. воплотился в перспективе постклассической социологии в

концепции референции Лумана, которую иногда трактуют как особую разновидность функционализма; однако, если в теоретических дискурсах С.-Ф.А. (во всяком случае в своем классическом виде) утратил к настоящему времени сколь-нибудь заметное влияние, то прикладная методология, разработанная в его рамках, продолжает занимать доминирующие позиции в конкретных эмпирически ориентированных социологических исследованиях (успешно конкурируя с методами качественного анализа и методическими разработками, конституированными в традиции этнометодологии и близких ей направлений). В историко-социологической ретроспективе, восстанавливая определенные "линии" преемственности (точнее - наследования), можно с достаточным на то основанием утверждать, что "линия С.-Ф.А." является в социологии фактически дисциплинообразующей. Она охватывает (в неэксплицитном виде) весь период классической социологии (от Спенсера до Дюркгейма), эсплицитно - весь период неклассической социологии (от Радклиф-Брауна и Малиновского через Сорокина к Парсонсу и Мертону), а частично "проникает" и в постклассический период ее развития (системо-процессуальные модели, концепция Лумана). Она наиболее адекватно воплотила в себе конституирующий для социологии (см. Социология) принцип социологизма, впервые отчетливо артикулированный Дюркгеймом, и в этом отношении иные теоретико-методологические версии социологии могут быть осмыслены как в разном отношении и с разной степенью последовательности оппонирующие ей (вплоть до наиболее радикального противостояния ей, задаваемого "линией" понимающей, а затем и феноменологической социологии). Это положение сохранялось вплоть до перехода социологии в постклассическую фазу ее развития. Более того, теоретико-методологические кризисы, которые переживала эта "линия" развития социологии воспринималась как изнутри, так и вне социологии как кризис социологии как таковой, вплоть до постановки под вопрос самой возможности ее конституирования как отдельной научной дисциплинарности (кризис классической позитивистско-дюркгеймовски ориентированной социологии в 1920-х; кризис собственно С.-Ф.А. в конце 1960-х - 1970-е, который воспринимался как неоклассика в рамках неклассической социологии). При этом социологизм в целом и С.-Ф.А., в частности, в историко-социологической ретроспективе воспринимаются как дискурсы "стабилизационного", а не "кризисного" сознания. О роли и "весе" С.-Ф.А. в истории социологической мысли свидетельствует и то, что он стал чуть ли не основным "мальчиком для битья" в постклассической перспективе со стороны современных социологически ориентированных дискурсов (будучи в этом качестве мифологизирован наряду с "позитивизмом" и "натурализмом" и встроен в единый с ними ряд, презентирующий то, как не должна строиться современная теоретическая социология). Здесь, собственно, содержательный анализ С.-Ф.А. отходит на второй план и в "пылу" полемики часто забывается, что и для современных теоретических дискурсов С.-Ф.А. (при его расширительном понимании как "звена в цепи" "линии" социологизма) является "родовым пятном" в смысле конституирования основных концептов социологических дискурсов как таковых, что можно обнаружить именно (и только) в содержательных анализах. В этом случае обнаруживается, что "ведущаяся уже в течение века дискуссия по поводу функционализма уходит корнями в неявный органицизм, сопутствовавший этой концептуальной перспективе. Количество неявных организационных допущений зависело лишь от того, чья схема подвергалась рассмотрению" (Дж.Тернер). Согласно Тернеру, из органицизма С.-Ф.А. наследовал представления об обществе как: 1) органической саморегулирующейся системе, стремящейся к гомеостазису и равновесию; 2) аналогичной организму самообеспечивающейся системе, обладающей определенными базисными потребностями и нуждами, без удовлетворения которых невозможно его выживание, сохранение гомеостазиса или равновесия; 3)

целостности, пребывающей в состоянии постепенного (и непрерывного) наращивания своей сложности и дифференциации своих частей (и функций); 4) состоящем из взаимозависимых частей, когда изменения в одной части влекут за собой изменения в других частях. Эти теоретические допущения Спенсера были переинтерпретированы Дюркгеймом в духе социального реализма о приоритете целого над его частями и дополнены тезисом о "нормальных" и "патологических" (аномических) состояниях целостностей с точки зрения их "функциональных потребностей", что предполагает введение допущения о наличии точек равновесия в системах, вокруг которых и осуществляется их нормальное функционирование. (Согласно С.-Ф.А., "объясняя социальный феномен, мы должны отличать порождающую его причину от выполняемой им функции".) Тезис функционализма был дополнен Дюркгеймом тезисом социологизма, требовавшим объяснять социальное, исходя из самого социального (по типу функциональных зависимостей), не прибегая к "внешним" причинам (и к редукции социального к психологическому или индивидуальному), а также концепцией органической и механистической солидарности (вводящей представление о разных типах самих функциональных связей). Лидером функционального анализа в антропологии явился Радклиф-Браун, стремившийся преодолеть телеологизм предшествовавших анализов смещением их акцентов на аспект структурности общества (он ввел сам термин "социальная структура"). Функциональные отношения трактовались им как направленные на поддержание необходимой минимальной интеграции частей общества, обеспечение отношений солидарности внутри целостностей (тезис функциональной совместимости элементов в системе или постулат универсальной функциональности). Жизнь общества ("социальной системы", замененной в его более поздних работах понятием "культура") в ее динамике трактовалась Радклиф-Брауном как результат взаимосоотнесения взаимодействий индивидов (уровень "социальной структуры") и взаимодействий деятельностей (уровень "социальной организации"), порождающий импульс к развитию общества (как смене им своего типа). Другой основоположник Британской антропологической школы - Малиновский - ввел в оборот сам термин "функционализм" и сместил фокус анализа с собственно социума на культуру. Сама культура при этом трактовалась как собрание артефактов (продуктов деятельности) и организующих социальную жизнь традиций (предписывающих адаптивные нормативные образцы поведения), формирующих индивидов и позволяющих группам поддерживать интегрированность и преемственность, т.е. целостность общественной жизни. По сути, работы Дюркгейма, Радклиф-Брауна и Малиновского обозначили основные рамки и перспективы (видения и их горизонты) всего функционализма 20 в., акцентировав проблематику поддержания равновесия в устойчивых системах (и задав, тем самым, "дискурс стабилизационного сознания"). Однако классический американский С.-Ф.А. не может быть адекватно понят без еще одной "прививки", сделанной Сорокиным, детально проанализировавшим в их соотнесенности и конституирующей роли по отношению к обществу три его системообразующие составляющие, - социум и личность, соотносимые "внутри" определенной культуры (хотя впервые в своем различении они были проанализированы все же Малиновским), презентирующей ту или иную суперсистему ("чувственную", "умозрительную" или "идеалистическую"), находящуюся в определенной фазе своего развития (но всегда соотносящую в себе в конкретном единстве язык, этику, религию, искусство и науку). Однако, если Сорокин в своем проекте интегративной социологии двигался в сторону культур-социологии ("объективно" выводившей за рамку социологизма и неоклассической социологии вообще), то Парсонс, исходивший из аналогичных методологических установок и не без влияния первого, акцентировав аспект "социальности", собственно и оформил неоклассический дискурс С.-Ф.А. Парсонс в своем

функциональном императивизме исходил из того, что любая система имеет две оси ориентации: 1) ось различения внутреннего-внешнего (акцентирование либо своих собственных проблем, либо событий окружающей среды); 2) ось различения инструментального-консумматорного (акцентирование либо сиюминутных "средств", либо долгосрочных ("самодостаточных") потребностей-целей). Ориентация по этим осям порождает адаптацию и целедостижение (ориентация "вовне"), интеграцию и регуляцию как поддержание образца взаимодействия (ориентация "вовнутрь") как функциональные императивы, характеризующие любые системы на любых уровнях их существования, как и их подсистемы, специализирующиеся на обеспечении одной из этих четырех функций и имеющие также свои собственные императивы. Социум (социальная система) может быть охарактеризован как система функционально взаимосвязанных переменных, исходно задающихся на уровне потребностей личности (система личности) и обеспечиваемых нормативно-ценностной системой культуры, обеспечивающей акторов средствами и технологиями поддержания социального порядка, т.е. поддержания равновесия, устойчивости и консенсуса внутри общества в целом и на каждом уровне и в каждой подсистеме его организации. Непосредственными механизмами усвоения норм и интернализации ценностей выступают стабилизирующие целостности всех типов, способы социализации и социального контроля, легитимированные в организации деятельности и в институционализации социальных процессов. Любая система есть устойчивый комплекс повторяющихся и взаимосвязанных действий, а анализ любого процесса должен проводиться, соответственно, как часть исследования некоторой системы с "сохраняющимися границами". Социальный нормативный порядок есть, следовательно, результирующая тенденций любых целостностей к самосохранению (через поддержание собственной "структуры по определенным образцам действия, независимо от колебаний в отношениях системы со внешней средой) и к сохранению границы и постоянства по отношению к внешней среде (сохранение гомеостазиса), поддерживаемых в системности социального действия. Последнее развертывается между личностью и социальной системой в пространстве (поле выбора) между организмически генетически пред-заданным и символическими образцами культуры; оно понимается как открытая система, реализующая четыре системные потребности: адаптацию, целеполагание, интеграцию и регуляцию - латентное поддержание образца. "Поле выбора" для действующего актора задается как многомерно простроенное по координатам: 1) универсализм - партикуляризм, 2) эмоциональность - нейтральность, 3) достижение - предписывание, 4) диффузность - специфичность, но закрепляемое в своей "неизменности" во времени как "сеть позиций" - "ролевых статусов". Каждому из последних предписывается определенное ожидаемое поведение по культурой закрепленным, обеспеченным системой санкций, легитимированным нормативным образцам. В результате С.-Ф.А. должны быть: 1) получена разветвленная и сложносоподчиненная типология связей частей и элементов друг с другом и с целым, 2) прописаны возможные и допустимые (в смысле сохранения стабильности) состояния социальной системы (системы систем) в целом, 3) определены репертуарные наборы функций (подлежащих реализации через системы действий), 4) осуществлен вывод полученных результатов на уровень исследования переменных в конкретных исследованиях. На методологическом уровне основная проблематика С.-Ф.А. была осознана как изучение отношений между классом структур и классом функций. Она конкретизировалась, в свою очередь, в проблемы функциональной необходимости и функциональных альтернатив действия. Понятие функциональной необходимости исходит из представления о том, что возможно определить минимум функциональных требований, которым должна удовлетворять система (общество), чтобы стабильно функционировать в "нормативном" режиме. Понятие

функциональных альтернатив, введенное Мертоном (в иных версиях - функциональные эквиваленты, функциональные субституты, функциональные аналоги), схватывает "поле" возможных вариантов исполнения действия при данном наборе структурных элементов. В этом контексте Мертон различил функциональные потребности и структурные альтернативы, которые могут удовлетворить эти потребности, и снял требование однозначного соответствия функций структурной единице, в целом смещая при этом проблематику С.-Ф.А. в область исследования социальной структуры и ее влияния (через структурные регулятивы) на социальное действие (отсюда и определение его концепции как функционального структурализма). Полное "функциональное единство", с его точки зрения, - недостижимый ни в одной системе идеал, т.к. в ней всегда присутствует диссонирующее ей начало, которое он обозначил через понятие дисфункции (то, что функционально для одной части системы, может быть дисфункционально для другой, и наоборот). В этом же ключе Мертон подверг критике тезис об "универсальности функционализма", показывая, что в реальности каждый образец в системе не является исключительно функциональным, а есть, скорее, институциализированное выражение достигнутого в деятельности функционально-дисфункционального баланса. Еще одно важное уточнение классического функционализма, осуществленное Мертоном, - введение разграничения "явных" и "латентных" функций (последние суть неинтенциональные и неосознаваемые социальными акторами объективные для системы следствия их действий). Внося эти изменения в С.-Ф.А., Мертон стремился, с одной стороны, "снять" критику в адрес классического функционализма, а с другой - вывести его на уровень теории среднего уровня, позволяющей непосредственно выходить на анализ эмпирических фактов. "Латентно" Мертон задал дополнительный импульс уже обозначившейся тенденции к переинтерпретации теоретико-методологических основ С.-Ф.А. в терминах системно-процессуальных моделей (предполагающих в том числе и "втягивание" внутрь себя абсорбированной проблематики социологии конфликта; сам Мертон "вернул" в традицию С.-Ф.А. специфически им переинтерпретированное понятие аномии, изгнанное из него под воздействием установки на "интегративно-равновесный" характер социальной системы и общества в целом). Таким образом, уже в поздних версиях самого С.-Ф.А. наметилась тенденция к интеграции его с другими па-радигмальными разработками в постклассической перспективе социологии (в этом смысле примечательно замечание Мертона о том, что любой социолог в определенной мере структурный функционалист, коль скоро он социолог). Однако, с другой стороны, в этой же перспективе была осознана вся пагубность "замыкания" дисциплинарного дискурса на одну, пусть и "детально" простроенную, теоретико-методологическую парадигмальность (другой пример такого "замыкания" - марксистская ориентация советской социологии). Тем не менее, в истории социологической мысли С.-Ф.А. остается примером чуть ли не единственной эффективной разработки универсалистски-экспансионистски (по отношению к другим социально-дисциплинарным дискурсам) ориентированной методологии, возникшей на собственном теоретическом основании (более того, при последовательном оппонировании философскому знанию). (См. также Социология.)

В.Л. Абушенко

СУАРЕС (Suarez) Франсиско (1548-1617) - испанский мыслитель, представитель поздней схоластики в истории средневековой философии и теологии. В 1564 становится членом ордена иезуитов и получает образование в иезуитской коллегии. Изучает философию. Позже - богословские дисциплины в университете г. Саламанка. Читал курсы лекций в испанских университетах. Под давлением местных властей был вынужден уехать в Рим. Там С. высоко оценили и предоставили право читать лекции в знаменитой Римской коллегии. С 1597 С. заведует кафедрой теологии в Коимбрском университете. Главное философское сочинение С. - "Метафизические рассуждения" (1597). С. переосмыслил многие положения философии Фомы Аквинского. Он несколько видоизменяет его в двух центральных моментах: вслед за Уильямом Оккамом упраздняет различия между сущностью и существованием, а также делает вывод, что не правильно считать, будто вещь состоит из материи и формы ("эйдос"). Вещь, согласно С., не есть ни материя ни форма, она первична по отношению к ним. После С. многие философы отказались от гилеморфизма. Другим важным вопросом для С. выступила проблема соотношения свободной воли у человека и божественного предвидения. По мнению С., Бог все предвидит, но все же окончательный выбор остается за человеком. Это по сей день остается доктриной католической Церкви. С. оказал большое влияние на богословие, оставшись во многих вопросах большим авторитетом для идеологии и мировоззрения Ватикана.

И.А. Нестерович

СУБЛИМАЦИЯ (СУБЛИМИРОВАНИЕ) - процесс и механизм преобразования энергии сексуального влечения, характеризующийся заменой сексуальной цели на цель более отдаленную и более ценную в социальном отношении. С. - процесс, происходящий с объектом либидо, и состоит в том, что влечение переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения; суть при этом заключается в отвлечении от сексуального. По Фрейду, способностью к С. обладают все люди. Но при этом многие люди обладают ей лишь в незначительной степени.

В.И. Овчаренко

СУБСТАНЦИЯ (лат. substantia - сущность, нечто, лежащее в основе) - философское понятие классической традиции для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития. С. неизменна в отличие от перманентно меняющихся свойств и состояний: она есть то, что существует в себе самом и благодаря самому себе, а не в другом и не благодаря другому. В античной философии С. трактовалась как субстрат, первооснова всех вещей (например "вода" Фалеса, "огонь" Гераклита). В средние века вопрос о С. решался прежде всего в споре о субстанциальных формах (номинализм, реализм). В философии Нового времени категория С. трактовалась достаточно широко; можно выделить две точки зрения. Первая связана с онтологическим пониманием С. как предельного основания бытия (Ф.Бэкон, Спиноза, Лейбниц). Вторая точка зрения на С. - гносеологическое осмысление этого понятия, его возможности и необходимости для научного знания (Локк, Юм). Кант

полагал, что закон, согласно которому при любой смене явлений С. сохраняется и количество ее в природе остается неизменным, может быть отнесен к "аналогиям опыта". Гегель определял С. как целостность изменяющихся, преходящих сторон вещей, как "существенную ступень в процессе развития идеи". Для Шопенгауэра С. - материя, для Юма - фикция, сосуществование свойств. Марксистская философия трактовала С. как "материю" и одновременно как субъект всех изменений. В современной философии, в целом, преобладает антисубстанциалистская позиция.

А.Н. Леванюк

СУБЪЕКТ и ОБЪЕКТ (лат. subjectus - лежащий внизу, находящийся в основе и objectum - предмет) - фундаментальные категории философии. С. - носитель субстанциальных свойств и характеристик, определяющих качественные особенности О. Соответственно О. - то, что находится в зависимости от С. и лишено самостоятельной сущности. Понятия С. и О. не стоит ассоциировать с производными от них категориями "субъективного" и "объективного". В данной связке более самодовлеющую природу имеет "объективное", в то время как О., напротив, вторичен по сравнению с проецированными на него онтологическими, гносеологическими или праксеологическими характеристиками С. Понятия С. и О. имели различную интерпретацию в историко-философской традиции. В античной философии понятие С. преимущественно использовалось как одно из обозначений материальной субстанции, субстрата, тогда как О. соотносился с конкретным видимым предметом. Средневековая схоластика во многом воспроизвела античную трактовку С. и О., признав за С. онтологические параметры материальных вещей, а за О. - производные человеческие образы С. Своеобразная гносеологизация С. осуществляется в философия Нового времени. Декартовское "мыслю, следовательно существую" в качестве наиболее безусловного и достоверного начала бытия провозгласило cogito, рациональное мышление. Именно разум выступает здесь в качестве гаранта внешней действительности, ее сущностных характеристик и объективности. При этом О. задан через представление, в контексте которого С. наделяется безусловными полномочиями "ставить перед собой" те феномены бытия, которые он считает безусловно истинными и которые могут выступать отправными точками для последующего философского или научного анализа. Особый онтологический и гносеологический статус С. в новоевропейской философии, тем не менее, был сопряжен с рядом парадоксов, обусловленных пониманием С. как конкретного, эмпирического начала. Если человеческий разум субстанциален по отношению к эмпирической действительности, а человек как носитель разума - всего лишь ее отдельный фрагмент, то где же искать критерии его истинности? Если же разум, также как и сам человек, производен от опыта, то каким образом можно объяснить его всеобщий характер и тождество познающей личности (единство С. и О. в самосознании)? Попытку решения этих вопросов предпринял Кант, введя понятие "трансцендентального С", воплощающего в себе чистые, внеопытные формы познания и обусловливающие содержание знания отдельных эмпирических С. При этом трансцендентальный С. изначально задан как единство апперцепции (самосознание), где тождество С. и О. обусловливает одновременно и его творческие возможности в познании, в общезначимость диктуемых им истин. Проблему С. и О. по-новому рассматривал Гегель, который показал их культурно-историческую динамику, их процессуальность и взаимозависимость в

познавательной деятельности. Основной лейтмотив неклассической философии связан в акцентировкой творческого статуса С., детерминирующего соответствующие структуры объективной действительности. При этом С. выступает в качестве носителя сознания, познавательных способностей и творческой деятельности. В марксизме понятие С. предполагает прежде всего социально-исторического С. практической деятельности, которая опосредует его отношения с объективной реальностью и в которой воплощается искомое тождество С. и О. Для феноменологической традиции С. выступает как "чистое сознание" в единстве его рефлексивных и дорефлексивных процессов, интенциональные установки которого вносят индивидуальный смысл в бытие объектов. И, наконец, своеобразие С. познания в неклассической философии связано с представлением об его детерминированности целым рядом вне-рациональных и некогнитивных факторов (например, идеологии, языка, бессознательного и т.п.). Если неклассическая философия некоторым образом абсолютизирует творческие возможности С., то постклассика и постмодерн предпринимают своеобразную попытку теоретической реабилитации О. Провозглашая "смерть С", постструктурализм характеризует его не столько как творца, сколько как комбинатора отдельных объективных элементов, растворяющего себя в контексте их процессов и соединений. (См. также Бинаризм, "Смерть субъекта", Тело, Ацентризм.)

Е.В. Хомич

СУВОРОВ Виктор (настоящее имя - Резун Владимир Богданович) (р. в 1950?) - русский историк, мыслитель и писатель. Окончил Харьковское танковое училище. Офицер Советской Армии, позже - добывающий офицер, капитан ГРУ. Осознанно (1978) перешел на Запад. Основные сочинения: "Аквариум", "Освободитель" (1981), "Ледокол" (1968-1981), "День-М" (1968-1993), "Контроль" (1981), "Последняя республика: почему Советский Союз проиграл Вторую мировую войну" (1995), "Выбор" (1997), "Очищение" (1997-1998) и др. Историко-литературное творчество С. изначально центрировано на задаче системного преодоления большевистски-советского исторического и идеологического дискурсов. В контексте фундирования С. собственных исследований не столько цитированием закрытых документов, сколько детальнейшим системным анализом открытых мемуарных материалов и опубликованных исторических комментариев, его правомерно рассматривать в качестве основателя принципиально нового метода исторического познания - ретроспективно-логической реконструкции. Достоинством этого подхода, основанного на достижениях психоистории, социальной логики, контент-анализа, программ интерпретации текстов etc, справедливо полагать возможность адекватного анализа течения исторического процесса в условиях безвозвратной (осуществленной осмысленно и целенаправленно) ликвидации большинства значимых архивных документов. /Вариант: их принципиальной недостижимости для исследователя - А.Г., О.Г./ Высокая степень полемической защищенности концепции С. (полемика с рядом публикаций о "мифах" "Ледокола" и "Дня-М", написанных ангажированными профессиональными журналистами) в значительной степени обусловлена организацией соответствующих текстов в форме мысленного полилога, субъектами которого одновременно выступают автор, его теоретические оппоненты, независимые эксперты, а также "озвученные" фрагменты исторической реальности во всей ее противоречивости, неоднозначности и многомерности.

Итогом мышления и сопряженного с ним историко-литературного творчества С. к концу 20 ст. выступили: 1) корректное описание сценария обоюдоосознанного разворачивания и разрешения глобального конфликта между коммунизмом и фашизмом (центральная идея - тезис о готовности СССР к опережающей планетарной агрессии с целью реализации задач "мировой революции"); 2) перспективная интерпретация истории СССР как закономерного следствия изначального противоречия между "государственниками" во главе со Сталиным и группы международных террористов - большевиков-космополитов (в частности, Ленина - Троцкого - Бухарина); 3) опровержение ряда значимых мифологем советской истории (уничтожение армии в 1937, неготовность СССР ко Второй мировой войне, роль Хрущева как ниспровергателя режима культа личности и т.п.). В контексте существования взаимоисключающих оценок исторического творчества С. выглядит не подлежащим сомнению то, что даже в рамках истолкования его моделей в статусе определенных интеллектуальных гипотез, этот аналитический метод правомерно считать единственным перспективно возможным для исследования эволюции тоталитарных общественных систем коммунистического типа.

А.А. Грицанов, О.А. Грицанов

СУДЗИЛОВСКИЙ (Руссель) Николай Константинович (1850-1930) - белоруский мыслитель, публицист, этнограф, энтомолог, химик, биолог, первый и последний энциклопедист 20 в. Владел 8 европейскими, китайским и японским языками. Первый президент Сената Гавайских островов (1900). Член Американского общества генетиков, ряда научных обществ Японии и Китая. Как врач С. известен работами в области хирургии, методов лечения туберкулеза, теории глазных болезней. Как географ С. открыл ряд островов центральной части Тихого океана. Его географические описания Гавайев и Филиппин, опубликованные в 1890-х, вошли в хрестоматии и учебники для школ и вузов. Как мыслитель и политический деятель С. прошел сложную творческую эволюцию. Юношей он придерживался позиций нигилизма, который составил впоследствии значимый элемент народнической идеологии. Литературный кружок, созданный студентом С., пропагандировал социалистический идеал, усматривая пути его реализации в нравственном совершенствовании человека (1870). Пытаясь практически его осуществить, С. создал общину, построенную на этих принципах (Киевская община). В 1873 С. с группой единомышленников (В.Дебогорий-Мокриевич, В.Донецкий) отправляется в Цюрих с целью организовать поездку в Северную Америку для создания там коммун. Знакомится с идеями Бакунина и Лаврова, полностью их не разделяя. Отсутствие средств вынудило группу вернуться в Россию. С. продолжает учебу на медицинском факультете Киевского университета, затем активно включается в политические дискуссии и практические акции народников ("хождение в народ", "Киевская община"). После процесса против участников "хождения в народ" (1877-1878) С. нелегально покидает Россию и отправляется в Лондон, где знакомится с функционерами Первого Интернационала (Марксом, Энгельсом, В.Врублевским, Лавровым). Затем он уезжает на Балканы, заканчивает образование в Бухарестском университете и организовывает "книжную экспедицию". В Болгарии С. вместе с Х.Ботевым принимает активное участие в организации крестьянских восстаний. Анализируя причины поражения восстания, С. приходит к выводу, что бакунинский тезис о готовности народа к социалистической революции не только не приложим к

России 1870-х, но и в принципе неверен. 1870-1880-е - новый этап творческой эволюции и практической деятельности С., связанный с Румынией. Народническая идеология, составляющая основу его мировоззрения, претерпевает существенную трансформацию. По мнению С., социальная революция - это революция народная, а народу не могут быть навязаны революционные идеи, революция наступает тогда, когда налицо определенная совокупность материальных и нравственных условий, а искусственное подталкивание ситуации может привести лишь к отсрочке революции и гибели передовых деятелей (как это случилось в Болгарии). (По мнению С., "... если общество хочет сохранить способность к историческому обществу и прогрессу, ему нужно ориентировать психическую конституцию своих членов на нормы поведения в границах демократии и свободного выбора".) В 1877 С. защитил докторскую диссертацию об антисептическом методе лечения в хирургии. На докторском дипломе впервые появилась двойная фамилия (С.-Руссель). Это было вызвано тем, что Россия включилась в войну против Турции и по территории Румынии проходили русские войска, а он по-прежнему находился в списке особо опасных государственных преступников под № 10. С. активно сочетал врачебную практику с революционной деятельностью. За лечение раненых С. был награжден золотой медалью, а за политические идеи - выслан в провинцию (1879). За организацию гражданских похорон румынского революционера Зубку-Кодряна С. высылают в Яссы, где он вступает в социалистический кружок и становится идеологом и одним из редакторов социалистической газеты "Бессарабия". 18 марта 1881 в Галаце отмечался день Парижской Коммуны с митингами, за организацию этих мероприятий С. был арестован и приговорен к высылке в Турцию. С. с женой и П.Аксельродом удалось сбежать в Париж. С. разъезжает по Европе, сочетая научные исследования с революционной деятельностью, работает в группе "Освобождение труда", но полностью с народничеством не порывает. 1883 - год потерь для С: жена с дочерьми возвращаются в Россию, умирает горячо любимый отец, родное имение разорено, революционное движение в Европе затухает. С. впадает в сильную депрессию, из которой он выходит только после переезда в США. В 1887 С. открывает частное лечебное заведение, становится вице-президентом Греко-русско-славянского общества, участвует в работе русского общества самообразования (преобразованное в 1890 в Русское социал-демократическое общество). Активно занимается публицистикой: "В океанской деревне", "Письмо из Америки", "О роли православной церкви в России", "Письма с Сандвичевых островов", "Как жить на Гавайский островах?" и др. Революционер не на словах, а на деле - С. первым развенчал колонизаторскую политику США на Гавайских островах и стал настоящим защитником гавайского народа. С. создает партию "гомрулеров" и в 1890 избирается сенатором от канаков (коренные жители Гавайев), а в 1891 становится президентом Гавайской республики. Началось время бурных реформ, тревог, интриг и предательств, которые он переживал очень болезненно. Когда в очередной раз его сторонники (канаки), получив взятки, проголосовали против его законопроекта, который мог бы улучшить жизнь самим канакам, не выдержал и подал в отставку. В мае 1905 С. обращается к генеральному японскому консулу с просьбой дать ему рекомендацию для поездки в Японию для посещения лагерей русских пленных, просьба была удовлетворена. В Японии С. занимается активной пропагандой среди солдат, сочетая это с их лечением. Организовал отправку группы русских военнопленных в Россию и написал для них специальную брошюру "В плену. Сборник на память о войне и плене", которая представляла собой программу борьбы за социальное и национальное освобождение. В апреле 1906 в Нагасаки было создано "Восточно-азиатское отделение русской революционной партии" и газета "Воля", за два года работы в этой газете С. написал более 50 статей. Происходило размежевание

революционно-демократических сил, которое С. не мог осознать и принять: он попытался объединить все революционные силы в своей партии "Союз помощи народному освобождению", попытка провалилась. С. отошел от практической революционной деятельность в 1908: сужается и его публицистическая деятельность, стали сказываться разочарования, годы и болезни. С. публикует следующие труды: "Мысли вслух" (1910), "Восток и Запад" (1916), "Откровенные слова" (1917, Февральскую революцию С. воспринял восторженно, а октябрьский большевистский переворот категорически отверг как "зигзаг истории" - данная работа направлена против последнего), "Немецкая культура в России", "Два века немецкой культуры в России". После гражданской войны взгляды С. на социалистическую революцию изменились, он заявляет об этом в прессе, в результате вынужден уехать в Китай. В Китае С. создает в 1921 "Комитет помощи голодающим России" - первый в Азии. В сентябре 1923 С. получает документы о назначении ему персональной пенсии как ветерану революции - это единственное признание заслуг, которое оказал ему советский режим. 30 марта 1930 С. умирает от воспаления легких. Р.Тагор называл его самым интересным славянским писателем 20 в. На родине С., в Беларуси, исследованию его жизни и творчества была посвящена монографическая работа М.И.Иосько; был издан ряд исследований за рубежом (в частности, двухтомное издание на японском языке).

Т.К. Кандричина, Н.А. Кандричин

СУДЗУКИ (Suzuki) Дайсецу (1870-1966) - японский философ. Один из ведущих специалистов по дзен-буддизму. Профессор философии университета Отани в Киото. Член Японской академии наук. В молодости был мирским учеником буддизма в Энгакукее, большом монастыре Камакуры. После получения образования преподавал в университетах Японии. В 1936 в качестве преподавателя по обмену посетил Великобританию, где начал чтение лекций о буддизме. В дальнейшем читал такие лекции и курсы лекций в различных университетах Европы и Америки. Исследовал, популяризировал и пропагандировал немонастыр-ский дзен-буддизм. Стремился к "наведению мостов" между западной и восточной философией и психологией. Заинтересовал идеями дзен-буддизма Юнга (написавшего предисловие к одной из книг С), Хорни, Фромма и др. После личного знакомства с Хорни и Фроммом в 1940-х на семинарах по дзен-буддизму в Колумбийском университете Нью-Йорка поддерживал с ними профессиональные отношения. В 1951 в целях лучшего знакомства с дзен-буддизмом Хорни посетила Японию, а Фромм в 1957 организовал в своем доме в Куернаваке специальный семинар по дзен-буддизму и психоанализу, ориентированный на изучение их внутреннего родства и возможностей взаимодополнения. Материалы этого семинара, проходившего под руководством С. и Фромма, впоследствии были положены в основу их совместной книги "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960, в соавторстве с Р. Де Мартино). Автор книг "Эссе о дзен-буддизме" (1927), "Дзен-буддизм и его влияние на японскую культуру" (1938) и др.

В.И. Овчаренко

СУДЬБА - 1) универсалия культуры субъект-объектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры), фиксирующая представления о событийной наполненности времени конкретного бытия, характеризующейся телеологически артикулированной целостностью и законченностью; 2) философско-мифологическое понятие, содержание которого является продуктом экспликации и рефлексивного осмысления названной универсалии; 3) философско-мифологическая персонификация, моделирующая сакрального субъекта конфигурирования событийности жизни индивида или Космоса. Конституируется в контексте культурной доминанты детерминизма, понятого в качестве принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней детерминанты любого процесса, артикулируемой в традиционной культуре в качестве субъекта соответствующего действия "причинения" (см. Автор, Неодетерминизм, "Смерть Бога"). В рамках данной семантики, однако, европейская культура конституирует аксиологически противоположные версии интерпретации С. В рамках одной из них последняя понимается как фатум (рок), внешний по отношению к индивиду или Космосу: от античных мойр (выражение "такую уж видно, мощную выпряла долю судьба, как его я рождала" вложено Гомером даже в уста богини) - до современного теистического провиденциализма. В другой интерпретации внешней по отношению к С. детерминантой (автором С.) выступает сам субъект, - С. мыслится как продукт сознательного ее созидания: от архаических представлений, отраженных в многочисленных пословицах типа "посеешь поступок - пожнешь привычку, посеешь привычку - пожнешь характер, посеешь характер - пожнешь судьбу", характерных практически для всех без исключения национальных культур, - до марксистского

"человек - творец и хозяин своей судьбы". Точкой семантического соприкосновения двух названных версий трактовки С. выступает в европейской культуре идея о необходимости достойного исполнения предначертания: от древнегреческой презумпции исполнения рока до протестантской концепции "призыва". Сопряженность идеи С. с презумпцией финальной завершенности того или иного целостного процесса в приложении к мирозданию в целом позволяет дифференцировать aion как "век", т.е. свершенную С. Космоса (один из возможных циклов его бытия или один из возможных вариантов космизации хаоса) и aidion как "вечность", понятую в своей всеохватной и бесконечной целостности - вне фокусировки внимания на плюральности преходящих "веков"-судеб. Применительно к индивидуальному субъекту понимание С. как законченной целостности бытия фундирует собою особую оценку статуса смерти в контексте представлений о С: именно и только применительно к закончившему земной путь возможно говорить о С. как о свершившейся или исполненной - от архаичной интерпретации (в древнеегипетской "Песне арфиста" умерший обозначается как человек "на своем месте"; греч. heros - герой - исходно означало на языке надгробных надписей просто умершего) и вплоть до современной (известный афоризм В.М.Шукшина "о человеке нужно знать только, где родился, на ком женился и как умер"). Рефлексивное осмысление такой универсалии культуры, как С., сыграло существенную роль в формировании стиля мышления западного образца. Так, древнейшим античным смыслообразом, фиксирующим данную универсалию культуры, выступает смыслообраз "мойры" (греч. moira - часть, надел, жребий, - от moirao - разделять и metromai - получать по жребию), что соответствует принятой в условиях неписаного закона практике распределения земельных наделов и других благ посредством жеребьевки, чей исход предопределен чем-то, что ни в коей мере не подвластно человеку. С. выступает в данном контексте как ничем не обусловленное предопределение, которое абсолютно объективно и не только безразлично в своих проявлениях по отношению к людям, но и не допускает аппликации на него

человеческих аксиологических мерок (так, в аксиологической системе античной этики фигурирующая в мифе об Эдипе С. могла бы быть оценена в качестве не только жестокой, но и аморальной, - однако подобная оценка С. не встречается в соответствующих текстах). Применительно к конкретному человеческому существованию С.-мойра выступает в качестве "айсы" (греч. aisa - доля, участь): если мойра конституируется в античной культуре как персонификация объективной космической С., то айса - как безличное обозначение С., выпавшей на долю индивиду в результате реализации его права на участие в жизненной жеребьевке. Реализация предначертанной мойрой/мойрами С., конкретизированной применительно к индивиду в качестве айсы, обеспечивается, согласно античной мифологии, посредством института Эриний - чудовищ, в функции которых входили поддержание всеобщей закономерности и наказание тех, кто пытается нарушить ее ход неисполнением своего предначертания. Вместе с тем античное понимание айсы не лишено и такого измерения, как его имманентность индивидуальному существованию: именно "этос" индивида как совокупность атрибутивных для него качеств, делающая его именно этим субъектом (см. Этика), выступает в качестве "даймона" его С. С точки зрения античной культуры предопределенное С. можно узнать (мантика, прорицания, обращения к оракулу, после Посидония - астрология), но нельзя ни предотвратить, ни изменить. Однако в античной культуре с ее идеалом деятельной личности даже такая ориентирующая на пассивность ситуация оборачивается своей противоположностью: знание роковых последствий того или иного шага и, тем не менее, осуществление этих шагов делает человека героем в новом понимании этого слова, а именно - сознательным исполнителем воли рока. В этой системе отсчета если С.-мойра выступает по отношению к индивиду как нечто внешнее, то на уровне С.-айсы он становится причастен к С. мира, достойно неся свой жребий и исполняя предназначение. В отличие от богов, человек смертен, и именно конечность его существования придает специфику его жизни как законченному целому: мифологема "мороса" (греч. moros - участь, С., смерть) выражает в античной культуре С., понятую как мера индивидуального существования. В этом отношении С. понимается античной культурой в качестве фатально действующей необходимости. С другой стороны, С. понимается в качестве индетерминированнои игры случая (греч. tuhe - попадание, случайность, успех, беда, С), и в этом контексте С. артикулируется как лишенная каких бы то ни было рациональных оснований: она не только безразлична к последствиям своего влияния на индивидуальные жизни людей, но и вообще лишена какой бы то ни было разумной основы своего проявления. Однако разворачивающаяся в ней открытость возможностей позволяет человеку артикулировать для себя tuhe в качестве позитивной (в римской традиции tuhe обозначается как "фортуна", т.е. "добрая удача"). В социальной контексте С. артикулируется античной культурой как ананке (греч. ananke - необходимость, неизбежность, принуждение). В условиях полиса именно социальная необходимость выступает на передний план: у Платона, например, уже именно Ананке держит на коленях веретено С., а мойры - Лахесис (определявшая жребий человека), Клото (выпрядавшая нить индивидуальной С.) и Атропос (неотвратимо приближавшая будущее и перерезавшая нить С. в момент смерти) - трактуются как ее дочери (о сопряженности персонификаций С. с символами прядения и ткачества - см. Ананке). С развитием полиса в античной культуре формируется тенденция истолкования социально артикулированной С. не столько в качестве связанной с подневольностью и насилием Ананке, сколько с качестве олицетворяющей справедливость и законность Дике (греч. dike - право, законность, справедливость, обычай). В отличие от названных выше мифологем, Дике мыслится уже не как слепая сила, чуждая каким бы то ни было разумным основаниям, но как С., понятая с точки зрения внутренней рациональной

обоснованности всех ее акций по отношению к человеку (в свое время при родовом строе аттическое слово dike означало возмездие за убийство; Гомер использует это слово для обозначения кары по приговору). В "Теогонии" Гесиода запечатлена как прежняя трактовка С. (мойры рождаются от Ночи - в самом начале теогонического процесса), так и тенденция нового видения С. как Дике (мойры и Дике изображаются как сестры, рожденные Зевсом и богиней правосудия Фемидой). В поздней эпической мифологии персонифицированная Дике занимает место среди Гор, персонифицирующих атрибуты полисной организации (Эвномия - благозаконие, Эйрена - мир, Дике - справедливость). Образ Дике тесно связан в античной культуре с понятием "номоса", которое также обозначало долю, удел, но при этом не ассоциировалось со жребием: греч. nemo (распределяю) употреблялось только применительно к определению прав на пользование пастбищем, которое находилось в собственности общины, и потому пользование им регулировалось не посредством жребия, но с помощью жестко фиксированного обычая, претендовавшего на реализацию рационально обоснованной социальной справедливости (греч. nomos имеет два значения: с одной стороны, это обычай, установление, законоположение, с другой - пастбище, выпас). Таким образом, в эпоху Солона в содержании такой универсалии культуры, как С., фиксировались уже не представления о неразумной слепой силе, но идея пронизывающей природный и социальный мир разумной и внутренне обоснованной закономерности, проявления которой по отношению к человеку характеризуются правомерностью и справедливостью. В соответствии с этой установкой в рамках античной натурфилософии упорядоченность космически организованного мироздания (см. Космос) осмысливается как легитимность, а закономерность - как законность (см. у Анаксимандра: "солнце не переступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут"; у Гераклита: "Дике настигнет лжецов и лжесвидетелей" и т.п.). Подобная трансформация данной универсалии культуры существенно сказалась на развитии всей европейской ментальной традиции. Прежде всего, она фундировала собой конституирование в культуре западного образца такого феномена, как логоцентризм. Кроме того, поскольку эксплицированное содержание универсалий античной культуры выступило исходным материалом становления категориальных средств древнегреческой философии, постольку обрисованные семантические сдвиги в интерпретации С. оказались существенно значимыми в контексте формирования понятия закономерности (см. табл. 2 к статье Античная философия). Таким образом, по оценке Рассела, "идея Судьбы ... была, возможно, одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон". В контексте вероучений теистического толка феномен С. подвергается существенному переосмыслению и реинтерпретации: в системе отсчета субъекта можно говорить о С. лишь как о семантической целостности индивидуального существования либо как о метафорическом выражении неукоснительной для него воли Божьей (см. Предопределение, Провиденциализм), однако в системе отсчета Абсолюта понятие "С." теряет свой смысл. Мировой процесс предстает как принципиально незамкнутый диалог Творца с тварным миром, не несущий на себе следов каких бы то ни было ограничений: ни со стороны естественного закона, ибо Господу открыто творение чуда, ни со стороны правил рациональности, ибо Бог творит мир абсолютно свободно, т.е. не "по разуму своему", но исключительно "по воле своей" (значимость этого момента для средневековой схоластики обнаруживает себя в развернутых дискуссиях по поводу данного аспекта творения). В данном контексте теизм радикально оппозиционен идее С. в традиционном ее понимании (резкое осуждение веры в С. в Талмуде; раннехристианская трактовка воды крещения как смывающей "печать созвездий" - знак С; раннехристианские запреты астрологии и мантики; противопоставленность библейского сюжета о рождестве Исаака как

начале становления народа, избранного для провозглашения истинной веры, архаической легенде о том, что, согласно гороскопу, Авраам умрет бездетным, и т.п.). Таким образом, в контексте теистической трактовки С. существенно остро артикулируется проблема свободы, порождая веер различных своих интерпретаций: так, например, в семантическом контексте христианства если протестантизм интерпретирует С. остро фаталистически (по Лютеру, даже вера пробуждается в сердце того и тогда, кого и когда "Бог избрал ко спасению"), то православие и католицизм атрибутируют индивида свободой воли, находящейся в сложных отношениях с феноменом предопределения (см. Свобода воли). Собственно, именно в предоставлении свободы воли, сопряженной с правом морального выбора, и проявляется, согласно христианским мыслителям, максимально любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность ответной любви - см., например, В.Н.Лосский); применительно же к Абсолюту абсолютной оказывается и свобода (см. Абсолют). Соответственно этому, проблема познаваемости С., в практическом своем приложении оборачивающаяся проблемой прогностики - предвидения и предсказания. В зависимости от интерпретации сущности С. как таковой, в культурной традиции могут быть выделены следующий варианты разрешения этой проблемы: 1) в рамках традиционного представления о С. как иррациональной ("темной" и "слепой") силе постижение ее предначертаний мыслилось как возможное лишь посредством либо внерациональной практики, педалирующей аспект случайности (бросание мантических костей или карт, случайное расположение извлеченных внутренностей жертвенного животного и т.п. - не случайно в античной традиции игра в шахматы считалась "самой благородной - за исключением игры в кости", ибо в последнем случае партнером-противником выступает не со-игрок, но сама С), либо посредством внерационального растворения субъективной индивидуальности и сакрального "вслушивания" в "голос С": согласно Платону, "божество сделало мантику достоянием именно неразумной части человеческой природы" (классическим вариантом реализации этой практики может служить институт пифий в античной Греции); 2) в рамках теистического представления о С. как воле Божьей ее постижение возможно посредством механизма Откровения как открытия Богом своей воли и истины избранному субъекту, что также предполагает отказ от субъективности (по Мейстеру Экхарту, "в сосуде не может быть сразу двух напитков: если нужно наполнить его вином, надобно сперва вылить воду, - он должен стать пустым. Потому, если хочешь получить радость от восприятия Бога... ты должен вылить вон и выбросить тварей"), но, в отличие от ситуации пифии, предполагает специальную подготовленность субъекта к восприятию Откровения. В истории философии понятие "С." обретает реактуализацию в контексте традиции иррационализма и в неклассической философии: поздний романтизм, учение Ницше, философская концепция Шпенглера, философии жизни и др. В противоположность традиционному пониманию феномена С., интерпретация С. в рамках данного вектора философской традиции объективирует интенцию философии (во многом не осмысленную рефлексивно) на фиксацию феномена детерминизма в более широком ключе, нежели традиционная каузальность (см. Неодетерминизм), ибо интерпретирует феномен С. в качестве механизма детерминации, не укладывающегося в традиционные представления о рассудочно постигаемой причинно-следственной связи линейного характера ("причинность есть ... ставшая, умершая, застывшая в формах рассудка судьба" у Шпенглера). В постнеклассическом варианте философствования идея С. претерпевает существенные трансформации. В контексте культуры постмодерна наблюдается феномен "кризиса С.", теснейшим образом связанный с "кризисом идентификации" (Дж.Уард). Философия постмодернизма констатирует применительно к современной культуре кризис С. как

психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе: в условиях невозможности онтологии как таковой не может быть и онтологически конституированной биографии. Если для культуры классики индивидуальная С. представляла собой, по оценке А.П.Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей непритязательности вполне определенный и неповторимый - как в событийном, так и в аксиологическом плане), то для постмодерна - это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии, - в диапазоне от текста Р.Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р.Барта "Ролан Барт о Ролане Барте", а также книг "Антониони об Антониони", "Луис Бунюэль, фильмы, кино по Бунюэлю". В контексте "заката метанарраций" дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношении к индивидуальной жизни. По оценке Й.Брокмейера и Р.Харре, "из исследований феномена автобиографии широко известно, что любая история жизни обычно охватывает несколько историй, которые, к тому же, изменяют сам ход жизни". Признавая нарративный характер типового для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители метатеоретиков постмодернизма (Х.Уайт, К.Меррей, М.Саруп и др.) констатируют (с опорой на серьезные клинические исследования), что конструирование своей "истории" (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное, что и обозначается постмодернизмом как "кризис С": индивидуальная биография превращается из С. как целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Р.Барту, History of Love превращается в Story of Love, а затем и в Love Story), ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны. Констатируя "кризис С." как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма конституирует специальную программу "воскрешения субъекта", опирающуюся на сформировавшуюся в философии конца 20 в. традицию "диалогической философии", что знаменует собой коммуникационный поворот в современном постмодернизме (см. Другой, After-postmodernism).

М.А. Можейко, С.Я. Балцевич

СУФИЗМ (арабск. suf - грубая шерстяная ткань в значении "рубище") - мистическое направление в развитии ислама; исламский вариант мистической формы религиозного опыта. Территория распространения - от северо-западной Африки до Индии и Северного Китая, включая Индонезию. На уровне прецедента возникает в 8 в.; основы учения заложены в 9 в. египтянином Зул-Нуном ал-Мисри (ум. в 850) и основоположником багдадской школы С. - Абу Абдаллахом ал-Мухасиби (ум. в 857). Конституируется как противовес ортодоксальному формализованному исламу, провозглашая в качестве программного принципа принцип так называемой сердечной веры ("место сердца в знающем и совершенном человеке словно гнездо камня в перстне" у Ибн Араби; "Кто правдивый му-рид? - Тот, кто говорит слово из сердца" у Абу-л-Хасана Харакани), что соответствует аксиологической ориентации мистики в целом. Исходно С. представлял собой специфическое течение подвижничества в рамках классического ислама, развитое

на основе местной традиции захидов, генетически восходящей к манихейству, гностицизму, зороастризму и включающее в себя элементы византийской и халдейской магии, предполагающей сакральные возможности взаимодействия со сверхъестественной сферой и требующей в связи с этим специальной аскетической практики. К 10 в. С. оформляется как типично мистическое учение, основанное на идее откровения и фундированное эксплицитно выраженными принципами классическойй мистики (см. у Абу Хамида ал-Газали: "мелочные споры о богословских и юридических тонкостях надо заменить любовью к Богу"). Для позднего (после Абу Хамида ал-Газали, ум. в 1111) С. характерна тенденция к концептуализации (аналогично христианской версии мистики: ср. с исторической динамикой францисканства, например). В своем развитии испытал значительное содержательное влияние христианства - как в области становления мистической доктрины, так и в плане оформления аскетической парадигмы культовых практик (со 2 в. христианство было широко распространено на Ближнем Востоке; на арабский были переведены не только Ветхий и Новый Заветы, но и произведения патристики и постановления Соборов; в рамках восточных христианских школ создавались оригинальные сочинения Отцов Церкви (например, Св. Ефрем); с 5 в. в Эдессе активно функционировала христианская Академия; в рамках дисциплинарной истории христианства в начале 20 в. была даже сформулирована гипотеза о принадлежности текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту, перу сирийца Стефана бар Судаили; Бируни в свое время этимологически возводил термин "С." к греч. sophos - мудрец; ранние представители С. были тесно связаны с Иерусалимом, как, например, Раби а ал-'Аддавиа с его фундаментальным для С. тезисом "пыл любви к Богу сжигает сердце", очевидно несущим следы христианского влияния как в своей семантике, так в эмоциональной окрашенности. Может быть зафиксировано также влияние на ранний С. философии веданты, буддизма, индуизма, а также методик и психотехник, характерных для восточной мистики и отчасти тантризма (ритмическое пение; танцы дервишей с резкими альтернативными наклонами и вращениями, вызывающими перепады внутричерепного давления, приводящие к галлюцинациям и др.). Фундирующей С. философской концепцией является "ворхад-и-вуджун" - учение о неподлинности бытия объекта, модусы существования которого исчерпываются становлением и исчезновением, - атрибутом же подлинного существования обладает лишь Бог. Человек в этой системе отсчета может реализовать себя (в содержательно экстремальных стратегиях) либо как материальное тело, преходящее в своей неподлинности, либо как мурид (ученик, приобщенный), стремящийся к единению с Богом через освобождение от пут материальной множественности. Ядром суфийской концепции является, таким образом, учение об откровении, трактуемом как слияние души с Абсолютом и являющемся целью и итогом восхождения мистика к Богу по ступеням совершенствования. Классический С. выделяет следующие стадии подъема мистика к Абсолюту: шариат (закон) - ревностное исполнение предписания ислама, которое, собственно, обязательно для любого правоверного вообще и еще не делает суфием; тарикат (путь) - послушничество у наставника, носителя традиции (пира) и аскеза, мыслимая как очищение души постоянными мыслями о Боге и отказом от суетных вожделений; марифат (познание) - постижение сердцем единства себя, мира и Бога; хакыкат (истина) - ощущение непосредственного чувственно данного единства с Богом. Исходной отправной точкой мистического пути суфия выступает особое состояние духа, сосредоточенное на Боге и нацеленое на постижение его, т.е. истины. Эта особая духовная настроенность суфия на восприятие гармонии Абсолюта предполагает, прежде всего, способность к своего рода абстрагированию от феноменальных структур (рид): "Я сказал: "О Боже, мне надо тебя!" И услышал в тайне своей: "Если хочешь

меня, будь чист, ибо я чист, не нуждайся в тварях, ибо я не нуждаюсь!" (Абу-л-Хасан Харакани в "Свете наук"). Отрешенность от внешнего мира - необходимое, но недостаточное условие для постижения божественной истины: от суфия требуется также особая способность усмотрения за пестрым покровом преходящего бывания свет абсолютного бытия, способность "сквозь земные вещи заглянуть // В нетленный свет, божественную суть" (Омар Ибн ал-Фарид). Фактически нормативный статус обретает в суфийских текстах метафора внутреннего зрения: "глаза его стали лицом, и все тело стало глазами и обращено к... образу Его" (Ахмад ал-Газали). В этом контексте важнейшее значение имеет в С. принцип бескорыстия, незаинтересованности: к Богу нельзя обращать мольбы о ниспослании благ, - любовь к нему не должна иметь внешней, отличной от него цели, причем ригоризм этого требования достигает в С. пределов, не подвластных логике: на восклицание мурида "Я хочу не хотеть" Абу-л-Хасан Харакани отреагировал укоризненно: "Но этого он все-таки хотел!". Не типичные для ислама в целом, но характерные для С. мотивы аскезы детерминированы именно этой установкой: внутренний голос (хизр) может быть услышан лишь в том случае, если не заглушен голосом земных страстей. В этой системе отсчета особое место занимает в С. понятие смерти как символа отказа от личной индивидуальности: "тем, что внешнее, не насытиться, и в собственном существовании видится одно только мучение" (Ахмад ал-Газали). Смерть как сбрасывание внешнего Я только и означает собственно рождение, обретение духом подлинного бытия: "тебе подобает освободиться от покрова, о обладающий сердцевиной. Избери смерть и разорви покрывало. Но не такую смерть, чтобы сойти в могилу, а смерть, ведущую к духовному обновлению, дабы войти в Свет" (Джелал ад-Дин Руми). Состояние выхода из собственного сознания, преодоления рамок личной индивидуальности (шатх) тождественно идентификации с Богом: "Мой дух - всеобщий дух, и красота // Моей души в любую вещь влита... // Разрушил дом и выскользнул из стен, // Чтоб получить Вселенную взамен. // В моей груди, внутри меня живет // Вся глубина и весь небесный свод" (Омар Ибн ал-Фарид). Суфийская метафора о капле, растворенной в океане и ставшей им, совершенно параллельна в этом отношении метафоре Бернара Клервоского о капле воды, растворенной в вине и ставшей вином: именно в единении с Богом человек истинно обретает себя, ибо, неся в своей душе отблеск божественной сущности, он изначально имеет своей целью возвращение к Богу (ср. аналоги в христианской мистике и хасидизме - см. Мистика). Смерть выступает в С. и символом недостижимых пределов познания. На пути постижения истины С. выделяет три ступени: "илм ал-йакин" (уверенное знание), "айн ал-йакин" (полная уверенность) и "хакк ал-йакин" (истинная уверенность). В традиционной для С. световой символике, характерной также как для ортодоксального калама, так и для христианства и восходящей к неоплатонизму, который был с 6 в. широко распространен в Сирии (ср. иш-ракийа или так называемое направление иллюминатов: от "ишрак" - сияние), познание мыслится в С. как приближение к светоносному огню ("войти в Свет" у Джелал ад-Дина Руми), а момент слияния экстатирующего суфия с Богом передается посредством метафоры мотылька, сгорающего в пламени свечи. В контексте характерного для С. синтетизма в кульминационный момент (таухид) познание человеком Бога выступает постижением своей подлинной сути ("искры Божественного света", аналогичной "искре Божественного огня" как подлинной сути и залога стремления человека к Богу в христианском амальриканстве: устремленность к Богу семантически трансформируется в С. в интенцию на обнаружение Бога в себе, открытие "хаджи и святыни" в собственной душе ("я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу. Я заглянул в свою суть и... О, стал Им!" у Баязида Бакстами). Знаменитая формула "Ана-л-Хакк" ("Аз есмь истинный", т.е. Бог), за которую был казнен Абу Абдаллах

Хусейн Ибн Мансур ал-Хал-ладж (857-922), исходно фундировалась именно таким образом: Бог трансцендентен, до творения он беседовал сам с собою, созерцая величие собственной субстанции, - так возникла любовь, Бог желал созерцать свою любовь, он извлек из предвечности свое подобие, несущего в себе "все божественные атрибуты и имена" - человека, откуда ал-Халладж заключает "хува-хува" (он - это Он). В этом контексте момент таухид есть апофеоз синтетизма: "Моя любовь, мой Бог - душа моя. // С самим собой соединился я" (Омар Ибн ал-Фарид). Вместе с тем, с другой стороны, человеческое богопознание оборачивается Божественным самопознанием: "человек для Бога - зрачок глаза ... ибо им Бог созерцает свое творение" (Ибн ал-Араби), - микро- и макрокосм сливаются в одну божественную целостность. В этом контексте метафора смерти точно схватывает ситуацию несовместимости постижения истины и сохранения феноменологически артикулированного существования: при сохранении самости познание конституируется как принципиально асимптотическое, что эксплицитно формулируется Абу Хамидом ал-Газали ("бессилие до конца познать есть познание, слава тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его"), а в момент утраты самости Я (вливании капли в океан или сгорании мотылька в пламени) сдвигается сама система отсчета, и речь может идти только о Божественном самопознании. Как и в любой форме мистического опыта, постигнутая истина мыслится в С. как неинтерсубъективная и не могущая быть адекватно выраженной в вербальной форме. Единственно возможной формой выражения истины, открывшейся суфию на путях любви к Аллаху, выступает зикр: согласно суфийскому учению, когда правоверный мурид мысленно произносит слово или имя Божье, благая мысль переполняет его сердце, и давление ее требует разрешения, - это соединение сердца с языком и именуется зикром. Последний имеет две формы реализации: одна из них - молчание (так называемый тайный зикр: "Ты говоришь: "Как странно суфий молчит!" // Он отвечает: "Как странно, что у тебя нет ушей!" у Джелал ад-Дина Руми); другая - специфическая ритуально-экстатическая практика, включающая в себя пляски под пение специальных гимнов, передающих мистический опыт суфия, который в этой связи должен быть некоторым образом вербализован, причем в поэтической форме. Далеко не эффективным, и уж совсем не адекватным, но все же единственно возможным способом передачи состояния единения с Богом (таухид) признается в С. система символов, намекающих посредством иносказаний на неизреченную тайну и дающих простор воображению. Неортодоксальный статус С. в исламской культуре (особенно до Абу Хамида ал-Газали) и официальные гонения на суфиев также сыграли достаточно серьезную роль в оформлении интенции на эзотерическую иносказательность суфийских текстов, - в раннем С. оформляется тенденция кодирования мистических текстов. Традиционно в С. используются два кодово-аллегорических ряда, центрированных, соответственно, вокруг культурных символов любви и вина. Можно говорить о достаточно широком наборе константных семиотических структур, составляющих знаковый арсенал суфийских текстов: суфий обозначается как ашик (влюбленный) или ринд (винопиец), Бог передается посредством терминов дурст или хуммар (соответственно - возлюбленная или опьяняющая), духовный наставник - пир - обозначается как виночерпий и т.п. Специальный словарь Махмуда Шабистари (14 в.) дает толкование таким терминам суфийских трактатов, как глаза, губы, локоны, пушок, родинка, свеча, пояс, вино и др. Так, если лик возлюбленной символизирует собою подлинную реальность бытия Абсолюта, то скрывающие его локоны - преходящую телесность временного бывания предметного мира как инобытия (эманации) Бога: длина локонов фактически означает бесконечность форм проявления божественной эманации; кольца кудрей, в которых, как в силках, запутывается сердце влюбленного, есть

знаковое обозначение соблазнов внешнего мира, путы которых должна сбросить душа, устремленная к Богу; чернота кудрей по контрасту с белым ликом передает аксиологическую антитезу мрака существующей множественности мира и света подлинно сущего единства Божьего; локоны, закрывающие лицо возлюбленной, символизируют собой сокрытость абсолютного божественного бытия за преходящим бываниеем его эманаций; кудри, колеблемые ветром, то открывающие, то закрывающие лицо, означают повседневную скрытость божественной истины, могущей быть явленной в откровении (ср. с мотивом мелькания Христа сквозь оконные створы у Хильдегарды Бингенской); мотив стрижки знаменует собой состояние аскезы, а влюбленный, отводящий локоны с лица подруги, фактически символизирует таухид и достижение лицезрения абсолютного света. Состояние суфия в момент затуманивающего видение внешнего мира (фана) экстатического единения с Абсолютом (халь) фиксируется посредством метафор пика опьянения и оргазма. Широко распространенные в суфийских текстах мотивы, извне оцениваемые как мотивы хмеля и эротики, выступают сложными семиотическими системами для вербализации мистического опыта откровения (суфийская поэма Омара Ибн ал-Фарида "Винная касыда", трактат Ахмада ал-Газали "Приключения любви" и др.); часто эротические и хмельные мотивы в суфийской литературе теснейшим образом переплетены между собой ("Любовь моя, я лишь тобою пьян" у Омара Ибн ал-Фарида; "Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! // Грешник тот, кто не пьет этот льющийся свет... // Вот вино. Пей его! Если хочешь смешай // С поцелуем любви, - пусть течет через край!.. // Трезвый вовсе не жил - смысл Вселенной протек // Мимо губ у того, кто напиться не смог" у Ибн ал-Араби). Организационно С. конституируется в институте "ханаках", являющем собой специфический аналог христианского монастыря, имеющий, однако, также и военный аспект своего функционирования, связанный со своего рода "рыцарским" измерением С., распространенного, как правило, среди младших сыновей феодальных родов (система футтувата), чей социальный статус примерно соответствовал статусу рыцарей-министериалов в Европе (кызылбаши в Иране в 16 в., муриды Шамиля на Северном Кавказе в 19 в. и др.). В контексте классического мусульманства как "мягкого ханифства" (Мухаммаду приписывается тезис "Нет монашества в исламе") С. с его парадигмой дервишества и аскетическими практиками изначально воспринимался как неортодоксальное течение; на ранних стадиях своего развития - в связи с культивацией идеи о возможности в акте откровения единения с Абсолютом, понятого как конгруэнтное слияние и достижение тождественности - преследовался в качестве ереси; в настоящее время официально признан во многих мусульманских странах. С. оказал значительное влияние на развитие не только ислама, но и восточной культуры в целом: открывая широчайший простор для философских исканий (темы соотношения микро- и макрокосма, подлинности человеческого существования, цели и смысла жизни, предпосылок и пределов познания и другой грани спектра метафизической, гносеологической, антропологической и этической проблематик), С. фундировал мировоззрение интеллектуалов, ориентированных на неортодоксальный стиль мышления С. (вне его ритуальной реализации культовых практик); в конфессиональном своем статусе С. на протяжении 11-20 вв. проявил себя в качестве политической силы исламского мира; символическая система С. оказала значительное влияние на аллегоризм восточной поэзии как в собственно суфийском (Хафиз), так и в светски-философском (Хайам) и светски-лирическом (Андалусская куртуазная традиция) ее вариантах. В качестве религиозного течения существует до настоящего времени.

М.А. Можейко

СУЩНОСТЬ (лат. haecceitas - этовость и quidditas - чтойность) и ЯВЛЕНИЕ - философские категории, обозначающие: С. - совокупность существенных свойств и качеств вещи, субстанциональное ядро самостоятельного сущего; Я. - чувственно воспринимаемую характеристику вещи, выражение наличия сенсорно не заданной С. В ряде философских систем С. ("сущее-в-себе") и Я. жестко противопоставляются (например, в учении Шанкары). В христианстве противоположенность посю- ("Я.") и потустороннего ("С") начал - несущая конструкция модели мировосприятия. По Канту, Я. - понятие-коррелят "вещи-в-себе", посредством Я. последняя предстает познающему субъекту (Я. как представление, порожденное С. в трансцендентальном субъекте). С. у Канта объективна (как "вещь-сама-по-себе") и неисчерпаема в собственном самобытном существовании. Кант был убежден в том, что то, чем вещь является для нас ("феномен") и то, что она представляет собой на самом деле ("ноумен"), - это принципиально различные характеристики мира. Н.Гартман трактовал взаимосвязь С. и Я. следующим образом: сущее в себе есть являющееся в Я. В противном случае Я. было бы правомерно сводимо к простой "видимости". Я. же вещей - атрибут процесса познания человеком окружающего мира. В современных философских системах "С." и "Я." как понятийные средства отображения мира постепенно вытесняются такими категориями, как "Смысл" и "Текст" (герменевтика и феноменология) либо "Структура" (структуралистские учения).

А.А. Грицанов

СХОЛАСТИКА (греч. schola - ученая беседа, школа и лат. scholastica - ученый) - интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западно-христианского вероучения. С. проходит в своем развитии следующие периоды: I. Классическая (средневековая) С., в свою очередь распадающаяся на этапы: 1) ранняя С. (11-12 вв.). Представители: Петр Дамиани, Ансельм Кентерберийский, Беренгар Турский (ок. 1000-1088), Иоанн Росцелин (ок. 1050-1122), Гийом из Шампо (ок. 1068-1121), Петр Абеляр, Гийом из Конша (ок. 1060 - ок. 1154), Жильбер Порретанский (1080- 1154), Алан Лилльский, Иоанн Солсберийский (ок. 1115- 1180) и др.; 2) зрелая или поздняя С. (13-14 вв.). Представители: Альберт фон Больштедт (ок. 1200-1280), Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Бонавентура, Сигер Брабантский (ок. 1240 - ок. 1281), Николай Орем (ок. 1320-1382), Уилльям Оккам, Жан Буридан, Раймунд Луллий (1235-1315) и др. II. Неосхоластика или "вторая С." - ряд течений католической философской мысли, ориентированных на возрождение С., осуществляемое в рамках: 1) контрреформации (15-16 вв.). Представители: Томмазо де Вио Гаэтанский (1469-1534), Франческо де Сильвестри Феррарский (1474-1528), Франческо де Виттория (1483-1515), Суарес, Габриэль Васкес (1550- 1604) и др.; 2) отчасти "католической реставрации" (18- 19 вв.) и 3) неотомизма. Теоретическими источниками формирования С. выступают: византийская теология и патристика (прежде всего, сочинения Августина Блаженного), от которых была воспринята С. основная проблематика; античная

философия, прежде всего, неоплатонизм в христианской переработке ("Ареопагитики" и августиновская редакция Прокла), от которых С. унаследовала мировоззренческую ориентацию на соединение иррационально-мистических предпосылок с рассудочностью выводов, и методологическую установку на герменевтическую работу с текстом как типовую познавательную процедуру: "вычитывание" ответов на все вопросы из соответствующих базовых текстов (Платон - для Прокла, Священное писание - для С), воспринятых как замкнутый канон; а также в равной мере - аристотелизм (сначала в изложении: "Введение" Порфирия к "Категориям", латинский перевод с комментарием Боэция Датского и арабский перевод Ибн Рушда, затем - позднее - на базе знакомства с греческими оригиналами аристотелевских работ логико-метафизического цикла, во многом определивших системность и логицизм схоластического стиля мышления); христианская теологическая традиция раннего средневековья, иногда рассматриваемая в качестве предсхоластики, своего рода нулевого цикла культурных усилий по концептуализации христианской веры, в рамках которого были сделаны первые шаги по направлению к систематизации и философскому обоснованию теологии: систематизация патристики Иоанном Дамаскиным (ок. 675 - до 753), энциклопедическая системность произведений Иоанна Скота Эриугены, глобальные работы "Источники, или Этимология" Исидора Севильского (ок. 560-636) и "О природе вещей" Беды Достопочтенного (672-735), аналог "О мире, или о природе вещей" Рабана Мавра (ок. 780-856) и "Диалектика" его учителя Алкуина (ок. 735-804), главы сыгравшей значительную роль в истории средневековой образованности школы при дворе Карла Великого. От этой традиции С. наследует основной жанр масштабных компилятивно-энциклопедических компендиумов-систематизаций, впоследствии развившийся в характерные для С. "Суммы" (глобальная "Сумма теологии" Фомы Аквинского, грандиозный логический трактат Н.Николетты Венецианского "Великая логика" объемом - по современным меркам - более 90 авторских листов и др.). Эволюция С. органично связана с эволюцией в средневековой культуре образования и образованности (равно как античная философия в своем возникновении сопряжена с формированием в европейской культуре института обучения как такового в рамках универсально-логического типа социализации, ориентировавшегося на возникновение рефлексии над культурными основаниями и формирования метакультуры). Если оформление ранней С. связано с возникновениями городских школ как центров образованности, то зрелая С. связана с университетским образованием (прежде всего, Парижским и Оксфордским университетами). Понятая одновременно и как принадлежность к интеллектуальной элите ("ученость"), и как принадлежность к определенной интеллектуальной традиции ("выучка"), С. предполагает специальную подготовку (школу), необходимо предваряющую самостоятельные занятия теологией, а именно - изучение "семи свободных искусств", состоящих из первой ступени, тривиума (лат. trivium - троепутье), включающего в себя освоение грамматики (предполагающей не только овладение латинским правописанием, но и чтение античных авторов), диалектикой (основами формальной логики), и риторикой (красноречием и стилистикой), и второй степени, квадриума (лат. quadrivium - четверопутье), охватывающего такие дисциплины, как геометрия (с включением элементов географии и космографии), арифметика, астрономия и музыка (главные образом - пение церковных гимнов). Развитие С. осуществлялось на основе и в рамках концепции "двойственной истины", предполагающей непротиворечивое и независимое сосуществование истины знания и истины веры при неоспоримом примате веры. В этой связи с точки зрения содержания С. представляет собой интеллектуальное движение в сфере, которую можно обозначить как классический теизм, естественно подразумевающий креационизм и провиденциализм. Эта основополагающая принадлежность С.

обусловливает и характерную для нее проблематику, которая неизменно связана с христианским вероучением: предметом постоянного внимания в С. выступают догматы о троичности Бога, о предопределении, о сотворении мира из ничего, о первородном грехе и воздаянии, о воскресении, о преосуществлении и т.д. Однако, несмотря на внешнюю заданность неизменно канонической проблематики, внутри С. оформляются вариативные и зачастую глубоко оригинальные и яркие модели видения последней, порождая достаточно острые противостояния различных схоластических учений. Примером может служить обсуждение проблемы, совершаются ли деяния божьи на основе его свободной воли или на основе божественного разума, подчиняющего себе божественную волю. Последняя точка зрения при кажущейся ортодоксальности содержит неочевидную интенцию на толкование божественных деяний как сугубо рациональных, а потому вполне доступных человеческому разумению. Дискуссия, таким образом, не только приходит в противоречие с каноническим тезисом о "неисповедимости путей Господних", но и инспирирует оформление в контексте С. глубоко оригинального выражения идей волюнтаризма в концепции Иоанна Дунса Скота, построенной в форме традиционно схоластической системы. При проявлении подобных противоречий в глобальном для С. масштабе они задают своего рода базовые парадигматические оппозиции, детерминирующие основные тенденции развития С. на том или ином этапе ее истории. Так, центральной для ранней С. была оппозиция "реализм - номинализм", оформившаяся в ходе схоластического обсуждения проблемы природы универсалий. Наряду с реализмом (Ансельм Кентерберийский, Гийом из Шампо и др.) и номинализмом (Беренгар Турский, Иоанн Росцелин, Уилльям Оккам, Николай Орем, Жан Буридан и др.) как экстремальными позициями в споре об универсалиях может быть выделен концептуализм как более умеренная промежуточная интерпретация данного вопроса (Петр Абеляр). Иоанн Дунс Скот продвигается до интерпретации общего как имеющего основу в единичных вещах. Основным камнем преткновения в споре реализма, номинализма и концептуализма выступала проблема индивидуации, т.е. проявления бытия как множества сходных в основе, но не тождественных индивидов (равно как индивидуальных предметов, так и человеческих индивидуальностей). Генетически идея индивидуации восходит еще к стоикам, но в рамках С. приобретает критериальную остроту: реализм видел основу качественной индивидуации в форме как источнике "определенности" и "отделенности" вещи (предвосхищение кантовских "определенности" и "границы" как проявлений качества); концептуализм основывался на тезисе, что типологические различия вещей создает форма, а индивидуальные - материя; номинализм же все сущее (имеющее онтологический статус существования) полагает единичным и индивидуальным. Применительно к зрелой С., можно выделить две пары парадигмальных оппозиций, соотносящихся между собою по гегелевскому принципу "разломанной середины": исходно - оппозиция "августинизм - аристотелизм", затем, после установления доминанты последнего, оппозиция аверроистского и томистского его истолкований. Формирование оппозиции "августинизм - аристотелизм" связано с деятельностью соборной школы в Шартре (зрелый период), мыслители которой, ориентируясь (с позиций реализма) на онтологически данное общее, стремились возродить платоновскую концепцию в ее исходном, нехристианизированном виде (с опорой на "Тимея", известного в латинском переводе Халкидия). В этом контексте Шартрской школой (прежде всего, Тьерри и Гийомом из Конша) была актуализирована платоновская идея о самосущем бытии аморфной материи, пластическое преобразование которой Демиургом обеспечивает космизацию и оформление мира (классическая античная формула, развитая в контексте техноморфной модели космогенеза); шартрская идентификация Духа Святого с платоновской "мировой душой" деформировала понимание триединства

божественных ипостасей и пришла в противоречие с христианским Символом Веры, задав пантеистическую и натуралистическую направленность С. Борьба с пантеизмом и натурализмом отстроилась в С. как борьба с платонизмом, а, следовательно, с августинизмом. Платформой, с которой велась эта борьба, выступил аристотелизм, который сначала сам был воспринят ортодоксией в штыки (борьба с идеями Давида Динанского и Сигера Брабантского), однако после его фундаментальной христианской переработки Альбертом фон Больштедтом и особенно Фомой Аквинским, аристотелизм не только был ассимилирован С., но и вытеснил августино-платоновскую парадигму. Ожесточенная борьба с мыслителями Шартрской школы (требование Бернара Клервоского публичного осуждения Гийома из Конша вынудили последнего отречься от своих взглядов) привела к практически тотальной переориентации С. с неоплатонической на аристотелевскую платформу. Однако становление ее завершилось развитием двух противоположных друг другу ее интерпретаций: версий аверроизма и томизма. Аверроизм воспринял от арабского перевода и комментариев Ибн Рушдом Аристотеля идею вечности (и, следовательно, несотворенности) мира; понимание души не как индивидуальной, но как единой безличной интеллектуальной, "явленной в яви явлений". Сигер Брабантский, интерпретируя с позиции аверроизма индивидуальную душу как функцию тела, истолковал ее в качестве смертной, а человечество - как несотворенное. Развитие аверроизма вызвало резкую критику со стороны ортодоксальной церкви. В 1270 парижский епископ Тамье предал анафеме 12 аверроистских тезисов, в 1277 - по указанию папы Иоанна XXI совет теологов во главе с тем же Тамье осудил еще 219 тезисов, большая часть которых носила аверроистский характер. Сигер Брабантский был предан суду инквизиции; вызванный для следствия к папскому двору, был убит своим секретарем. Стремясь противопоставить аверроистскому отдалению Бога от мира и человека реанимированный канон, Фома Аквинский разрабатывает свое учение о Боге как первопричине, действующей посредством вторичных причин в мире и в миру. Томизм (лат. Thomas - Фома) становится для С. абсолютно доминирующей парадигмальной установкой, вытеснив иные (аверроизм, оккамизм и др.) за пределы легитимности и презентируя отныне единолично позицию ортодоксальной церкви; Фома Аквинский не только получает титул "Ангельского Доктора", но и официально признается "князем схоластов", а в 1322 канонизируется. Если в 14-15 вв. томизму как официальной доктрине доминиканского ордена противостоит скотизм как францисканское направление в С., расходясь с ним в истолковании проблемы индивидуации (Антуан Андре, Франсуа Мейон, Гийом Алнвик, Иоанн Редингский, Иоанн Рип-ский, Александр Александрийский), то позднее, в 1567, Фома признается одним из "Учителей Церкви", томизм не только выступает основой неосхоластики, но и официально признан (энциклика папы Льва XIII "Отцу вечному", 1879) "единственно истинной философией католицизма", выступающей как неотомизм. С точки зрения формы. С. демонстрирует выраженную интенцию к логицизму: как доктринальную, так и внешнюю. В рамках реализма, например, осуществляется основополагающая фундаментальная экстраполяция логической структуры высказывания (в частности, субъект-предикатное его членение) на онтологическую сферу, выделение в ней первичных непредикативных сущностей (универсалий) и вторичных индивидуальных (предикативных) сущностей. Огромное внимание отводится в С. и логической форме рассуждения, изложения и выводов, задавая возможность рассматривать эволюцию С. в ракурсе дисциплинарного развития логики. С. в целом демонстрирует очевидную общедедуктивную ориентацию и исходит из принципа жесткой определенности понятий, что соответствует общехристианскому нормативному требованию определенности (ср. православный принцип акривии - решения фундаментальных вопросов, касающихся догматической

системы вероучения, с позиции строгой определенности и точности смысла, - в отличие от принципа икономии - снисхождения и практической пользы при решении недогматических вопросов, допускающих не подрывающие вероучения отклонения). Тонкий медиевист, Эко устами ортодоксального Хорхе дает следующую формулировку этой особенности средневековой С: "Иисусом положено говорить либо да, либо нет, а прочее от лукавого. И... следует называть рыбку рыбкой, не затуманивая понятия блудливыми словесами". И, что особенно интересно, эта установка реализуется на основе естественного языка, ибо С. строит свою логическую систему на базе неформализованных языковых средств (латыни), что позволяет ей учесть и использовать все богатство семантических и синтаксических аспектов естественного языка при неукоснительном соблюдении требования жесткой определенности объема и содержания понятий. Эволюция логических изысканий в рамках С. позволяет отнестись к последней как к значимому этапу исторического развития логики. Это совпадает и с рефлексивной самооценкой С. своих логический штудий: в зрелой С. была принята следующая периодизация развития схоластической логики: 1) "древняя логика" (vetus logica), основанная на переводах и комментариях "Категорий" Аристотеля Парфирием и Боэцием, - до середины 12 в.; 2) "новая логика" (logica nova), основанная на знакомстве с такими работами Аристотеля, как "Аналитика", "Топика", "О софистических определениях", - конец 12 - конец 13 в.; 3) так называемая "современная логика" (logica modernorum), связанная с систематической разработкой логической проблематики и созданием масштабных логических компендиумов - "Суммул" (Раймунд Луллий, Н.Николетта Венецианский, Петр Испанский и др.) - главным образом 14 в. В рамках схоластической логики 2-го и 3-го периода были подняты и зачастую разрешены многие классические логические проблемы, фактически заложены теоретические и операциональные основания математической логики, внесен вклад в развитие логики высказываний. В целом в рамках С. осуществлен значительней сдвиг в дисциплинарном развитии логики: это и учение о синкатегоремах (логических категориях); и теория логического следования Иоанна Дунса Скота; и основы теории импликации Раймунда Луллия; и теория субпозиции (допустимых подстановок значения терминов); и теория семантических парадоксов Альберта Саксонского; и анализ роли функторов в формальной структуре высказывания; и вопросы силлогистики и аксиоматики (в частности, фундаментальное исследование аксиоматическо-дедуктивной процедуры); и теория беспредпосылочности ("независимости") предположений как "обстоятельств" (obligatio), т.е. сознательных формулировок аксиом апологетируемой системы таким образом, чтобы из них не выводились противоречащие системы исследования; и методология сопоставления взаимоисключающих высказываний (идущая от "Да и нет" Петра Абеляра); и анализ Раймундом Луллием логического характера вопросительных предложений и соотношений конъюнктивных и дизъюнктивных логических констант. Раймундом Луллием предложен метод изображения логического характера вопросительных операций посредством системы кругов, каждый из которых репрезентирует определенную группу понятий (вошел в культуру под названием "кругов Эйлера"), изобретена первая "логическая машина" для такого моделирования, высказан ряд идей, впоследствии легших в основу комбинаторных методов в логике. В обшекультурном плане феномен С. является уникальным продуктом равно глубинных н альтернативных друг другу установок европейской культуры: христианской системы с презумпцией веры как аксиологического максимума, с одной стороны, и базисного инструментализма, операционализма мышления - с другой. И если патристика демонстрирует первую попытку систематизации христианства, то С. представляет собой попытку его рационализации и концептуализации. Воплощая своим возникновением концепцию "двойственной

истины", параллелизма разума и веры, реально С. культивирует спекулятивное рассуждение как доминантный стиль мышления, в рамках которого таинство веры и апостольская керигма выступают предметом формально-рассудочных умозаключений. В схоластических апориях (может ли Бог убить самого себя или сформулировать для себя неразрешимую задачу?) происходит практически тотальная десакрализация содержания веры. Однако еще меньше сакральной трепетности в тех, казалось бы фиксированно проортодоксальных схоластических рассуждениях, которые ставят своей целью именно обоснование Божьей сакральности. Например, у Иоанна Дунса Скота: знание не есть ни чистая активность (от субъекта к объекту), ни чистая восприимчивость (от объекта к субъекту), но возникает на стыке их взаимодействия и зависит как от субъекта, так и от объекта, - однако пропорция этой зависимости не всегда одинакова: так, при богопознании посредством откровения зависимость знания от познаваемого объекта наиболее велика. В теистском контексте описание видения Бога, которое в силу остро личностной его персонификации есть не что иное, как "взгляд в очи Божьи", встреча с его "взыскующим и огненным взором" - в категориях субъект-объектной процедуры не может не выглядеть кощунственно. Строго говоря, при наличии эксплицитно презентированной установки С. на использование философии в целях теологических концептуализаций (знаменитое "философия есть служанка теологии", предложенное еще в рамках патристики), в контексте С., тем не менее, практически невозможно дистанцировать между собою философию и теологию, поскольку ни один общепризнанный критерий их дифференциации применительно к С. вообще не срабатывает. Прокламируя примат богооткровенной истины над истиной позитивного знания и непререкаемый авторитет Священного Писания и Священного Предания, в своем реальном интеллектуальном усилии С. по всем параметрам фактически остается чисто рациональной деятельностью логико-спекулятивного плана, а тезис о "богодухновенности" Священного Писания и конституирование последнего в качестве канона остро прорезонировали в С. с трактовкой логики как "каноники". Кроме того, по отношению к феномену веры С. демонстрирует сколь не сформулированную эксплицитно, столь же и ощутимую презумпцию "понимаю, дабы уверовать" (позиция, в сущности, кощунственная для вероучения теистического типа с их идеей безусловного доверия к Богу и однозначно оцененная ортодоксией в качестве еретичной). Иначе говоря, формально выступая официально признанным институтом ортодоксии, С. на деле фундируется методологическим принципом, к которому ортодоксальная церковь всегда относилась чрезвычайно осторожно. В данном аспекте С. лишь репрезентирует общую для теологии амбивалентность оснований, выражающуюся в установке на концептуализацию принципиально иррационального. В качестве типовой познавательной процедуры для С. выступает работа с текстом; теория "двойственной истины" задает параллелизм текстов-репрезентатов: Священных Писания и Предания (истина веры), с одной стороны, и Аристотеля с сопровождающим массивом комментариев (истина знания) - с другой. Феномен веры оказывается практически выведенным за пределы процесса богопознания: вечная истина уже представлена в текстах (как в тех, так и в других), нужно лишь интерпретировать, раскрыть герметичный текст, сделать явленным его содержание, что осуществимо на основе чисто логических процедур, ибо актуализация истины предполагает силлогистическое выведение из текста всей полноты его содержания, т.е. всех возможных следствий с последующей их интерпретаций. В этой системе отсчета вера как принципиально алогичный, не рационализируемый и не могущий быть формализованным в тексте феномен фактически не дается С. в качестве объекта. Парадокс и трагедия С. заключается в том, что признание этого обстоятельства столь же губительно для нее, как и его отрицание (подобно

абеляровскому тезису о рациональной доказуемости догматов). На протяжении всей своей истории С. подвергалась нападкам со стороны поборников "чистой веры" (Лафранк, Бернар Клервоский), и на протяжении всей ее истории каждая усмотренная в ее разнообразии ересь были ни чем иным, как чуть боле сильным или - чаще! - чуть более явным креном в рационализм. Так, например, Уилльям Оккам, высказывавший в духе номиналистической критики реализма четкие логико-рациональные требования к теоретическому рассуждению (известный принцип "бритвы Оккама": не множь сущности сверх необходимого) приходит на этом основании к выводу о противоразумности догматов (при канонической томистской "сверхразумности"), за что и был привлечен к суду папской курии по обвинению в ереси, четыре года провел в заточении в Авиньоне; оккамизм, распространивший требования логической безупречности на канонические доказательства бытия Божьего (в частности, телеологическое и космологическое), неоднократно осуждался папством (1339, 1340, 1346, 1474). Таким образом, не одобряя "книжников", христианство породило традицию книжной учености, спохватившись лишь в 13 в. - в лице Франциска Ассизского, вновь выступившего против книжников, живущих ради книжной мудрости, а не любви Божьей. Неспроста Эко задает монастырское пространство как пространство "людей, живущих среди книг, в книгах, ради книг". Для христианского Средневековья в целом характерен образ мира как книги Божьей, общая напряженная семиотизация мировосприятия: Божественные знаки, знамения, предзнаменования (ср. более поздние отголоски у Симеона Полоцкого: "Мир сей преукрашенный книга есть великая"). Описанная ситуация дает основания для сформулированной в рамках неотомизма идеи, что христианской философии как таковой никогда не существовало, что само понятие христианской философии является внутренне противоречивым, ибо его объем и содержание принципиально несопоставимы, - правомерно говорить лишь о философах-христианах (Ф. Ван Стеенберген). Относительно роли и места С. в традиции европейской ментальности можно сказать, что С. в полной мере заслуживает право на апологию ее как культурного феномена. От эпохи Возрождения, выступившего с резкой критикой медиевальных традиций, само слово "С." стало использоваться в качестве инвективы, приобретя значение пустого умствования, бессодержательной словесной игры (между тем как именно языковые игры сделали Европу Европой: см. "Игру в бисер" Гессе). Классическая западная культура немыслима вне схоластического средневековья по меньшей мере, по трем причинам: во-первых, благодаря С. в истории европейской культуры не "прервалась связь времен": именно она явилась звеном преемственности, сохранив и транслировав в медиевальной культуре на фоне аксиологически акцентированного иррационализма интеллектуальные навыки рационального мышления и многие аспекты содержания античного философского наследия; во-вторых, заданная С. традиция понимания школы, канона как ценности явилась необходимым противовесом (вектором здорового консерватизма и эволюционизма) для новоевропейской установки на тотальную оригинальность и безудержное ниспровергание основ; в-третьих, С. внесла серьезный содержательный вклад в развитие европейской интеллектуальной традиции как в области логики (становление европейского стиля мышления), так и содержательно: вплоть до эпохи Просвещения и немецкой философской классики философия пользовалась категориальным аппаратом, во многом разработанным именно в рамках и усилиями С., многие схоластические термины вошли в обиход в неклассических формах современного философствования, как, например, понятие интенциональности (через Брентано). (См. также Реализм, Номинализм, Концептуализм, Терминизм, Томизм, Скотизм, Средневековая философия.)

М.А. Можейко

СЧАСТЬЕ - субъективно переживаемое состояние единства сущности и существования личности, воспринимаемое в индивидуальной системе отсчета как аксио-логически-эмоциональный позитивный максимум. В классической философии С. трактовалось, как правило, в этическом своем аспекте (потенциальное С. как результат достойной жизни и исполнения нравственного долга), задавая традицию эвдемонизма, и в аспекте психологическом (актуальное С. как состояние). В неклассической философии 20 в. феномен С. артикулируется, прежде всего, в экзистенциальном своем аспекте (см. Экзистенциализм). Даже далекие от непосредственно экзистенциалистской традиции авторы 20 в. интерпретируют С. в свете достижения человеком единства сущности и существования, - так, например, Парсонс, анализируя "типовые переменные деятельности", фиксирует в качестве дихотомии соотношение "достигаемого" (т.е. конституируемого в результате ориентации на общезначимые социальные характеристики, обеспечивающие идентификацию субъекта с определенным социальным статусом) и "предопределенного" (т.е. созидаемого в результате ориентации на имманентно личностные характеристики). Второй важнейшей особенностью философской трактовки С. в культуре 20 в. является ослабление (если не отказ от) классической презумпции, согласно которой С. является в принципе нерефлексируемым феноменом (ср. известная ситуация Мефистофеля у Р.Бернса: "И невдомек ему, что счастье - тут! // Предчувствия счастливых не терзают. // Они конца мучительно не ждут, // Безоблачно не зная о начале... // ... Но сколько бы сдалось, синьор, // Когда б взамен "Остановись, // Мгновение!", Вы бы в договор // Внесли "Мгновение, вернись!"..."). Согласно классическому пониманию С., любая попытка рефлексии над собственным С. как состоянием переводит субъекта в состояние аналитики или сознательно рассудочной социальной адаптации (по оценке М.Ларошфуко, в этой ситуации "нас мучает не столько жажда счастья, сколько желание прослыть счастливцами"). Такая установка классики была связана с тем, что в контексте социального времени (см. Социальное время) феномен С. трактовался как локализуемый лишь непосредственно в настоящем, но не в будущем (см. Надежда) или прошлом. В отличие от этого, парадигма трактовки С. как экзистенциального феномена органично включает в себя такой его аспект, как С. осознанного (и в силу этого максимально глубокого) переживания единства собственных сущности и существования, что предполагает рафинированный рефлексивно-интроспективный самоанализ. В этом контексте С. трактуется как феномен состоявшейся самореализации личности, что предполагает, с одной стороны, объективацию внутреннего потенциала субъекта (коммуникативного, когнитивного, творческого и т.д., а в идеале - всего спектра возможностей личности), с другой - принятие (признание) этой объективации другими субъектами, которые могут быть представлены как персонально индивидуализированными субъектами, так и абстрактными социальными группами. Феномен Другого оказывается, таким образом, принципиально важным для интерпретации С. в философии 20 в.: именно Другой выступает тем "зеркалом", в амальгаме которого субъект может увидеть себя счастливым, т.е. тем социокультурным механизмом, посредством которого оказывается возможным не только С. как таковое, но и личность вообще (см. Другой, "Воскрешение субъекта"). В контексте ориентации современной философии на лингвистический анализ языковой среды обитания человека (см. Антипсихологизм, Постмодернистская чувствительность) актуальным становится

этимологический анализ соответствующих понятию "С." слов в различных языковых традициях. Осмысление феномена С. в опыте носителя той или иной культурной традиции конституирует универсалию культуры "С.", центрирующую собой все семантико-аксиологические аспекты характерных для данной культуры универсалий субъектного ряда (см. Универсалии, Категории культуры), причем этимология соответствующего слова в различных языках фиксирует социокультурные особенности осмысления данного понятия в различных традициях: ср. англ. happiness (от hap - случай, happen - случаться, происходить, hapless - несчастный, злополучный, happening - событие как однокоренное со словом "С", т.е. в осмыслении феномена С. фиксируется аспект события, случайно выпавшего шанс: С. как то, что случается, исполняется, имеет состояться; русск. "счастье" (от "часть", "участь", т.е. в осмыслении С. фиксируется аспект исполненности судьбы, С. как единство со своей участью (с-часть-е): не пройти мимо нее, своей участи, исполнить, свершить - см. Судьба) и т.п. В современной философии постмодернизма трактовка феномена С. осуществляется в контексте нарратологии, что ведет к его переосмыслению в качестве феномена, имеющего нарративный характер (см. Нарратив).

М.А. Можейко

СЮЖЕТ - способ организации классически понятого произведения, моделируемая в котором событийность выстраивается линейно, т.е. разворачивается из прошлого через настоящее в будущее (при возможных ретроспективах) и характеризуется наличием имманентной логики, находящей свое выражение в так называемом "развитии С". В этом отношении линейный С. может быть понят как способ игнорирования (посредством нормативной единственности "авторского голоса" всех иных "альтернативных голосов" (Дж.А.Хьюджес). В отличие от классической традиции, в современном литературном искусстве произведение уступает место конструкции (см. Конструкция), гештальтно-организационные характеристики которой принципиально отличаются от традиционных и не предполагают сюжетности, что соответствует общей постмодернистской установке на отказ от идеи имманентности смысла тексту, объекту и миру в целом (см. Логоцентризм, Постметафизическое мышление). Уже у предшествующих постмодернизму авторов обнаруживает себя интенция трактовки текстовой семантики в качестве принципиально нелинейной: "сопоставление множества различных обликов, которые приобретает одно и то же произведение при многократном его чтении тем же самым читателем, а особенно обнаружение того факта, что разные люди разных эпох и даже одной эпохи, по-разному формируют видовой слой одного и того же произведения, приводит нас к мысли, что причина этого кроется не только в разнообразии способностей и вкусов читателей и условий, при которых совершается чтение, но, кроме того, и в определенной специфике самого произведения" (Ингарден). С точки зрения своих гештальтно-организационных характеристик конструкция в постмодернистском ее понимании трактуется как ризоморфная (см. Ризома), т.е. процессуально реализующаяся посредством перманентной версификации смысла. Важнейшим источником постмодернистского отказа от фигуры С. выступает осмысление Борхесом пространства событийности как "сада расходящихся тропок": "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо,

несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам" ...Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего /выделено мною - М.М./". Таким образом, если классический текст, по оценке Р.Барта, фундирован своего рода "принципом необратимости", согласно которому линейное построение повествования (т.е. сюжетный "код загадки", ведущий фабулу "от вопроса к ответу") задает фундаментальную и неизбежную "необратимость рассказа" (Р.Барт), то постмодернистское видение текста фундировано признанием принципиально нелинейного его характера: согласно Д.Лоджу, атрибутивной характеристикой постмодернистских текстов является их способность вызывать у читателя чувство "неуверенности" в отношении развития повествования (см. Нарратив). В текстологической концепции постмодернизма моделируется бифуркационный по своей природе механизм смыслообразования. Так, Р.Барт, двигаясь в парадигме понимания смысла как результата означивания текста в процессе чтения, полагает, что "важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты". Эти "отправные точки", по Р.Барту, выступают своего рода "пунктами двусмысленности" или "двузначностями" текста, - "текст ...соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне..; однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц...; этот "некто" - читатель". В системе отсчета последнего, слышащего всю полифонию вариативных смыслов, задается такой контекст восприятия, когда, "строго говоря, у смысла может быть только противоположный смысл, то есть не отсутствие смысла, а именно обратный смысл" (Р.Барт). - Полифония субъективно воспринимается как какофония, пока в ней не вычленена отдельная (одна из многих возможных) версий прочтения: "в каждой узловой точке повествовательной синтагмы герою (или читателю, это не важно) говорится: если ты поступишь так-то, если ты выберешь такую-то из возможностей, то вот это с тобой случится (подсказки эти хотя и сообщаются читателю, тем не менее не теряют своей действенности)" (Р.Барт). По оценке Р.Барта, процессуальность данного выбора разворачивается в режиме, который может быть оценен как аналогичный автокаталитическому: достаточно избрать ту или иную подсказку, как конституируемый этим актом смысловой вектор прочтения текста оказывается уже необратимым, - таким образом, для того "чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор". Однако эта ситуация выбора оборачивается далеко не тривиальной при учете кодовой (семиотической) гетерогенности текста. Согласно Р.Барту, текст, реализующий себя одновременно во множестве различных культурных кодов, принципиально нестабилен, что каждая фраза может относиться к любому коду. Иначе говоря, исходным состоянием текста выступают потенциально возможные различные порядки (упорядочивания текста в конкретных кодах), избираемые из беспорядка всех всевозможных кодов. Для текста, таким образом, характерна неконстантная ризоморфная или, по Р.Барту, "плавающая микроструктура", фактически представляющая собой этап процессуальной "структурации", итогом которой является "не логический предмет, а ожидание и разрешение ожидания" (см. Текстовой анализ). Это "ожидание" (или "напряженность текста") порождается тем обстоятельством, что "одна и та же фраза очень часто отсылает к двум одновременно действующим кодам, притом невозможно решить, какой из них "истинный". Отсутствие избранного ("истинного" или "правильного") кода делает различные типы кодирования текста равно- и не-совозможными, моделируя для читателя ситуацию "неразрешимого выбора между кодами". Таким образом, "необходимое свойство рассказа, который достиг уровня текста, состоит в том, что

он обрекает нас на неразрешимый выбор между кодами" (Р.Барт). - Ключевой "метафорой" текста служит не линейная причинная цепочка, но - "сеть" (Р.Барт). Идея ветвления процесса смыслогенеза находит свое развитие в концепции "логики смысла" Делеза (см. "Слова-бумажники"). Рефлексивно осмысленное постмодернизмом видение текста как принципиально плюрального и потенциально несущего в себе возможность ветвления событийности и соответствующего ей смысла характерно для современной культуры как в ее литературной (идея лабиринта в основе романа Эко "Имя розы"), так и кинематографической (фабульно двоящийся С. фильма П.Хьюветта "Осторожно! Двери закрываются", построенный на идее бифуркационной точки, - Великобритания, 1998) версиях. В целом, фигура ветвления обретает в постмодернизме фундаментальный статус ("сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р.Барта, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Дерриды, "лабиринт" у Эко и Делеза и т.п.). Так, согласно позиции Дерриды, "все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено - практика. Форма хиазма, этого X, очень меня интересует, не как символ неведомого, но потому что тут имеет место ... род вилки, развилки (это серия, перекресток, carrefour от лат. quadrifurcum - двойная развилка, grille - решетка, claie - плетенка, cle - ключ)". Данная установка постмодернизма находит свое выражение также в фигуре "хоры", которая "бросает вызов ...непротиворечивой логике" и задает не подчиненную линейным закономерностям "пара-" или "металогику", - своего рода "развращенное рассуждение (logismo nolho)" (Деррида), на основе которого невозможны ни "логика разворачивания" С., ни прогноз относительно нее (см. Хора). Нелинейное разворачивание событийности моделируется Фуко в контексте анализа такого феномена, как безумие. Так, динамика безумия трактуется Фуко как реализующаяся посредством "амбивалентности" (в этом контексте "logismo nolho" у Дерриды может быть сопоставлен с "амбивалентной логикой безумия" у Фуко): "безумец ...всецело во власти реки с тысячью ее рукавов, моря с тысячью его путей... Он накрепко прикован к открытому во все концы света перекрестку /подчеркнуто мною - М.М./. Он - Пассажир (Passager) в высшем смысле слова, иными словами, узник перехода (passage). Выбор пути на "перекрестке бесконечности" трактуется Фуко в качестве "великой переменчивости, неподначаленной ничему" (см. Неодетерминизм). В номадологическом проекте постмодернизма, в рамках которого фиксируется феномен "расхождения" серий сингулярностей: "точки расхождения серий" (Делез, Гваттари) или "двусмысленные знаки" (Делез), дающие начало процедурам ветвления. Так, по Делезу, "есть условия, необходимым образом включающие в себя "двусмысленные знаки" или случайные точки, то есть своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений, например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события - круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию". Важнейшим следствием постмодернистского осмысления феномена ветвления выступает формирование сугубо плюралистической модели исследуемой реальности, принимающей "различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения" (Делез, Гваттари). В контексте анализа этого ветвления номадологией дается новое толкование проблемы модальности: расхождение смысловых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий задает возможность эволюции различных миров - равновозможных, но исключающих друг друга версий мировой динамики: "там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым". Согласно Делезу, при линейном варианте эволюции роль случайности ограничена со стороны зон действия линейно понятого детерминизма: "в знакомых нам играх случай

фиксируется в определенных точках: точках, где независимые каузальные серии встречаются друг с другом - например, вращение рукоятки и бег шарика. Как только встреча произошла, смешавшиеся серии следуют единым путем, они защищены от каких-либо новых влияний". В противоположность этому, в нелинейных динамиках дело обстоит гораздо сложнее. Речь идет о том, чтобы не только учитывать случайное разветвление, но "разветвлять случай" (см. Нелинейных динамик теория). Для иллюстрации этой презумпции Делез использует слова Борхеса: "число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие /подчеркнуто мною - М.М./". Таким образом, не только постмодернистская текстология осуществляет последовательную деконструкцию понятия "С", но и, в целом, парадигмальные установки постмодернистской философии позволяют говорить о присущем ей нелинейном, т.е. принципиально "несюжетном" и "внесюжетном" видении мира. (См. также Лабиринт, Ризома, Нелинейных динамик теория.)

М.А. Можейко, В.А. Можейка

СЮРРЕАЛИЗМ (фр. surrealite - сверхреальность) - художественное течение в рамках модернизма, продолжающее - вслед за экспрессионизмом, кубизмом, дадаизмом и футуризмом - тенденцию поиска "подлинной реальности" и открывающее таковую в личностно-чувственной сфере субъективности. Основные представители: Бретон, Ф.Супо, А.Массой, Х.Миро, М.Эрнст, С.Дали, Р.Магритт, И.Голль, Р.М.Эчаурен, И.Танги и др. Термин "С." был впервые употреблен не принадлежащим к С. Г.Аполлинером в 1917. Культурным прецедентом, оцениваемым в ретроспективе как предтеча С., выступает французский журнал "Литература", возглавляемый Бретоном, Супо и Л.Арагоном. Первое произведение С. - роман Бретона и Супо "Магнитные поля". В 1924 выходит первый номер журнала "Сюрреалистическая революция" и первый "Манифест С", написанный Бретоном. Как и предшествующие направления модернизма, С. центрирован на проблеме подлинности бытия в противовес мнимому бытию. Экспрессионизм и кубизм искали его в моделях альтернативных миров и структурных единицах мироустройства, фиксирующих бытие, "как оно должно быть" (П.Пикассо); футуризм - в динамизме движения; искусство "новой вещественности" - в достоверности обыденной повседневности ("магический реализм" как программа преодоления быта посредством "заговаривания его любовью": А.Канольд, Г.Шримпф, К.Гросберг, К.Мензе), риджионализм - в этнически окрашенных социокультурных средах (Т.Х.Бен-тон, Г.Вуд, Дж.С.Кэрри). В отличие от этого, С. ориентирует поиск подлинной реальности на принципиально иную сферу. Прежде всего он фиксирует подлинность как свободу: "единственное, что еще может меня вдохновить, так это слово "свобода" (Бретон). По самоопределению, С. "возвещает о... абсолютном конформизме с такой силой, что отпадает сам вопрос о возможности его привлечения - в качестве свидетеля защиты - к судебному процессу над реальным миром" (Первый "Манифест С"). В рамках С. подлинная реальность возможна как реальность свободы, и обретение подлинности мыслится С. как "прорыв свободы". Оформление стратегии С. знаменует собою радикальный поворот в модернистских поисках подлинного бытия, локализуя их не в онтолого-метафизической

("возможные миры" кубизма, например, или футуристические модели будущего), но в психологической сфере. По формулировке Бретона, С. "дошел до психологии, а на сей счет - шутки в сторону". Философскими основаниями сюрреалистической концепции свободы выступают: интуитивизм Бергсона (прежде всего, идея внедискурсивности подлинного познания), теория творчества Дильтея (в частности, трактовка роли фантазии в художественном постижении истины), психоаналитическая концепция классического фрейдизма (в первую очередь, трактовка подсознания как сферы реализации подлинной свободы вне диктата "супер-Эго"), а также традиционная для модернизма программная парадигма инфантилизма, основанная на презумпции "непосредственной детской гениальности" (начиная от экспрессионистской установки на "варварскую непосредственность" и тезис Кандинского о "бессознательной гениальности" ребенка), и унаследованный от дадаизма негативизм в отношении диктата языка над сознанием (Т. Тцара). Эоны подлинного бытия или зоны свободы эстетическая концепция С. усматривает в таких феноменах, как: (1) - детство: "именно в детстве, в силу отсутствия всякого принуждения, перед человеком открывается возможность прожить несколько жизней одновременно... Каждое утро дети просыпаются в полной безмятежности. Им все доступно, самые скверные материальные условия кажутся им превосходными. Леса светлы..." (Бретон); (2) - сон: "Когда же придет время логиков и философов-сновидцев? Я хотел бы находится в состоянии сна, чтобы ввериться другим спящим, подобно тому, как я вверяюсь всем, кто читает меня бодрствуя, затем, чтобы покончить в этой стихии с господством сознательных ритмов собственной мысли" (Бретон); (3) - интуиция: "Как вы хотите понять мои картины, если я сам не понимаю их, когда создаю? Тот факт, что я в этот момент, когда пишу, не понимаю свои картины, не означает, что эти картины не имеют никакого смысла, напротив их смысл настолько глубок, сложен, связан, непроизволен, что ускользает от простого логического анализа" (Дали). Фундаментальным критерием свободы детства, сна и интуиции является их свободность от любых видов дискурса, в том числе - от языкового: "мы все еще живем под бременем логики... Абсолютный рационализм, по-прежнему остающийся в моде, позволяет нам рассмотреть только те факты, которые непосредственно связаны с нашим опытом... Он мечется в клетке, и освободить его становится все труднее" (Бретон). В силу этого, по формулировке Голля, сюрреалистическое искусство сознательно и программно "выражает себя непосредственно, интенсивно", С. "отвергает средства, опирающиеся на абстрактные понятия из вторых рук: логику, эстетику, грамматическую эффективность, игру слов... С. вновь открывает природу, изначальные ощущения". Говорить должно непосредственно чувство: "я хочу, чтобы человек молчал, когда он перестает чувствовать" (Бретон). В этой связи базовым художественным методом С. выступает метод свободной ассоциативности: по оценке Голля, "быстрота ассоциаций в промежутке между первым впечатлением и окончательным его выражением определяет качество образа". В раннем С. ("эпоха снов") использовался метод случайного столкновения слов и обыгрывание оговорок в духе классического психоанализа (поэзия), техника frottage, decollage и fumage (живопись); однако уже Эрнст в книге "По ту сторону живописи" постулирует необходимость "полуавтоматических процессов" в художественной технике, которые "околдовывают волю, разум, вкус художника" и способны создать "ошеломляющие воспроизведения мыслей и желаний", устраняя "власть так называемых сознательных трудностей". Дали артикулирует этот метод как "стихийный метод сознательной иррациональности, которая базируется на систематизированной и критической объективации проявлений безумия" (организуемые для себя Дали внезапные пробуждения для фиксации содержания сновидений, аутопсихоанализ как рефлексивное наблюдение над собственным

ассоциативным рядом и др.: по самооценке Дали, "мое отличие от сумасшедшего состоит в том, что я-то не сумасшедший"). Бретон называет метод С. "методом свободных ассоциаций" и "методом психического автоматизма": "С. основывается на вере в высшую реальность определенных ассоциативных форм, которыми до него пренебрегали, на вере во всемогущество грез, в бескорыстную игру мысли. Он стремится бесповоротно разрушить все иные психологические механизмы и занять их место при решении главных проблем жизни". Первый "Манифест С." содержит собственное эксплицитное определение, данное именно на основании методологического критерия: С. есть "чистый психический автоматизм, имеющий целью выразить, или устно, или письменно, или любым другим способом, реальное функционирование мысли. Диктовка мысли вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений". Включенный в "Манифест" так называемый "первый и последний черновик", раскрывающий технологические "тайны магического сюрреалистического искусства", описывает творческий процесс С. следующим образом: "Устроившись в каком-нибудь уголке, где вашей мысли будет легче всего сосредоточиться на себе самой, велите принести, чем писать. Расслабьтесь, насколько это в ваших силах, приведите себя в состояние наибольшей восприимчивости. Забудьте о своей гениальности и о своих талантах, равно как и о талантах всех прочих людей... Первая фраза придет сама собой - вот до чего верен тот факт, что в любой момент внутри нас существует какая-нибудь фраза, совершенно чуждая нашей сознательной мысли и лишь нуждающаяся во внешнем выявлении... Продолжайте в том же духе, сколько вам вздумается. Положитесь на то, что шепот, который вы слышите, никогда не может прекратиться". В данном контексте предшественниками С. в сфере художественной техники могут считаться А.Гауди и "метафизическая живопись" Дж.де Кирико, ставившего своей целью раскрыть - сквозь изобразительный ряд реальности - потаенный и истинный ("магический") смысл жизненных явлений: "не надо забывать, что картина должна быть всегда отражением глубокого ощущения, и что глубокое означает странное, а странное означает неизвестное и неведомое. Для того чтобы произведение искусства было бессмертным, необходимо, чтобы оно вышло за пределы человеческого, туда, где отсутствуют здравый смысл и логика. Таким образом оно приближается к сну и детской мечтательности". И, по формулировке Бретона, "наше дело - стремиться к этому пределу". В полемике с Батаем Бретон жестко оговаривает, однако, что подобная "сюрреалистическая операция возможна лишь в условиях полной моральной асептики" (фактически солидаризируясь с Батаем в признании необходимости исследовать экстремальные состояния человеческого сознания - или: дух на пределе возможного, - С. программно ориентирован на анализ пиков взлета, а не глубин падения). Художественная эволюция С. приводит к оформлению неосюрреализма (американская версия С); "магического С." (амортизирующего те аспекты бессознательного, которые связаны с либидо: Л.Фини, Ф.Лабисс); "католического С." (Второй "Манифест С." Бретона и Третий - Р.Десноса, постулирующий тезис "верить в надреальное - значит заново прокладывать дорогу к Богу"; художественная практика позднего Дали) и "фигуративный С." (имеющий тенденцию сближения с искусством pop-art). Однако если С. как художественная школа имеет свои хронологические рамки и может считаться исчерпанным к концу 1950-х, то С. как художественный принцип входит в нетленный фонд мирового искусства, оставаясь неизменно актуальным и открывая перед художественной сферой принципиально новые горизонты выражения внутреннего мира личности. Традиционное искусство (античность и европейское средневековье) пытались передать душевные состояния индивида посредством феноменологического описания его физических проявлений: в этом отношении типичны лирические героини Сафо, чьи душевные переживания выражались через

непосредственный физический видеоряд ("зеленею, как трава", "слабеют колени" и т.п.), и влюбленные рыцари, чьи сильные душевные волнения авторы не могли передать иначе, нежели через описание несколько неожиданных в общегероическом контексте обмороков (Кретьен де Труа, романы "Артуровского цикла"). Позднее средневековье и Ренессанс выстраивают сложную систему аллегорий, дающую метафорические средства для вербализации субъективных состояний (начиная с "Романа о Розе" Гийома де Лорриса и Жана де Мена). Классический роман также выступает по отношению к внутреннему миру субъекта как принципиально дескриптивный (по оценке Бретона, "герои Стендаля гибнут под ударами авторских определений... Поистине мы обретаем этих героев лишь там, где теряет их Стендаль"). В этом контексте С. выступает важнейшей вехой на пути развития художественного метода, предоставляя богатый инструментарий для выражения эмоционально-психических состояний субъекта (например, берущий свое начало в С. и доминирующий в современной литературе вплоть до наших дней жанр "потока сознания", значительно обогащенный в традиции экзистенциализма). Несмотря на резкую критику С. со стороны представителей раннего постмодерна (личное противостояние Батая с Бретоном; нападки на С. в журнале "Документы", 1929-1934 и др.), объективно С. оказал значительное влияние на формирование философской парадигмы постмодернизма. В рамках последней нашли свое развитие такие идеи С., как установка на исследование не только пограничных, но запредельных состояний сознания - "за пределами человеческого" (идея трансгрессии в постмодернизме); попытка очищения мышления от насилия логики (концепция шизоанализа у Делеза и Гваттари, аналитика безумия Фуко); фокусировка внимания на процессуальности языка и сознания как суверенной реальности (критика референциальной концепции знака в постмодернизме); поиск изначальности - вне символических наслоений традиции (базисный для постмодернизма отказ от внетекстовых источников смысла); ориентация на психический автоматизм (идея плюральности нарративных практик и свободы означивания); программное стремление к чистой непосредственности эмоционального или ментального импульса (постмодернистская концепция самодостаточной спонтанной сингулярности) и др.

М.А. Можейко

ТАНАТОС, Фанатос, Танат, Фанат (греч. Thanatos - смерть) - 1) бог смерти в античной мифологии. Согласно распространенной древнегреческой мифологической версии бог смерти Т. был сыном Нюкты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гипноса. Изображался обычно крылатым юношей, с погашенным факелом в руке (иногда с крыльями и разящим мечом). На протяжении длительного времени культ Т. существовал в Спарте; 2) олицетворение смерти; 3) персонифицированное обозначение инстинкта смерти, влечения к смерти, инстинкта и влечения агрессии и деструкции. Как общее эмблематическое обозначение смерти Т. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве и психологии (главным образом в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании сил смерти осуществлялось под влиянием соответствующих философских (Шопенгауэр и др.) и биологических (А.Вейсман и др.) идей. Наиболее систематически идеи о существовании инстинкта смерти и влечения к смерти,

инстинкта и влечения деструкции и агрессии развивались группой видных психоаналитиков (Э.Вейсс, М.Клейн, П.Федерн, Фрейд, С.Шпильрейн, В.Штекель, А.Штерке и многие другие). В психоанализ представление о Т. и само понятие ввел австрийский психоаналитик В. Штекель. Закрепление и распространение понятия Т. и придание ему категориального статуса в значительной мере было связано с работами австрийского психоаналитика П.Федерна. В трудах Фрейда понятие Т. не употреблялось, хотя, по свидетельству Э.Джонса, Фрейд неоднократно употреблял его устно для обозначения постулированного им инстинкта смерти (влечения к смерти, деструкции и агрессии), которому противостоит Эрос (инстинкт сексуальности, жизни и самосохранения). В психоанализе борьба Эроса и Т. трактуется как активное, фундаментальное и определяющее основание жизни и психической деятельности человека. По Фрейду, инстинкт смерти функционирует на основе энергии либидо. Его направленность вовне (на людей и различные предметы) выступает в форме агрессии или деструктивных действий (например, садизм, вандализм и т.д.), а направленность внутрь (на индивида, являющегося его носителем) выступает в формах мазохизма и других перверсий, саморазрушения и самоубийства. Понятие Т. ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами. Хотя проблема существования инстинкта (влечения) смерти (к смерти) и комплекса сопряженных с ней вопросов является предметом научных дискуссий.

В.И. Овчаренко

ТАРСКИЙ (Tarski) Альфред (1902-1984) - польско-американский логик и математик, один из главных представителей Львовско-Варшавской школы. Доцент Варшавского университета (1926). С 1939 в США. Сотрудник Гарвардского университета и Института высших исследований (Принстон) - с 1942. Профессор математики Калифорнийского университета (1946). Президент Международного союза истории и философии науки. Президент Ассоциации символической логики. Соредактор известнейшего журнала по логике "The Journal of Symbolic Logic". Основные сочинения: "Понятие истины в формализованных языках" (1936), "Семантическая концепция истины и основания семантики" (1944), "Логика, семантика, метаматематика" (1956) и др. Т. известен прежде всего проведением различия между логикой и металогикой, а также разработкой семантической концепции истины. По мысли Т., металогика занимается описанием и формализацией логических систем аналогично тому, как "метаматематика" занимается описанием и формализацией математики. (Очевидно при этом, что между метаматематикой Д.Гильберта и металогикой Т. есть принципиальное отличие: в первом случае имеет место неформальное описание математики, во втором же - осуществляется формализованная металогика, очищенная от "неопределенных и неточных" выражений обыденного языка, а также не зависящая в своей корректности от гильбертовской "непосредственной интуиции".) В работе "Понятие истины в формализованных языках" дал определение классического понятия истины для большой группы формализованных языков, разработав теорию моделей. Уточняя термин истины и семантического (а не синтаксического) понятия логического следствия, Т. решал проблему соотношения множества объектов и совокупности формализованных языков. Истину Т. стремился трактовать в контексте ее понимания как соответствия предложения и "факта", т.е. сопряженности чувственной верификации и формальной точности правил языкового

словоупотребления. Вывод Т. свелся к следующему: для произвольного р, "р" являет собой истинное высказывание, если и только если последнее (р) имеет место. (По схеме Т., р - это словосочетание предметного языка, характеризующее определенное положение вещей, а "р" - сочетание слов "метаязыка", конституирующее предложение.) Разводя "кавычковое название" и собственно название, заключенное в кавычки, Т. пришел к выводу, что "для произвольного х, х есть истинное высказывание, если и только если для некоторого р имеет место тождественность х и "р" и притом дано р". Т. подчеркивал, что понятия "ложно" и "истинно" допустимы к употреблению исключительно на уровне метаязыка, но не уровне языка предметного. Т. также принадлежит ряд исследований в области методологии дедуктивных наук. Работы Т. по семантике и металогике оказали большое влияние на развитие семиотики и послужили образцом применения формальных методов для анализа содержательных проблем и теорий. (См. также Аналитическая философия.)

А.А. Грицанов

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ - понятие и концепция философской системы Бергсона ("Творческая эволюция", 1907), изначально разрабатываемые им в целях обоснования схемы соотношения интеллекта и интуиции (инстинкта) и впоследствии заложившие фундамент центральной для Бергсона и большинства философов 20 ст. проблемной парадигмы соотношения философии и науки как различных стратегий человеческой деятельности и конституирования миропонимания. Противопбставляя свое видение эволюции парадигмам Спенсера и Дарвина, Бергсон отвергал не только присущие им механицизм и веру в причинность ("...творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе"), но также и (в противовес схеме Лейбница) трактовал эволюцию как ориентированную не в будущее, а скорее в прошлое - в исходный импульс жизненного порыва. Становление интеллектуальных форм познания, согласно Бергсону, является одной из линий эволюции мира, инициируемой жизненным порывом. Многомерная эволюция, на развилках которой последний утрачивает исходное единство, включает в себя линии развития как растительного и животного мира, так и меняющиеся во времени интеллектуальную и инстинктивную формы познания. (Человек является, по мнению Бергсона, таким же продуктом Т.Э., как и конституирование сообществ муравьев и пчел - продуктов объективации "толчка к социальной жизни".) Интеллект в своей актуальности, по Бергсону, ориентирован на продуцирование искусственных орудий труда и деятельности, а также механических приспособлений: "Если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы при определении нашего вида мы точно придерживались того, что дают нам исторические и доисторические времена для справедливой характеристики человека и интеллекта, мы не говорили бы, быть может, Homo sapiens, но Homo faber". Интеллект ("способность создавать и применять неорганические инструменты") и инстинкт ("способность использовать и даже создавать органические инструменты") являют собой, с точки зрения Бергсона, "два расходящихся, одинаково красивых решения одной и той же проблемы", взаимопроникающие, взаимноперетекающие и никогда не случающиеся в чистом виде. (По схеме Бергсона, в ветви позвоночных эволюция привела к интеллекту, а ветвь членистоногих явила миру наиболее совершенные виды инстинкта.) У человека, согласно Бергсону, наследуемый инстинкт действует через естественные

органы и обращен конкретно к вещам, ненаследуемый интеллект продуцирует искусственные инструменты и интересуется отношениями мира. Инстинкт как привычка повторяется, ориентирован на решение одной, не варьируемой проблемы, разум - осознавая связи вещей, оперирует формами и понятиями, стремясь моделировать будущее. Реальность сложнее и инстинкта, и разума (вкупе с научным познанием): "Есть вещи, находимые только разумом, но сам по себе он никогда их не находит; только инстинкт мог бы открыть их, но он их не ищет..." Преодоление такой дихотомии, с точки зрения Бергсона, возможно с помощью интуиции, которая суть инстинкт, "сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно". Интеллект дробит, вынуждает "застывать" становящееся, анализирует, генерирует множество точек подхода к его постижению, но ему не дано проникнуть вглубь. Интуиция ("видение духа со стороны самого духа") отыскивает дорогу "симпатии", погружаясь в "реку жизни", совпадая и даже резонируя (обнаруживаясь в облике памяти) именно с тем, что делает вещи невыразимыми для разума. Интуиция - орган метафизики, а не анализа (в отличие от науки). Интуиция - это зондирование самой реальности как длительности (см. Бергсон), это ее постижение вопреки частоколу кодов, иероглифов и символов, возведенному разумом. "Интуиция, - по мнению Бергсона, - завладевает некой нитью. Она призвана увидеть сама, доходит ли нить до самых небес или заканчивается на некотором расстоянии от земли. В первом случае - это метафизические опыты великих мистиков. И я подтверждаю, что именно так и есть. В другом случае, метафизический опыт оставляет земное изолированным от небесного. В любом случае философия способна подняться над условиями человеческого существования". В то же время интеллект, как полагал Бергсон, был, есть и будет "лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность". Лишь последняя - в ипостаси интуиции "супраинтеллектуальной" - порождает истинную философскую мудрость. Теория Т.Э. в интерпретации Бергсона предназначалась, таким образом, для акцентировки той его мысли, согласно которой жизнь, сознание недоступны для постижения посредством позитивной науки разума ввиду генетической предзаданности ее природы. Философия, находящаяся вне естественных пределов обитания и действия интеллекта, - удел умозрения или видения; будущее философии - интеграция частных интуиций, выступающих, по Бергсону, глубинным обоснованием любой философской системы. Констатируя то обстоятельство, что европейская цивилизация в ее современном облике - продукт развития преимущественно интеллектуальных способностей людей, Бергсон был уверен в потенциальной осуществимости и иной альтернативы: достижения соразмерной зрелости обеих форм сознательной деятельности как результата перманентного высвобождения сознания человека от автоматизмов. Безграничность Т.Э. зиждется, тем самым, по Бергсону, исключительно на том, что жизнь может развиваться лишь через трансформацию живых организмов и лишь сознание человека, способное к саморазвитию, может воспринять жизненный порыв и продолжить его, несмотря на то, что он "конечен и дан раз навсегда". Человек и его существование выступают, таким образом, уникальными гарантами существования и эволюции Вселенной, являя собой в этом исключительном контексте цель последней, а интуиция обретает статус формы жизни, атрибутивной для выживания социума в целом. Как утверждал Бергсон, "...все живые существа едины и все подчиняются одному и тому же замечательному импульсу. Животное имеет точку опоры в растении, человек - в животном мире. А все человечество - в пространстве и во времени - галопом проносится мимо нас, способное смести любые препятствия, преодолеть всякое сопротивление, может быть, даже и собственную смерть". В определенном плане

концепция Т.Э. выступила уникальным для 20 в. творческим парафразом ряда значимых подходов философских систем Гегеля (согласно Бергсону, "сущность есть изменение"; "...столь же существенным является движение, направленное к рефлексии... Если наш анализ правилен, то в начале жизни /имеется - А. Г./ сознание, или, вернее, сверхсознание) и Спинозы ("сознание точно соответствует той возможности выбора, которою располагает живое существо; оно соразмерно той полосе возможных действий, которая окружает реальные действия: сознание есть синоним изобретательности и свободы").

А.А. Грицанов

ТВОРЧЕСТВО - высшая форма универсально понимаемой креативности, имманентно присущая всем уровням иерархии бытия; способствует самосохранению и воспроизведению сущего посредством качественных трансформаций их структур. Т. в природе - суть ее обновление и изменение, переход от хаоса к порядку (см. Синергетика), трактуется в контексте анти-энтропийного потенциала Вселенной. У живых организмов Т. выступает в форме их приспособления к изменениям окружающей среды, в том числе и на уровне качественной корректировки поведенческих сценариев. Согласно К.А.Тимирязеву, процесс создания человеком разнообразных произведений искусства "в значительной мере сходен с процессом совершенствования в природе": Т. человека обусловлено естественным отбором жизнеспособного нового - путем перебора большого количества промежуточных вариантов, а также сопряженная с этими процессами критика и элиминация всего неудачного. В истории философии к субъектам Т. относили Бога (Платон, Гегель, Бердяев и др.); Природу (Эпикур, Спиноза, Бергсон и др.); Человека (Гельвеций, Маркс, Сартр и др.). В настоящее время проблемы Т. рассматриваются в контексте идеи "глобальной креативности", в рамках признания онтологического статуса креативных процессов, в констатировании первичности последних как некоей определенной тотальности - в целом же на основании синергетической парадигмы. Целеполагающая деятельность человека полагается определенной стадией глобальных телеологических процессов. Человеческое Т. суть интегральная совокупность фантазии, предвидения и интуиции. Осмысление перспектив создания общей теории Т. осуществляется в различных междисциплинарных аспектах (особо важной представляется проблема "экологии Т.", ориентированной на сознательное управление креативными процессами в различных сферах жизни людей с целью их поддержания в состоянии динамического равновесия). (См. также Бергсон, Деятельность, Искусственный интеллект, Нелинейных динамик теория, Пригожин, Синергетика, Событийность, Творческая эволюция.)

Ю.А. Гусев

ТЕИЗМ (греч. theos - бог) - специфический тип религиозного сознания, вероучение которого центрируется вокруг аксиологически максимальной

персонификации Бога как трансцендентного миру разумного начала, Абсолюта, понятого в качестве личности. Первое употребление термина Т. - 1743 (работа Р.Кедворта "Истинная интеллектуальная система универсума"). К строго последовательному Т. могут быть отнесены такие вероучения, как христианство, иудаизм и ислам, генетически связанные между собой общим семантическим восхождением к библейскому канону: "живой Бог" Танаха, Ветхого и Нового Заветов и Корана (ср. с нетеистскими религиями, где Абсолют трактуется как абсолютная идея, мировая воля, безличный разумный порядок: см., например, "путь богов" в синтоизме или "невидимое" исмаилитов). В контексте теистских представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для Т. характерна идея провидения (см. Провиденциализм), т.е. признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения и допускающего непресекающуюся возможность чуда как "препобеждающего" законы природы по воле Божьей (см. Теургия). В этом плане Т. противостоит деизму, фокусирующему внимание только на акте творения и исключающему вмешательство Бога в мир в его посткреационном развитии, осуществляющемся по естественным законам (см. Деизм). В рамках Т., регулируя все аспекты мирового процесса после креации, Бог целенаправленно заботится о соответствии сущего Божественному замыслу (в контексте этих представлений в Т. формируется "принцип аналогии" бытия Бога и бытия тварного мира и вытекающая из него концепция "онтологической истины" как соответствия вещи своей сущности, содержащейся в Божественном сознании ("разуме Бога") - в отличие от "логической истины" как постижения этого соответствия в индивидуальном интеллектуальном усилии. Поскольку идея провидения предполагает и специальное внимание Бога к каждой индивидуальной судьбе, направление человека по пути, наиболее соответствующему его благу, постольку для религий теистского типа характерно "препоручение себя Богу", острое переживание верующим своего "пребывания в руках Божьих", принятое как типовая мировоззренческая парадигма. В этой связи особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как доверие к Богу и уверенность, инспирирующие оформление особого статуса веры в рамках Т. Если в религиях нетеистского типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (даосизм, дзен-буддизм и т.п.), то в Т. на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности ("живая вера" в западном христианстве, "сердечная вера" в православии, "сокрушение сердца" в протестантизме и т.п.); только в рамках Т. возможен "феномен Джона Кастелла": вынужденный в силу жизненных обстоятельств принять христианство, он не становится по-настоящему выкрестом, но, соблюдая христианский культ, продолжает в душе своей быть приверженцем иудаизма и тайно молится Яхве (У.Хаггарт). В Т. значимыми становятся неформализуемые интимные душевные состояния верующего, который даже при скрупулезном соблюдении культовых требований может оказаться грешником, согрешив "в душе своей" или лелея в ней "червеца сомнения". Поэтому наряду с верой в вероучениях Т. столь экспрессивно акцентируются категория доверия (католический запрет на неканоническую молитву, как бы подсказывающую Богу, что именно нужно молящемуся для его блага) и категория верности (православные сюжеты "искушения"). Практически во всех европейских языках слова "вера", "доверие" и "верность" этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, в англ. faith - faithfulness). Фундаментальной характеристикой Т. является его принципиальная диалогичность. В отличие от пантеистической эманации Бога в мир и характерной для языческих религий теофании, т.е. явленности богов, для Т. характерно признание его абсолютной трансцендентности миру: Бог - "во мгле" (3 Цар, 8, 12), и атрибутом его

является "незримость" (Втор, 4, 15). Вместе с тем, ни трансцендентность Бога, ни его атрибуты как Абсолюта не лишают его личностного статуса: предельная персонификация Бога задает в Т. напряженно личностный характер отношения к нему и конституирует возможность персонального контакта с ним как взаимного и обоюдозначимого диалога. Собственно, в актах доверия и теистски понятой веры индивидуальное Я уже находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего (ср. с нетеистскими религиями, в рамках которых Абсолют как безличная полнота может быть созерцаема "духовными очами" в предельном напряжении интеллектуальных усилий; но даже при наличии возможности экстатически растворить ся в ней, эта полнота не может выступить субъектом взаимной коммуникации). Идея коммуникативности Бога, идущая от Танаха, наиболее ярко представлена в сюжете Авраама, выступающем в рамках Т. как парадигмальная матрица отношений верующего с Богом как отношений сугубо личных, как интимной близости между индивидуальным и Абсолютным духом. Именно и только в контексте Т. возможен амбивалентный вектор "Божья воля - любовь к Богу" (равно как и "Божественный гнев - страх божий") - см. Фромм о дихотомии Т. на религию любви и религию страха и об оформлении строгого монотеизма как естественного и закономерного результата теистской традиции. Усиление теистских тенденций может быть рассмотрено и как внутренняя логика развития каждого религиозного направления, относящегося к Т.: так, например, оформление в иудаизме хасидизма, фундированного тезисом о том, что "искреннее молчание простолюдина" ближе к Богу, чем ритуальная практика или рациональные дискуссии о Танахе; оформление в христианстве протестантизма с его аксиологической центрацией вокруг принципа sola fide - "единственно вера" - как главным принципом сотериологии, учения о спасении, - по сравнению со средневековым доминированием культовых аспектов и концепции "добрых дел". Аналогично, если специфический для христианства феномен таинства (лат. sacramentum) сам по себе есть выражение теистического начала (прорыв трансценденции в земное бытие, сообщение "под видимым образом невидимой благодати"), то и в отрицании мистического смысла таинств проявляет себя эволюция Т.: в зрелом протестантизме идея перманентной диалогичности отношений человека с Богом (см. Протестантская этика) снимает акцент значимости с организационно-ритуальной сферы и задает символическую трактовку таинств. Т. задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания; диалогический вектор Т. находит свое наиболее полное и завершенное выражение в конституировании такого направления развития религиозного сознания, как мистика. Наряду с этим, Т. фундирует и оформление такого феномена, как теология, ставящая своей целью создание концептуально оформленного учения о Боге (именно Т. как религиозное направление, центрированное вокруг феномена веры, породил рафинированно рационалистическую спекулятивно-интеллектуалистскую теологическую традицию, несмотря на то, что последовательные сторонники Т., ставящие во главу угла не рациональные доводы и доказательства бытия Божьего, но именно веру, на протяжении всей истории развития Т. выступали против рационализма теологии, что особенно наглядно проявилось во францисканстве, в частности, в его ностальгической программе возврата к евангельской вере, и в протестантизме с реставрационной идеей Лютера возврата к чистой библейской вере). Поскольку в теистской системе отсчета абсолют Бога выступает воистину Абсолютом (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единственен - как в смысле отсутствия дуальной оппозиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается

референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что остро артикулирует в рамках Т. проблему теодицеи (см. Теодицея). Идея провидения фундирует теологическую концепцию историю как провиденциализм, в свете которого исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Т. как концепция личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как максимальная земная ценность в персонализме. Экстремальные формы Т., предельно актуализирующие идею возможности единения человека с Богом в акте Божественного откровения и на основе перманентного взаимного диалога, генерируют тезис о формировании "богочеловечества" как цели социально-исторической эволюции (В.С.Соловьёв). Т. в современной его аранжировке эволюционирует в двух направлениях: во-первых, в направлении ориентации на "живую веру" - как в плане культивации мистической практики (суфизм в исламе), так и в плане повседневного "несения Бога в сердце" (программы экзистенциализации христианства в контексте тенденции аджорна-менто и в диалектической теологии, перфекционизма в протестантской этике, "евангельского христианского атеизма" в теологии "смерти Бога" - см. "Смерть Бога" - и др.); во-вторых, в направлении продолжающейся теолого-философской концептуализации учения о Боге (усиление онтологических тенденций в католицизме и православии, философски артикулированный "диалогический персонализм" в иудаизме). Одним из новейших течений в неотомизме (1990-е) является теистический эволюционизм, имеющий своей целью концептуальный синтез креационного догмата с теорией эволюции. Последняя рассматривается как продолжающееся творение (К.Ранер, Э.Фер), ибо векторность эволюционного процесса, направленного на достижение совершенства, задано трансцендентально, "вложена" в живое Богом (А. Морено). Теистический эволюционизм основан на переосмыслении идеи апокалипсиса как эволюционного финализма: живое создано несовершенным (В.Маркоцци), и его несовершенство (незавершенность) есть необходимый элемент Божественного замысла, подразумевающий перфекционное движение природы к предустановленной цели (П.Оверхаге). Имманентная эволюция религиозного сознания может быть рассмотрена как исторически поступательное развитие тенденции Т.: (1) - переход от политеизма к монолатрии и монотеизму; (2) - нарастание теистических тенденций в контексте собственно монотеизма (фиксация феномена внутренней веры в иудаизме и тотальное ее аксиологическое доминирование в христианстве: ср. соответствующие презумпции "чти заповеди" и "блюди веру"); (3) - усиление вектора Т. внутри христианства (от медиевальной парадигмы "двойственной истины" к реформационному пафосу "sola fide"). Акцентирование внутренней веры как душевного состояния задает в контексте Т. особый вектор развития религиозного сознания как внеконфессионального (латентная вера, рефлексивно осознающая себя в качестве таковой, но не реализующаяся в специальной культовой практике, что невозможно в рамках религий нетеистского типа): от Багдадской школы суфизма с ее тезисом о том, что "истинный дервиш не удаляется в пустыню, но живет в Багдаде, растит детей, ходит на рынок, но каждую минуту имеет Бога в душе" - до современных субъективно артикулированных форм внекультовой внутренней веры, не признанной официально никакой ортодоксией, но существующей в качестве одной из объективных тенденций развития современного религиозного сознания.

М.А. Можейко

ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН (Teilhard de Chardin) Пьер (1881-1955) - французский естествоиспытатель, член ордена иезуитов (1899), священник (с 1911), мыслитель и мистик. Потомок Вольтера, приходившегося двоюродным дедом матери Т. Автор концепции "христианского эволюционизма". Профессор кафедры геологии Парижского Католического университета (1920-1925). Член Парижской академии наук (1950). Основные сочинения: "Божественная Среда" (1927), "Феномен человека" (издана посмертно в 1955) и др. Теория Т. вызывала и продолжает вызывать мночисленные споры: одни именуют его "новым Фомой Аквинским", который в 20 в. вновь сумел отыскать подходы к обретению единства науки и религии; другие - характеризуют его учение как "фальсификацию веры" (Жильсон), "подмену христианской теологии гегелевской теогонией" (Маритен). Результатом явилось процедура изъятия книг Т. из библиотек семинарий и других католических учреждений и указ канцелярии Ватикана от 30.6.1962, призывающий охранить католическую молодежь от воздействия его работ. Творчество Т. многоуровнево и разнопланово. Труд "Феномен человека" посвящен проблеме взаимоотношения науки и религии, вопросам эволюции и грядущего преображения мира, образу "конвергирующей" Вселенной, изложению оснований видения мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству. Одним из идеалов Т. было создание "сверх-науки", способной координировать все отрасли знания. В этом контексте Т. трактовал особую значимость религии, ибо науке необходима убежденность в том, что "универсум имеет смысл и что он может и должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству". Т. склонялся к парадигме обновленческого панпсихизма, с его точки зрения: "...мы, несомненно, осознаем, что внутри нас происходит нечто более великое и более необходимое, чем мы сами: нечто, которое существовало до нас и, быть может, существовало бы и без нас; нечто такое, в чем мы живем и чего мы не можем исчерпать; нечто служащее нам, при том, что мы ему не хозяева; нечто такое, что собирает нас воедино, когда после смерти мы выскальзываем из самих себя, и все наше существо, казалось бы, исчезает". Для подлинного прорыва в постижении этих проблем, по Т., необходимо обретение глубокой интуиции единства и высшей цели мира. В этом смысле религия и наука предстают как две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который один смог бы охватить прошлое и будущее эволюции. (Попытки определения подходов к получению подлинно цельного знания не новы для истории философии. Известны теоретические изыски Аристотеля на эту тему, идея "свободной теософии - цельного знания" у В.Соловьёва и многих других, оригинален был модернистский философский язык Т.) Т. не был расположен в контексте собственного видения эволюционирующего мира примитивизировать и упрощать интерпретации этого явления: по его мнению, поэтапного усложнения нервной системы для появления "духовной личности человека", очевидно, недостаточно - необходимо и осуществление соответствующего "творческого акта". Выстраивая схему архитектоники развития планетарного бытия, Т. обозначал ее этапы как "преджизнь" (или "сфера материи" - литосфера/геосфера), "жизнь" (биосфера) и "феномен человека" ("ноосфера"). Мистическая трактовка Т. материи, феноменов творчества, активности человека, по-видимому, были близки миропониманию христианства, но были излагаемы им сквозь призму своего, глубоко интимного, личностно-окрашенного опыта. Т. была близка мысль, согласно которой тварный мир сумел возвыситься до благороднейших уровней совершенства вследствие того, что Христос не был Богом, принявшим облик земного существа, а, действительно, Богочеловеком (Т. полемизировал с тезисом о рождении Иисуса девой Марией). Т.

верил в то, что неизбежно вступление людей (не без собственных усилий и участия) в мир Божественного совершенства, именуемый Т. как "точка Омега". Из двух традиционалистских моделей, изображающих этот процесс (история сама по себе не может состояться для человека: новая сверхъестественная сила будет вынуждена полностью уничтожить старый мир и воздвигнуть "Новый Иерусалим"; история трансформируется в "Град Божий" лишь как в новую последовательную качественную ступень собственной эволюции), Т. избирает версию "светлую", не предполагающую наличия в пути человечества дуализма дороги Христа и дороги Антихриста. "Точка Омега" оказывается прелюдией к сверхъестественному бытию мира, новому небу и новой земле. ("Точка Омега" у Т. вырастает из ноосферы. Именно в ноосфере, по Т., и призван осуществляться новый этап эволюции: "Существо, являющееся объектом своих собственных размышлений в результате этих вечных возвращений по собственным следам внезапно обретает способность возноситься в новую сферу. Новый мир рождается наяву. Абстрагирование, логика, логический отбор и изобретательство, математика, искусство, измерение времени и пространства, любовные тревоги и грезы - все эти виды внутренней жизни на самом деле суть не что иное, как бурление вновь образовавшегося центра в тот миг, когда он распускается сам в себе". В дальнейшем, согласно Т., из ноосферы разовьется "любовь, высшая, универсальная и синтетическая форма духовной энергии, в которой все другие душевные энергии будут трансформированы и сублимированы, как только попадут в "область Омеги".) Т. сумел обосновать в контексте своей концепции совершенно уникальную трактовку гуманизма (в измерении не столько степени постулируемого антропоцентризма, сколько в степени минимально предзаданного милосердия): "Разве может быть по-другому, если во Вселенной должно поддерживаться равновесие? Сверхчеловечество нуждается в Сверх-Христе. Сверх-Христос нуждается в Сверхмилосердии... В настоящий момент есть люди, много людей, которые, объединив идеи воплощения и эволюции, сделали это объединение действительным моментом своей жизни и успешно осуществляют синтез личного и всеобщего. Впервые в истории люди получили возможность не просто знать и служить эволюции, но и любить ее; таким образом, они скоро смогут сказать непосредственно Богу (и это будет звучать привычно и не будет стоить людям никаких усилий), что они любят Его не только от всего сердца и от всей души, но и "от всей Вселенной". Грандиозная интеллектуально-религиозная модель Т., органично включающая в себя идеи "сверхжизни", "сверхчеловечества", "планетизации" человечества, позволила ему дополнить чисто религиозные характеристики ноосферы ее подлинно информативным описанием: "Гармонизированная общность сознаний, эквивалентная своего рода сверхсознанию. Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе. Множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте одного единодушного мышления. Таков тот общий образ, в котором по аналогии и симметрично с прошлым мы можем научно представить себе человечество в будущем, то человечество, вне которого для земных требований нашего действия не открывается никакого земного исхода". "Точка Омега", по Т., является прорывом за пределы собственно человеческой истории: "Принятие Бога в сознание самой ноосферы, слияние кругов с их общим центром, не является ли откровением Теосферы..." Т. принципиально не допускает амбиций на космосоразмерный статус человека самого по себе, не сумевшего явно преодолеть собственный горизонт и превзойти самого себя: "Человек никогда не сумеет превзойти Человека, объединяясь с самим собой... нужно, чтобы что-то сверхъестественное существовало независимо от людей... Это и есть "точка Омега". "Точка Омега" у Т. - нечто или некто, действующий с самого начала эволюции;

наличествующий всегда; некое трансцендентное надмировое начало; "Бог, который сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, - все это служит вселенской Божественной Цели". Одним из частных случаев, по мнению Т., перманентного проявления Бога выступает христианство. В 20 ст. - это планетарная сила, призванная воссоединить людей для достижения космического смысла и цели - Единого Божества. Грандиозная схема Т. убедительно продемонстрировала высочайший потенциал обновления, имплицитно содержащийся в символической совокупности догматов христианства. Даже для представителей ортодоксального марксизма в его наиболее одиозной версии - правящего в обществе атеистического ленинизма - пафос воззрений Т. выглядел приемлемым (по крайней мере на уровне предметного, хотя, разумеется, и параллельного диалога). В конце 20 в. концепция Т. трактуется как одна из версий христианства католического типа, сопоставимая по уровню смелости и масштабности гипотез с парадигмой неотомизма.

А.А. Грицанов

ТЕКСТ - в общем плане связная и полная последовательность знаков. Проблема Т., возникая на пересечении лингвистики, поэтики, литературоведения, семиотики, начинает активно обсуждаться в гуманитарном познании второй половины 20 в. В центре внимания полемики оказалась проблема раскрытия ресурсов смыслопорождения, или трансформации значения в знаковых макрообразованиях, сопровождающаяся признанием некорректности или недостаточности денотации в качестве основной модели значения. Существуют как расширенная философски нагруженная (романоязычные страны, Германия), так и более частная (англосаксонский вариант) трактовки Т. Условно их можно обозначить как имманентный (рассматривающий Т. как автономную реальность, выявляющий его внутреннюю структуру) и репрезентативный (выясняющий специфику Т. как особой формы представления знаний о внешней им действительности) подходы. С двумя основными аспектами Т. - внешней связностью, от грамматического строя до нарративной структуры, а также цельностью, внутренней осмысленностью, требующей (в силу своей неочевидности) интерпретации, - связаны различия структуралистского и герменевтического направлений в рамках имманентного подхода к Т. Первое, опираясь на традицию соссюрианской лингвистики, обособляющей язык в систему, существующую "в себе и для себя", восходит к анализу морфологии русской сказки В. Проппа. В классическом (связанном прежде всего с антропологией Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи - как искомая совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например, "жизнь" Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологических Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Шлейермахер) к представлениям о Т. (литературы, диалога) как языковом выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимом от содержания этого опыта (Хайдеггер, Гадамер), как атрибутивном способе существования самого жизненного мира человека (Рикер). Статус Т. как одного из

центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение в интеллектуальный обиход термина "Т."). Постструктуралистские течения - "грамматология" Дерриды, "текстовой анализ" Р.Барта, "семанализ" Кристевой и др., - переходя от научно ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишенных определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т., полагая, однако, что интерпретация направлена "вглубь смысла", а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по цепочке метонимии. Изучение Т., таким образом, претендует на открытие некоего "среднего пути" (Ц. Тодоров) между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики. В целом, учитывая всю метафорическую насыщенность и размытость понятия Т., с постструктуралистских позиций Т. характеризуется как: 1) "сеть" генерации значений без цели и без центра (основной идеи, общей формулы, сведение к которой задавало каноны классической критики и, шире, философии); 2) опровержение "мифа о филиации", наличии источников и влияний, из исторической суммы которых возникает произведение; как анонимный Т., динамический, смысловой горизонт для всех институциализовавшихся (в печатной форме, например) Т.; 3) "множественность смысла", принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур (или конституирующая первичный уровень власти) и отсылающая к сфере желания, нетематизируемой пограничной области культуры. По мере расширения зоны текстологических исследований их предметом становятся не только вербальные тексты, но и "Т." живописи, кинематографа, архитектуры (Джеймисон, Ч. Дженкс и др.). Репрезентативный подход к осмыслению Т. опирается на более частные гуманитарные дисциплины - когнитивную психологию, порождающую лингвистику, микросоциологию и др. Лингвистическая теория Т. (Ж. Петефи, ван Дейк) концентрируется на изучении закономерностей сочетания предложений и возможностях макроструктурной семантической интерпретации коммуникативных Т. (например, в Т. газетных новостей входят заголовок, вводная фраза, перечисление событий, комментарий, реакция и т.д., в совокупности определяющие целостность сообщения). Основу понимания Т. в этом случае составляют актуализации различных "моделей ситуаций", личностных знаний носителей языка, аккумулирующих их предшествующий опыт. Прагматика и социолингвистика (Д. Серл, Остин, С. Эрвин-Трипп) прослеживают прагматические связи между лингвистическими структурами и социальными действиями; функцию особых Т. в этом случае выполняют рассказы повседневной жизни, словесные дуэли между подростками и т.д. (См. также Структурализм, Постструктурализм, Постмодернизм, Нарратив, Ризома, Лабиринт, "Смерть Автора".)

А.Р. Усманова

ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ - одна из методологических стратегий постмодернистской текстологии, призванных представить текст как процесс нон-финального смыслогенеза. Т.А. конституирован Р.Бартом в первой половине 1970-х в контексте аналитики художественных текстов ("S/Z", "Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По" и др.). Базисной идеей Т.А. выступает идея соединить постструктуралистские установки на аналитику наличной структуры текста, с одной стороны, и постмодернистское видение текста как принципиально аструктурной ризоморфной

(см. Ризома, Номадология) среды смыслогенеза: "в наших исследованиях должны сопрягаться две идеи, которые с очень давних пор считались взаимоисключающими: идея структуры и идея комбинаторной бесконечности". Согласно позиции Р.Барта (и в специфике этой позиции нельзя не увидеть особенности творческой эволюции данного автора), "примирение этих двух постулатов оказывается необходимым потому, что человеческий язык, который мы все глубже познаем, является одновременно и бесконечным, и структурно организованным". Т.А. принципиально отличен от традиционного (так называемого "объясняющего") анализа текста, результаты которого объективировались в семантическом пространстве, очерченном классическим пониманием детерминизма (см. Неодетерминизм, "Смерть Бога"): Т.А. "не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве" (Р.Барт). По Р.Барту, "текстовой анализ не ставит себе целью описание структуры произведения; задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структурацию текста (структурацию, которая меняется от читателя к читателю на протяжении Истории), проникнуть в смысловой объем произведения, в процесс означивания" (см. Означивание). В связи с этим стратегия Т.А. фундирована принципиальным отказом от возможности обнаружения "единственного" (имманентного, корректного и т.п.) смысла

текста; однако в столь же малой степени Т.А. подчинен задаче экспликации всех потенциально возможных его смыслов ("это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность"), - речь идет об аналитической процедуре, которая имеет своим предметом процессуальности смыслогенеза: "прослеживать пути смыслообразования", выявляя "те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста" (Р.Барт). Таким образом, сущность Т.А. может быть зафиксирована следующим образом: "мы не стремимся реконструировать структуру текста, а хотим проследить за его структурацией" (Р.Барт). Необходимой предпосылкой осуществления Т.А. выступает, по Р.Барту, адаптация исследователем таких презумпций постмодернистской текстологии, как: 1) презумпция семантической открытости текста: "основу текста составляет не его закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его выход в другие тексты, в другие коды, в другие знаки" (см. Пустой знак, Означивание, Трансцендентальное означаемое); 2) презумпция интертекстуальности: "текст существует лишь в силу межтекстовых отношений" (см. Интертекстуальность, Конструкция); 3) презумпция принципиальной неполноты любого прочтения текста (а процессуальность Т.А., по Р.Барту, реализуется именно в контексте процедур чтения, но "чтения как бы в замедленной съемке"): "потеря смыслов есть в известной мере неотъемлемая часть чтения: нам важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты" (см. Чтение, "Смерть Автора"). При существенных семантико-методологических различиях, Т.А., с точки зрения его статуса, занимает в концептуальной системе Р.Барта такое же место, что и стратегия деконструкции в концептуальной системе Деррида.

М.А. Можейко

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ - в границах семиотических теорий интерпретативного сотрудничества - системы предписаний, адресованные читателю, образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. В.Изер, один из представителей рецептивной эстетики, понимает под Т.С. совокупность конвенций и процедур чтения, которые текст устанавливает для читателя, причем речь идет о тех конвенциях, которые приняты, и таким образом становится возможным сотрудничество читателя и текста. Функция Т.С. состоит в актуализации социальных норм и литературных аллюзий, к которым текст отсылает. При этом Т.С. организуют как текстовый материал, так и условия, при которых этот материал начинает коммуницировать со своим читателем. Следует отметить, однако, что предлагаемые читателю возможности прочтения текста остаются лишь возможностями, актуализация которых зависит от текстовой компетенции конкретного реципиента, текстуальный порядок не может элиминировать свободу прочтения. В свое время Эко, предложивший концепцию "открытого произведения", указывал, что текст может предвосхищать реакции читателя, но при этом рассчитывает на творческое отношение со стороны последнего: от его уровня интеллекта, владения языком и культурного кругозора зависит судьба произведения. Свобода интерпретации не ограничивается жесткой структурой текста, но, напротив, оказывается им самим организованной и предусмотренной. В этом смысле "открытое произведение" должно обладать законченной и закрытой формой: "Свободная игра двусмыс

ленности всегда обусловлена правилом двусмысленности" (Эко). Понятие "Т.С", с одной стороны, предполагает активное участие читателя в интерпретации произведения, а с другой стороны, позволяет зафиксировать наличие упорядоченной структуры и определенные права в интерпретируемом тексте.

А.Р. Усманова

ТЕКТОЛОГИЯ (ВСЕОБЩАЯ ОРГАНИЗАЦИОННАЯ НАУКА) (от греч. "Т." - учение о строительстве) - научная концепция, выдвинутая в начале 20 в. Богдановым в книге "Всеобщая организационная наука (тектология)" (Ч. I-III; 1913-1922). Исходным пунктом Т. является признание необходимости подхода к изучению любого явления с точки зрения его организации. Предмет Т. определяется, по Богданову, тем, что вся Вселенная "выступает перед нами как беспредельно развертывающаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности - от неизведанных нам элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем". Принять организационную точку зрения - это значит изучать любую систему с точки зрения как отношений всех ее частей, так и отношений ее как целого со средой, т.е. со всеми внешними системами. Законы организации систем едины для любых объектов, самые разнородные явления объединяются общими структурными связями и закономерностями. Богданов утверждает, что "структурные отношения могут быть обобщены до такой же степени формальной чистоты схем, как в математике отношения величин, и на такой основе организационные задачи могут решаться способами, аналогичными математическим. Более того, отношения количественные я рассматриваю как особый тип структурных, и самую математику - как раньше развившуюся, в силу особых причин, ветвь всеобщей организационной науки: этим объясняется гигантская практическая сила математики как орудия организации жизни". В соответствии с организационной точкой зрения, мир рассматривается как

находящийся в непрерывном изменении, в нем нет ничего постоянного, все - суть изменения, действия и противодействия. В результате взаимодействия изменяющихся элементов наблюдатель может выделить некоторые типы "организованных комплексов", различающиеся по степени их организованности. Организованный комплекс определяется в Т. на основе принципа несводимости целого к сумме всех его частей, при этом чем больше отличие целого от суммы самих частей, тем более это целое организованно. В организованных комплексах целое больше суммы всех своих частей (т.е. активность-сопротивление комплекса в целом больше суммы активностей-сопротивлений его элементов). В неорганизованных комплексах целое меньше суммы всех своих частей. В нейтральных комплексах целое равно сумме всех своих частей. По мысли Богданова, организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к определенным активностям, сопротивлениям, энергиям. Среди множества организационных форм Богданов выделяет два универсальных типа систем - централистический и скелетный. Для систем первого типа характерно наличие центрального, более высокоорганизованного комплекса, по отношению к которому все остальные комплексы играют роль периферических. Системы второго типа образуются за счет организационно низших группировок, выделяемых сложноорганизованными пластичными комплексами. Здесь проявляется единство и различие пластичности и прочности. Скелетный тип имеет важнейшее положительное значение с организационной точки зрения: лишь он делает возможным развитие пластичных форм, сохраняя нежные комбинации от грубой внешней среды. Специальному анализу подвергаются Богдановым основные организационные механизмы - механизмы формирования и регулирования систем. К основным формирующим механизмам относятся конъюгация (соединение комплексов), ингрессия (вхождение элемента одного комплекса в другой) и дезингрессия (распад комплекса). Универсальный регулирующий механизм обозначается им понятием "подбор", заимствованным из биологии и распространенным на процессы сохранения и разрушения всех видов систем. В Т. "подбору" (прогрессивному отбору) уделено основное внимание, ибо Богданов считал, что действительное сохранение форм в природе возможно только путем их прогрессивного развития. Отбор может быть положительным или отрицательным - он действует при развитии комплексов и в процессе их относительного упадка. В совокупности положительный и отрицательный отборы охватывают всю динамику мирового развития. Положительный отбор, усложняя природные формы, увеличивает разнородность бытия, доставляет для него материал, все более возрастающий; отрицательный отбор упрощает этот материал, устраняет из него все непрочное, нестройное, противоречивое, вносит в его связи однородность и согласованность, упорядочивая тем самым последний. Богданов считал, что "взаимодополняя друг друга, оба процесса стихийно организуют мир". По мнению Богданова, "конъюгационная схема возрастающих возможностей развития говорит нам о том, что гибель племен и народностей, хотя бы весьма отсталых, суживает базис дальнейшего развития человечества в его целом. Она означает уничтожение тех своеобразных элементов и условий развития, которые возникают из смешения и из общения разных народностей ... Сумма организационных форм в самом широком смысле этого слова, из какой исходит прогресс человечества, уменьшается необходимо и бесповоротно при истреблении отсталых племен". По мнению ряда ученых, существует глубокое родство Т. с такими современными общенаучными направлениями, как кибернетика, системный подход, структурализм, теория катастроф, синергетика и т.п. В Т. высказана идея изоморфизма различных организационных структур, на которых базируется как кибернетический анализ, так и общая теория систем Берталанфи. Тектологические понятия "цепная связь", "закон

наименьших", "принцип минимума" оказываются верными с кибернетической точки зрения. В Т. предвосхищена одна из основных идей кибернетики - идея обратной связи (в Т. - би-регулятора). В отличие от Н.Винера и У.Р.Эшби, Богданов применял исключительно качественные методы. Хотя Т. и содержит все исходные идеи, позднее развитые общей теорией систем и кибернетикой, она претендовала на нечто большее, ее специфическая область - все формы организации в природе и человеческой деятельности: Т. реально представляет собой предельное расширение любой теории систем. (Сам Богданов полагал, что расцвет Т. "... будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной. Ибо всякая задача практики и теории сводится к тектологическому вопросу: о способе наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность элементов - реальных или идеальных".) Богданов ошибочно рассматривал общенаучные теоретико-методологические построения в Т. как всеобщие схемы (столь же универсальные, как и философские понятия и концепции, выполняющие те же функции), могущие претендовать на замену "устаревшей" и "непрактичной" философии. Такая установка решающим образом сказалась на отношении к опередившей свое время Т., вытеснив ее из регистра перспективных научных идей. Тем не менее, Т. как науку об организации правомерно полагать состоявшейся, поскольку понятие "организация" (подобно понятиям "система", "структура", "связь", "управление" и т.п.) стало неотъемлемой принадлежностью современного научного языка. Т. явилась первым в истории науки развернутым вариантом общесистемной концепции.

С.В. Силков

ТЕЛЕОЛОГИЯ (греч. telos - завершение, цель; teleos - достигший цели и logos - учение) - учение о целесообразности как характеристике отдельных объектов или процессов и бытия в целом. Термин введен немецким философом Вольфом в 1740, однако основы Т. как парадигмальной установки в философии были заложены еще в античности в качестве антитезы механическому натурфилософскому детерминизму. Так, Платон оценивает целевую причину, не конституированную еще в его диалогах в категориальной форме, как "необходимую" для объяснения и "самую лучшую" (см. критику Платоном в "Федоне" Анаксагора за отсутствие в его космогонической модели обоснования цели и смысла существующего мироустройства: пусть-де, например, описав Землю как плоскую или круглую, "объяснит необходимую причину - сошлется на самое лучшее, утверждая, что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь еще"). В метафизике Аристотеля идея целевой причины обретает свое категориальное выражение: телос фиксируется им как предназначение (имманентная цель) существования как отдельных предметов, так и Космоса в целом. Выделение Аристотелем материальной, формальной, действующей и целевой причин как объясняющих возникновение и существование любого объекта кладет начало эксплицитному развитию целевого когнитивного подхода к действительности, характерного для европейской (и в целом западной) философской и культурной традиции. Такой подход глубоко фундирован самими основаниями культуры европейского типа. При осмыслении в той или иной культуре структуры деятельностного акта (превращение предмета воздействия в преобразованный в соответствии с его имманентными законами продукт - как объектная составляющая деятельности - и активное воздействие целеполагающего субъекта на орудие, переадресующее его активность

предмету - как субъектная ее составляющая) возможны различные акцентировки. Для традиционной (восточной) культуры, основанной на аграрном хозяйстве, характерен акцент на объектной составляющей деятельности, и преобразовательный процесс мыслится как спонтанное изменение объекта. Этому соответствует нравственный принцип добродетели как недеяния ("у-вэй" в даосизме), типичный для восточных культур, и доминирование в архаичных восточных языках грамматической структуры пассивного залога. В противоположность этому для основанной на динамичном развитии ремесленной деятельности античной культуры характерно акцентирование субъектной составляющей деятельности, и последняя понимается именно как активное вмешательство человека в естественные природные связи, создание новых свойств предмета и новых предметов (ремесленник обозначается в древнегреческом языке как demiourgos - см. Демиург). Этому соответствует античная мораль активизма (см., например, полисный закон Солона, согласно которому грек, не определивший во время уличных беспорядков своей позиции с оружием в руках, лишался гражданских прав). Для древнегреческого языка типичны залоговые структуры актива и в целом активные грамматические композиции, что проявляется даже в обозначении так называемого примысленного субъекта в тех языковых структурах, которые фиксируют объективно-спонтанные процессы (характерное для Аттики "Зевс дождит"). Проявлением указанной акцентировки является дифференциация (более пристальное детализирование) акцентированного блока деятельностного акта: интегральной материальной (объектной) причине противостоит в говорящей устами Аристотеля европейской культуре разветвленный причинный комплекс, фиксирующий не только активность субъектного начала как таковую ("действующая причина"), но и ее структурирующий потенциал ("формальная причина") и целесообразность ("целевая причина"). Интерпретированное в этом ключе становление Т. может рассматриваться как закономерное для культуры западного (техногенного) типа и являющее выражением свойственного данной культуре активизма, в то время как в восточной культуре философские установки телеологизма достаточно редки (санкхья, Мо-цзы). По Аристотелю, наличие целевой причины характеризует не только человеческую деятельность, но и объекты природы ("природа ничего не делает напрасно") в том смысле, что каждая вещь стремится к своей энтелехии (гр. enteles - законченный и echo - имею), т.е. к самоосуществлению, свершению, реализации вещью своей цели, что находит выражение в единстве материальной, формальной, действующей и целевой причин. Таким образом, античная традиция изначально задает амбивалентную трактовку цели: и как объяснительного принципа, и как онтологической характеристики бытия. Оба эти вектора интерпретации цели находят свое развитие в историко-философской традиции разворачивания телеологической проблематики. Так, с одной стороны, Лейбниц, развивая идеи имманентной Т., вводит в философию понятие "предустановленной гармонии", в контексте которой каждая монада как энтелехия выступает "живым зеркалом Вселенной" и взаимодействие между ними детерминировано заданной Богом целью вселенского согласования. Идея предустановленной гармонии оказала значительное влияние как на философскую, так и на теологическую традиции: в постлейбницевской теологии телеологическое доказательство бытия Божьего (очевидная целесообразность мира с необходимостью предполагает наличие Бога-устроителя) фиксируется - наряду с онтологическим и космологическим - в качестве фундаментального. Принцип "конечных причин" (causa finalis) играет значительную роль в философии Шопенгауэра, Лотце, Э.Гартмана, Бергсона, выступает основополагающим конститутивным принципом в онтологии современного неотомизма, конституирует провиденциалистскую модель исторического процесса. С другой стороны, в

историко-философской традиции отчетливо просматривается вектор интерпретации Т. как познавательного подхода и объяснительного принципа. По оценке Канта, понятие целевой причины, будучи антропоморфным по своей природе, не может и не должно рассматриваться как онтологическая характеристика бытия: целесообразность, по Канту, есть "особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлексирующей способности суждения". Тем не менее, данное понятие может играть роль "хорошего эвристического принципа". Таким образом, в немецкой трансцендентально-критической философии оформляется особый - целевой - тип причинности, выступающий альтернативой механистическому детерминизму лапласовского типа и апплицированный, прежде всего, на социально-гуманитарное познание (Т. как способ объяснения истории у Фихте и объективная характеристика царства духа у Шеллинга, телеологизм как закономерность развития исторического процесса у Гегеля.) Телеологический принцип как критериальная основа специфики гуманитарного знания анализируется Марбургской школой неокантианства, дифференцирующей естественно-научное и философское познание на основе дифференциации "мира природы" с его каузальными закономерностями и "мира свободы" (т.е. духовной культуры) с закономерностями телеологическими. Телеологический подход имеет свою традицию: в физиологии (витализм, холизм); в психологии ("физиология активности" и современный бихевиоризм); в социологии (структурно-функциональный анализ и веберовская концепция целерационального действия); в общей теории систем (телеологические уравнения Л. фон Берталанфи, описывающие функционирование стремящейся к заданному состоянию системы); в кибернетике (телеологическая интерпретация информации в неофинализме, тейярдизме, информационном витализме; положившая начало кибернетики как теоретической дисциплины статья А.Розенблюма, Н.Винера и Дж.Бигелоу имела название "Поведение, целенаправленность и Т."); в социальной антропологии ("Т. субъекта" в феноменологическом персонализме и герменевтической феноменологии); в науковедении и философской методологии (неопозитивизм В.Штегмюллера); в аксиологии (анализ роли ценностей в историческом процессе и обоснование смысла жизни). Принципиально новый смысл идеи Т. обретают в контексте оформляющейся в современной культуре общей теории нелинейности, что находит свое выражение в развитии представлений об аттрактивных зависимостях (см. Нелинейных динамик теория, Синергетика, Нарратив, Постистория).

М.А. Можейко

ТЕЛЕСНОСТЬ - понятие неклассической философии, конституированное в контексте традиции, преодолевающей трактовку субъекта в качестве трансцендентального и вводящей в поле философской проблематики (легитимирующей в когнитивном отношении) такие феномены, как сексуальность, аффект, перверсии, смерть и т.п. (Ницше, Кьеркегор, Кафка и др.). Во многом продолжая эту традицию (например, в рамках аналитик сексуальности у Фуко), постмодернизм, наряду с этим, осуществляет радикальное переосмысление данного понятия в плане предельной его семиотизации. Согласно постмодернистской интерпретации, у Т. "нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа", в котором "ничто не репрезентативно" (Делез). Арто говорил в свое время о "телесном языке"; А.Жарри полагал, что "актер должен специально создавать себе тело, подходящее для... роли"; А.Юберсфельд в рамках

"семиологии театра" интерпретировала тело актера как не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: "наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать "письмо тела"... Объект желания ускользает, он есть и не есть... Сам статус зрителя образован невозможностью удовлетворения, - и не только потому, что он не может обладать объектом своего желания, - ведь даже если бы он обладал им, ему принадлежало бы нечто совсем иное, а не то, чего он желает". Т. и текстуальность, т.обр., оказываются практически изоморфными, конституируя то, что в постмодернистской рефлексии получает наименование "конфигурации пишущего тела". Р.Барт непосредственно пишет о Т.: "Что же это за тело? Ведь у нас их несколько; прежде всего, это тело, с которым имеют дело анатомы и физиологи, - тело, исследуемое и описываемое наукой; такое тело есть не что иное, как текст, каким он предстает взору грамматиков, критиков, комментаторов, филологов (это фено-текст). Между тем, у нас есть и другое тело - тело как источник наслаждения, образованное исключительно эротическими функциями и не имеющее никакого отношения к нашему физиологическому телу: оно есть продукт иного способа членения и иного типа номинации". В проекции постмодернизма, бытие субъекта - это не только бытие в текстах, но и текстуальное по своей природе бытие (см. Симуляция). Развивая идею неклассической философии о том, что Т., по словам Марселя, есть своего рода "пограничная зона между быть и иметь", постмодернизм переосмысливает феномен интенциональности сознания в качестве направленного вовне желания, - как пишет Гваттари, "желание - это все, что существует до оппозиции между субъектом и объектом". Фиксация структурным психоанализом вербальной артикулированности бессознательного (Лакан) приводит постмодернизм к трактовке желания как текста. - Вербально артикулированное желание направлено на мир как текстуальную реальность, в свою очередь, характеризующуюся "желанием-сказать" (Деррида). В контексте этого вербально артикулированного процесса утрачивается не только дуализм субъекта и объекта (в контексте общей парадигмальной установки постмодернизма на отказ от презумпции бинаризма), но и дуализм тела и духа, что задает фундамент для парадигматической установки, получившей универсально принятое название "сращивания тела с духом". - Т. понимается как семиотически артикулированная и ориентированная текстуально: как пишет Р.Барт, "удовольствие от текста - это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям". И, наоборот, текст обретает характеристики Т.: как пишет Р.Барт, "текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле". Т., т.обр., артикулируется постмодернизмом как сфера разворачивания социальных и дискурсивных кодов: "феноменологическое тело" у Мерло-Понти, "социальное тело" у Делеза и Гваттари, "текстуальное тело" у Р.Барта, etc. - и оказывается, подобно всем дискурсивным средам, "местом диссоциации Я" (см. "Смерть субъекта"). В этом отношении философия постмодернизма рефлексивно осмысливает себя как "философию новой Т.". (См. также Тело, Тело без органов.)

М.А. Можейко

ТЕЛО - термин традиционного эстетического и социо-гуманитарного знания (см. также Телесность), обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского "метафизического"

мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) "Т." выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей (ср., например, с идеей "фекализации культуры") постнеклассического философствования (см. Modern, Постмодерн, Постмодернизм). - Данная тенденция является следствием процесса утраты культурой как таковой центрации на Слово: в границах постмодернистской парадигмы опыта (см. Постмодернистская чувствительность) телесность реализует традиционные функции ментальности - применительно к процедуре осмысления опытного содержания, Т. приобретает статус "внутреннего", а ментальность - "внешнего" ракурса. В рамках же осуществления соответствующих визуальных метафор, фундированность телесностью (см. Телесность) оказывается гарантом подлинности ("аутентичности") наличного сущего, позволяющим избежать доминирования симулякризированных пустот. Предпосылкой индо-ктринации понятия "Т." в совокупность культуроформирующих подходов гуманитарного знания явилась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотнесения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым "объективно обусловленным" положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире. В древности подобные мироощущения и миропредставления традиционно выступали как некие регулятивные схемы соотнесения "Я-чувства" (магические формы обладания мною моим Т., критерии определения, выделения и фиксации Т. как именно моего) с ближайшим природным окружением (например, по оси "верх-низ"), нередко описываясь по схеме действия простейших конструкций механического типа либо в узкоцеховых терминах магии. (Идея о специфичности человеческого Т. сопрягалась также с опытом смертности человеческих существ: между индивидом, переживающим присутствие в собственном Т., и Т. самим по себе - расположилась смерть.) В древнейших формах системной репрезентации Т. - эпических - акцентировались со-положенность и расположенность частей, органов и функций Т. как предданных человеку богами. Знак либо символ любого из фрагментов Т. полагался неистребимой метой древней "плоти мира". Т. являло собой лишь собственную особую проекцию на внешний мир - макрокосм, а тот, в свою очередь, через него репрезентировался своими органами и началами на гармонию микрокосма. В пределе данная мифологически-предфилософская модель фундировалась на допущении того, что в качестве Т. одного порядка правомерно полагать существующими многочисленные Т. космоса и Т. богов, но отнюдь не Т. индивидов. В процессе складывания профессиональных и самодостаточных философских систем, стремившихся к корректному и плюралистическому описанию бытия человека, становилось очевидным то, что Т. как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа, а также неразложимо в своей динамике по схемам последовательного рационального действия. Т. не могло быть корректно истолковано лишь как "часть материи" - вне его трактовки как некоего материального "образа-действия", обязательно соотносимого и с самим собой. Выяснилась принципиальная невозможность мыслить Т. вне какого-либо жестко предзаданного представления о нем. Мыслимое Т. уже выступает в качестве Т. трансцендентального. Т. же как трансцендентный, "чистый" объект; как объект, "выброшенный", "вырезанный" из потока жизненного становления; как объект, распавшийся на структуры антропологического знания, - не может мыслиться. Оказываясь в принудительной рамке любой естественно-научной стратегии, Т., очевидно, утрачивает собственную "телесность", в принципе, не может быть телесно воспринимаемо и переживаемо - тем самым не существует как Т., рождаясь и обретая себя исключительно "внутри" субъект-объектной познавательной

формулы. Живое Т. наличествует лишь вне объективирующего (биологического, физического, анатомического, лингвистического) дискурса. Последний, в свою очередь, организован принципиально вне целостных, субъективных переживаний телесного опыта. (Можно утверждать, что философия открыла вечную "вещь-в-себе", "по определению", или "Т.", задолго до выработки представлений о подобных структурах Кантом.) Практически у всех философов, стремящихся к построению оригинальных онтологий, равно как и у мыслителей, принципиально отвергающих онтологию как таковую, можно обнаружить однозначное кореллирование понятия "Т." с базовыми категориями их интеллектуальных систем. (При этом "соавторами" современных представлений "философии Т.", видимо, выступают они все: трудно найти предметную область философии, более отвечающую подходам модели "филиации идей", нежели "философия Т.".) Уже начиная с Декарта предполагалось, что принадлежность "res cogitans", или "бытию мыслящему", принципиально несовместима с "res exensa" - бытием протяженным: тем самым мыслящий субъект трактовался как принципиально бестелесный. Согласно схеме Лейбница, максима "Я должен иметь Т." суть моральный императив, поскольку каждой монаде атрибутивно присуща индивидуированная необходимость иметь принадлежащее ей Т. Существование бесконечного множества иных индивидуальных монад наряду с тем, что "во мне есть тьма", а наш дух обладает ясной и четкой зоной выражения (по Лейбницу, "ясно выражаемое мною и имеет отношение к моему телу"), - логически и семантически результируется тем, что "монада" у Лейбница соответствует понятию "Каждый", Т. же в его понимании - словоформам "Один", "Некоторый", "Любой". У Лейбница монада представляет собой Эго в его конкретной полноте - Эго, соотнесенное со сферой собственной принадлежности. Согласно Лейбницу, Я "имею": а) "мысль", соответствующие перцепции, сопрягаемые с ними предикаты, цельный мир как воспринимаемое, а также вновь и вновь "очерчиваемую" зону мира, и б) Т., которое не внутри моей монады. Лейбниц тем самым конституировал эвристически значимую философскую гипотезу о единовременных реальном различении (различии) и неотделимости: по его мнению, две веши отделимы не потому, что они реально между собою различаются, - их реальным различением управляет только предустановленная гармония души и Т. (По Лейбницу, "хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу".) Тезис Лейбница о том, что монада "находит в сфере того, что ей принадлежит, след чего-то, не принадлежащего ей, чуждого ей"; его идея, согласно которой тем самым "Я могу конституировать некую объективную Природу, к которой принадлежат и это чуждое, и Я" - сыграли важнейшую роль в формировании "философии Другого", "феноменологии Т." и различного рода "ландшафтных метафизик" (см. также Складка, Плоть, Ландшафт). Так, в ходе неявной полемики с идеями Лейбница, а также стремясь достроить предположение последнего о "Чужом", рядоположенным "со мной в моей монаде", Гуссерль обнаруживает Чужого как "другое-Я", другую монаду на уровне Т. посредством "апперцептивной транспозиции и исходя из моего собственного Т.". Говоря о конституировании телесного опыта, Гуссерль вводит понятие "двойного схватывания", понимая под ним "одно и то же тактильное ощущение, воспринятое в качестве принципа "внешнего объекта" и воспринятое в качестве ощущения Т.-объекта". В границах модели "Т. как реальность для сознания" Гуссерлем было обосновано принципиальное различение Т.-объекта (Korper) и Т.-субъекта (Leib): между Т., "воспринимающим внешнее себе", и Т., которое "оказывается в этот момент восприятия воспринятым". (Ср.: а) у Шелера: переживающее и переживаемое Т.-плоть в отличие от Т. как вещи; б) у Сартра: "Т.-субъект", или

"corps-subject", и "Т.-объект", или "corps-object"; у Марселя: "Т. собственное - мое Т.", или "corps propre", и "Т. физическое - Т.-объект", или "corps physical, corps objectif ".) Наше Т., по Гуссерлю, конституирует себя именно "двойным схватыванием", где оно воспринимается одновременно и как Т.-объект и как Т.-субъект. По Гуссерлю, Т. объективируется по мере ограничения автономии действий его живых сил: Т.-объект - это Т., которому придаются с различной степенью воздействия качества "несуществования" ("Т. без внутреннего"). Такое Т.-объект существует лишь сопряженно с внешним субъектом-наблюдателем (в полной власти языка, объективирующего его). В данном контексте Гуссерль предложил выделять четыре иерархии, четыре страты в конституировании телесного единства: 1) Т. как материальный объект; 2) Т. как "плоть" (живой организм); 3) Т. как выражение и компонент смысла; 4) Т. как элемент-объект культуры. У живого Т. (2) - наличествует, по Гуссерлю, дорефлективный, "предобъектный" слой человеческой телесности - в нем проявляется как сознание моего Т., так и Т. "Другого" посредством "интерсубъективного опыта". (Гуссерль первым отметил невстраиваемость функций Т. в оппозицию "материальное - духовное/душевное, вслед за ним его школа выдвинула идею "нулевой функции" Т. в человеческом опыте.) Простраивая собственные, пафосно иррациональные и "антителесные" модели миропредставления, Кьеркегор и Ницше оказали значимое воздействие на возможные интерпретации проблем Т. в философии конца 19-20 вв. Согласно Кьеркегору, отношение-оппозиция "страха" и "трепета" развертывается и осуществляется по линии "Т. веры": по его мнению, "проторелигиозный опыт", в принципе, невозможно реконструировать на фундаменте естественных типов чувственности. Обращаясь к поиску "идеального Т. веры", Кьеркегор находит его выражение в Т. марионетки как идеальном Т. верующего: лишь она способна, по его мнению, "не впадая в безумие и смерть, указать нам, что такое подвиг Авраама". У Ницше стремление к элиминации Т. из разряда атрибутов человеческого бытия реализовывалось в радикальном, пафосном, "стилежизненном" отказе от Т., как от моего "организма", как от "моего Т.", при одновременной интенсивнейшей эксплуатации его жизненных сил. Наступление клинической катастрофы собственного физиологического, клинического Т. ускорялось Ницше осознанными экономиями и деформациями питания, существование его Т. блокировалось им самыми разнообразными климатическими, фармакологическими и миграционными стратегиями. Желаемое, умервщленное Т. Ницше объективировалось как "Т.-произведение"; как "Т.-афористическое письмо"; как Т. дионисийское, танцевальное, экстатическое; как Т., принципиально "живущее" при этом за пределами органических форм человеческой телесности. Террористическая общественная практика отчужденного и самоотчужденного европейского общества, поведенческие репертуары кинизма, стоицизма, аскетизма, христианской жертвенности, индивидуальный выбор жизненного пути и творчества де Садом, Ницше и др. акцентировали в культуре мысль о том, что модель отношения индивида к себе как к Т. задается и обусловливается в обществе нормативными телесными практиками, своеобычным "Т.-знанием" (как правило, посредством процедур карательной анатомии): собственное Т., подвергшееся экзекуции, казнимое Т. Другого - конституируют "дисциплинарное - социально-контролируемое Т." через внешние ему социальные механизмы. Допущенная либо отвоеванная степень свободы и суверенитета личности измеряется преимущественно мнезическими следами на Т. людей. Это наблюдение, в частности, позволило Фуко обозначить общество как продукт исторически выработанных и взаимообусловленных социальных и телесных практик. Очевидно, что в подавляющем большинстве обществ на всем протяжении их истории - практик преимущественно карательного типа. (В условиях тоталитаризма Т. располагается в фокусе "терапевтической политики"

репрессивного государственного аппарата: деятельность последнего являет собой "анатомополитику" человеческих Т. и "биополитику" населения - модель газовых камер Освенцима и режима ГУЛАГа. Исчезновение экзистенциальной глубины и предельной эмоциональной нагруженности смерти в эпохи массового террора были правомерно истолкованы в истории философии и культуры как явления исключительной важности для психолого-политической репрезентации "обладателей Т.": в качестве действующих лиц - носителей суверенной воли, психологической индивидуальности и глубины они в массовом порядке больше не существовали. Обыденность массовой насильственной смерти людей заместила трагедию индивидуальной гибели человека, разрушения его уникальных души и Т., став событием поверхности, "края" мира.) В рамках философской антропологии Плеснера живое Т. качественно отличимо от неживого - отношением к собственной границе. Живое Т. четко отграничено от своей Среды: оно суть граница самоё себя и эта же граница выступает как межа иного. Тем самым, по мысли Плеснера, живое Т. "приподнято" над плоскостью своего существования - оно имеет местопребывание, феноменологически утверждая его (в отличие от физических Т., лишь заполняющих соответствующее пространство). Философия 20 в. в ипостасях "философии Другого" и философии экзистенциализма интерпретировала понятие "моего Т." в контексте базовых модальностей его существования: "присутствия-в-мире", "обладания собой", "интенциональности" (направленности на мир). Экзистенциальная территория моего Т. (не по собственному произволу) тем самым включила и Т. Другого. Сформулированная в этом контексте идея "зеркальной обратимости" в мире (см. Кэрролл), идея оптического обмена Т. друг друга способствовали конституированию идеи телесной промежуточности, образу и понятию плоти. Мое Т. и есть плоть, которую я впервые замечаю, сталкиваясь с Т. Другого. По Мерло-Понти, "призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть - и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом. Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления - в вещи, меня - в другого и другого - в меня". По Мерло-Понти, Т. есть "непосредственное человеческое бытие" - "бытие сознания", "наша укорененность в мире": мы благодаря Т. и "имеем" мир и "принадлежим" ему. В современной философии принято традиционно трактовать Т. как: 1) универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей (в контексте проблемы пределов онтологической "разрешимости" Т.); Т. изначально по отношению к природным и культурным объектам, именно благодаря ему они и существуют. (В классификации П.Валери: Т. "мое"; Т., "которое видят другие"; Т., которое "знают"; Т., которое "нас воплощает", удерживающее телесное единство, связывая различные образы, но само, не могущее быть помыслено и воплощено.) 2) Неосознанный горизонт человеческого опыта, перманентно существующий до- и пред- всякого абстрактно-конкретного мышления (в противовес пониманиям Т. в качестве объекта либо некоей суммы органов). Т. анонимно: это - высший синтез и единство опыта, имеющее свой мир, понимающее его без рационального опосредования, без подчинения объективирующим функциям разума. 3) Центр трансформации действий, или "порог", где полученные индивидом впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения (по Бергсону, "актуальное состояние моего осуществления/становления - или то, что образуется в моем длении"). С точки зрения Бергсона, мое Т. как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, - каждое мгновение представляет в распоряжение человека

"поперечный разрез" всемирного осуществления или становления - местонахождения чувственно-двигательных явлений. 4) Т. физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света. В этой ипостаси Т. разводит свет освещающий и свет отраженный (нами видим лишь последний). Воспринимающее Т. в предельном осуществлении собственных функций призвано стремиться стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. Мы же избираем и считываем из облика нашего мира лишь то, что видим, - через знание уже виденного и видимого. Если же мы обнаружим "нечто", принципиально не имеющее для нас "чувственного" значения, Т. перестает быть порогом для эманаций мира, мы ему открываемся - Т. в действительности своей исчезает. Т. в широком контексте такого типа трактуется как препятствие, как орган, посредством которого "поток становления" (у Ницше - жизнь) пытается зафиксировать, воспринять себя на различных уровнях своего проявления. Это невозможно иначе, нежели в моменты столкновения с препятствием. "Мировой поток" ("жизненный порыв") видится себе нашими Т. 5) Центральный элемент процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия (проблема "коммунальной телесности"). По мнению Гуссерля и Р.Барта, желая чтения, я желаю текст, ибо это открывает мне возможность быть Другим, я желаю его как желают Т., ибо текст - это не только набор философских терминов, но и "особая плоть" (Гуссерль) либо "Т." (Р.Барт). Текст, открывающийся человеку в пространстве чтения, выступает как другое его Т. Выбор же чтения предстает тем самым в качестве процедуры выбора другого Т. - трансфизичного, уже вне антропоморфного образа автора (см. Автор). По аналогии с возможностью видеть лишь то, что нами уже было единожды увидено (4), Читатель читает лишь то, что он уже воспринял до самого процесса чтения. Стратегию коммуникации "философия Другого" видит так: а) обладая собственными Т. и сознанием в один момент времени, я также обладаю моим Т. и в последующий момент времени, но уже вследствие инкорпорирования в структуру моего опыта Другого, его "интериоризации"; б) этот Другой, не препятствующий мне распоряжаться своим Т., вещами и всем миром, становится Ты; в) Я не трансформируется в Ты, оно всего лишь добивается расширения сферы господства своего Я через использование Ты как собственного внешнего образа. (В данной ситуации Другой может быть охарактеризован как предельный образ моей близости к себе, к моему Т., как Ты.) Если же Другой ориентирован на деструктивные процедуры и, олицетворяя запредельный образ возможной чуждости самому себе, уничтожает автономную позицию моего Я, последнее аннигилируется, обретая крайнюю форму отчужденности. В результате этого события мое Т. якобы и принадлежит мне (я предполагаю, что оно должно принадлежать мне), однако оно захвачено Другим. Я более не создаю пространство смысла, я лишаюсь собственного "присутствия-в-мире" и утрачиваю мое Т. В поле гносеологических изысканий интерпретация данных телесных трансформаций и реинкарнаций следующая: субъект, будучи поглощен Другим, становится объектом: абсолютно естественное переживание собственной идентичности замещается шоковым переживанием неидентичности с собой (сопровождающимся аффектом телесного негативного дистанцирования - меня разом выбрасывает из ранее моего Т. и пограничного ему пространственно-временного континуума). Таким образом, в контакте с Ты Я способно трансформироваться либо в сверх-субъект, либо в сверх-объект. А поскольку именно Другой создает горизонты вещей, желаний, Т., то восприятие текстов любой культурно-исторически определенной традиции предзадано и обусловлено сопротивлением самой формы организации и архитектоникой этих текстов: последние же фундированы той телесной практикой, той топологией мира, которыми пронизана текстура воспринимаемого философско-литературного произведения. (По Р.Барту, "будучи аналитическим, язык

захватывает тело только если оно раздроблено; целостное тело - вне языка; единственное, что достигает письма, - куски тела; для того, чтобы сделать тело видимым, необходимо или сместить, отразить в метонимии его одежды, или свести его к одной из его частей. Описание только тогда становится визионерским, и вновь обретается счастье выражения".) Смысловые проекции коммуникационных стратегий должны простраиваться в соответствии с собственной внутренней логикой "вселенной романа": Т. Читателя должно оснащаться новыми психофизиологическими и смысловыми автоматизмами для декодировки текста и получения ожидаемого, сопряженного с наличной телесной организацией смыслового ответа. ("Нельзя читать, не изменяя себя" - гласит одна из максим "философии Т.".) Именно в первые моменты чтения, но единожды и навсегда Читаемое конституирует ряд трудноодолимых табу на использование Читателем собственного опыта телесных практик, которым придан статус общепризнанных и нормальных в рамках той культуры, где он формировался как мысляще-чувствующее существо. Непонимание текста, обоюдное фиаско Автора и Читателя - прежде всего проблема телесной коммуникации. Индивид не способен "проникнуть" в новое пространство воображения, ибо язык его описания человеку принципиально чужд. Для истории мировой культуры расхожими выступают ситуации "безумия на двоих", когда Читатель, разрушенный предлагаемым Автором суггестивным потенциалом текста, все же вступает с ним в коммуникацию вопреки запретам своего телесного мира. Типичным примером этому является прогрессирующее в ходе чтения романов Достоевского обретение Читателем какого-либо из "регрессивных" Т. этого Автора - Т., регрессирующих от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в каталепсию. (Согласно версии В.А. Подороги, в творчестве Достоевского присутствует конструирование не столько субъектов, наделенных сознанием и волей и следующих авторской идеологии, сколько творение Т. алкоголических, истерических, эпилептоидных, Т.-жертв, Т.-машин и др.) Результатом реальных коммуникационных практик такого типа выступает, согласно Подороге, формирование "послепорогового Т." - своеобычного "Т. без органов" (см. Тело без органов): сновидного, преступного, эпилептического, садо-мазохистского, предельно интенсивного, экстатического и др. Избыточный телесный опыт при остром дефиците адаптивных механизмов результируется, по Подороге, либо складыванием универсального типажа - Т. перверсивное, либо формированием его наивысших эталонов - "Т. святости" или категории юродивых. Преодолевая собственный "порог", Т. становится себе внешним. По мнению Подороги, порог суть интенсификатор психомиметических различий, он их удваивает. Открывать же себя как Т. и вступать в психомиметический континуум - это значит "быть всегда на пороге". В контексте "философии ландшафта" в предельных случаях утраты Я собственного Т. может стать актуальной ситуация, когда искаженная внешняя пространственность может оказаться в состоянии придать персонажам даже иную форму (в случаях, когда Т. разрушено настолько, что оно не способно организовать вокруг самое себя близлежащую жизненную предметность). Лейнг, описывая симптомы шизофренического "окаменения" (или petrification), писал, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, отсутствует защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Им утрачивается способность чувствовать границы собственного Т., омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство "Я", более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни Т. с внешними. Шизосубъект, по Лейнгу, - человек без кожи. Его глаз - перцептивный разрыв, дыра в шизо-Т., в которую ускользает собственное Т., в которую уходят элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека - мир "человеческого развоплощения в момент освобождения" (Подорога), над которым

не имеет больше власти различающая сила Другого. 6) Носитель (в качестве моего Т.) двух центральных модусов человеческого бытия: иметь и быть. Замена "Быть" - на "Иметь" знаменовала собой (по Г.Тарду) подлинный переворот в метафизике. "Иметь Т." - предполагало включение категориально-понятийного комплекса видов, степеней, отношений и переменных обладания - в содержание и развитие понятия "бытие". (Ср. с культурологической фундацией понятия "Т." М.Н.Эпштейном: трактовка репертуаров телесного самоочищения живого в качестве культурного фильтра, трансформирующего внешнюю среду этого "живого" под его "внутреннее".) Результатом явилась философско-семантическая ситуация, когда "подлинным антонимом "Я" начало являться не "не-Я", а "мое"; подлинным же антонимом "бытия", т.е. "имеющего", выступает у современного человека не "небытие", а "имеемое" (Делез). (См. также Тело без органов, Телесность, Кровь.)

А.А. Грицанов

ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ - понятие философии постмодерна, представляющее собой результат содержательной аппликации фундаментальной для постмодернизма идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды (см. Ризома) на феномен телесности. (Термин "тело" понимается в данном контексте весьма широко, т.е. может быть апплицирован не только на антропоморфно понятую телесность: как отмечают Делез и Гваттари, Т.Б.О. может быть определено как "социус", "тело земли" или "деспотическое тело капитала".) Типологические аналоги - текстологическая аппликация данной идеи в методологии деконструктивизма (см. Деконструкция), психологическая - в методологии шизоанализа (см. Шизоанализ) и др. Термин "Т.Б.О." впервые был употреблен Арто ("Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нужды в органах..."), однако идея "Т.Б.О." практически сформулирована уже в "Генеалогии морали" Ницше, содержащей тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой (линейной) эволюции ("глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания"), но представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, - "пробные метаморфозы", поддающиеся "все новым интерпретациям". Аналогично - трактовка тела (жеста) как преходящей объективации "жизненного порыва" у Бергсона. В целом, идея Т.Б.О. может быть генетически возведена также к парадигмальным матрицам классической философии, ретроспективно оцениваемым как прогностически моделирующие концептуальные способы описания систем, характеризующихся саморазвитием и подчиненных в своем бытии вероятностным закономерностям (монада как "бестелесный автомат" у Лейбница, природная объективация как инобытие Абсолютной Идеи у Гегеля). В общей парадигме деконструктивизма, принципиально разрывающей структуру и функцию, Делез и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда "нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петь брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?". А потому неизбежен "момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить - или теряет их". В постмодернистской системе отсчета Т.Б.О. фактически интерпретируется как ризоморфное и в этом качестве противопоставляется организму как стабильной системе органов с устойчиво

дифференцированными функциями: "тело без органов - вовсе не противоположность органам. Его враги - не органы. Его враг - организм" (Делез, Гваттари). По Делезу, Т.Б.О. противостоит "не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов" (ср. с идеей "человека без свойств" у Р.Музиля и с презумпцией А.Арто: "тело - не организм, // организмы - враги тела"; аналогично у О.Мандельштама: "Дано мне тело - что мне делать с ним, // Таким единым и таким моим?.."). По определению Делеза, "основной признак тела без органов - не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но в конечном счете временное и преходящее присутствие органов определенных". - Организм как раз и навсегда ставшая система уступает место "пустому телу", т.е. телу, открытому для вариативного самоконфигурирования (как децентрированный текст открыт для вариативных нарраций - см. Нарратив, - снимая саму постановку вопроса о так называемой правильной интерпретации): "замените анамнез забыванием, интерпретацию - экспериментацией. Найдите свое тело без органов" (Делез и Гваттари). В этом аспекте семантическая фигура "пустых тел вместо наполненных" у Делеза и Гваттари аналогична семантической фигуре "пустого знака" в постмодернистской текстологии, основанной на радикальном отказе от идеи референции. Органы интерпретируются постмодернизмом как принципиально временные, которые "распределяются по телу без органов, но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты". Таким образом, Т.Б.О. реализует себя "за рамками организма, но и как предел тела" (Делез и Гваттари), хотя в каждый конкретный момент времени "это всегда какое-то тело (un corpus)". Типологическим аналогом понятия "Т.Б.О." выступает в этом аспекте понятие "трансгрессивного тела" у Батая (см. Трансгрессия). Таким образом, в фокусе внимания постмодернизма оказываются не "органы-осколки", но не сопоставимая с "образом организма" целостность как "распределение интенсивностей" (Делез). В этом отношении Т.Б.О. характеризуется Делезом и Гваттари как "бесформенное и бесструктурное", оно "стерильно, непорождено, непотребляемо". Т.Б.О. мыслится фактически как процесс ("распределение интенсивностей", "интенсивная зародышевая плазма" - Делез и Гваттари). В подобной системе отсчета постмодернизмом актуализируются метафоры мифологической культуры (номадология эксплицитно фиксирует то обстоятельство, что "налицо фундаментальное срастание науки и мифа" (Делез), - например, Т.Б.О. мыслится как своего рода "яйцо - среда чистой интенсивности, spatium, а не extensio" (Делез, Гваттари) или даже "тантрическое яйцо", которое "обладает лишь интенсивной реальностью" (Делез). Бытие Т.Б.О. реализуется - в соответствии с ритмами имманентных креационных импульсов - как "пробегание" по Т.Б.О. своего рода "волны с изменчивой амплитудой" (Делез): при столкновении этой "волны" с внешним воздействием в Т.Б.О. оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы" (Делез). С точки зрения эволюционных перспектив, содержательно значимой оказывается и та траектория ("пережитая эмоция", "пережитое"), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования (Делез). Таким образом, семантическая фигура органа в системе отсчета феномена телесности типологически изоморфна фигуре "плато" применительно к ризоме как аструктурному целому: подобно тому, как плато, выстроившееся и могущее быть прочитано в том или ином семантическом локосе ризомы, уступает место иным семантическим локализациям, так и определенная конфигурация органов, актуализирующаяся в той или иной ситуации, сменяется новой, столь же временной и преходящей. В постмодернистской парадигме Т.Б.О.

мыслится как "среда чистой интенсивности", - "нулевая интенсивность как принцип производства": когда "волна прокатилась" и внешняя сила прекратила свое действие, оформившийся в соответствующем аффективном состоянии временный орган "трогается с места" и (как прочитанное и разрушенное плато ризомы) "располагается где-то еще" (Делез). В этом отношении Т.Б.О. принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: "тело без органов непродуктивно, но оно тем не менее производится на своем месте и в свое время... в качестве тождества производства и продукта" (Делез, Гваттари). Указанное совпадение в Т.Б.О. субъекта и объекта организации позволяет интерпретировать данный процесс в качестве самоорганизационного: Т.Б.О. - "это некая инволюция", но "инволюция творческая и всегда современная". В этом плане Делез и Гваттари сравнивают Т.Б.О. с субстанциальным началом ("имманентная субстанция в спинозовском смысле слова"), в то время как конкретные версии телесной конфигурации ("частичные объекты") интерпретируются как модусы. Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне самой телесности (ср. у Ницше: "телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишнее украшение, поскольку не являются орудиями для... телесных функций"). Это означает, что Т.Б.О. может интерпретироваться как не кибернетическая, но синергетическая система: его конфигурирование не предполагает реализации централизованных команд извне (из центра), - оно сопоставимо с феноменом самоорганизации, и "аффективность" в этой системе отсчета выступает аналогом неравновесности. "Аффект" как предельный пик интенсивности может быть сопоставлен с зафиксированными современным естествознанием процессами, протекающими в режиме blow up ("с обострением"), т.е. задающими экстремальные показатели того или иного параметра внешних по отношению к изучаемой системе условий. Практически аналогичные идеи относительно роли аффекта были высказаны в рамках экспериментальной психологии: П.Фресс и Пиаже отмечают, что "сильная эмоциональная ситуация является ... агрессией против организма. Мобилизация энергетических ресурсов организма в этом случае столь велика, что... возбуждение приводит к "биологическому травматизму", характеризующемуся нарушением функционирования органов". В данном случае аффективная этиология конкретной конфигурации телесности демонстрирует свой диссипативный характер, черпая энергию своего формирования из диссипации энергии (энергетических "потерь" организма). Подобно тому, как наложение друг на друга имманентной телу "волны интенсивности" и "внешней силы" (Делез) порождает импульс ощущения, намечая тем самым в теле "зоны" или "уровни" ситуативно актуальных органов, аналогично и в предлагаемой синергетикой методологии описания нелинейных сред "неоднородности сплошной среды" генерируются во встречном действии двух факторов: внутреннего эволюционного импульса "открытой среды" и внешнего воздействия (И.Пригожин, Г.Николис). Такие процессы, с точки зрения синергетики, актуализируют те или иные "организационные порядки" среды, т.е. нестационарные структуры, конституирующие определенность и целостность системной конфигурации среды на определенный момент, однако не открывающие возможности для установления в среде равновесного состояния, которое могло бы быть описано с помощью динамических закономерностей (ячейки Бернара, вихри Тейлора, так называемые "кристаллы горения" и т.п.). Сложившаяся на тот или иной момент конфигурация Т.Б.О. задается распределением временных органов на его поверхности как проницаемой для внешней среды мембране. Собственно, Т.Б.О. и представляет собою "скользящую, непроницаемую и натянутую поверхность"

(Делез, Гваттари). В этом контексте Делез формулирует идею "картографии тела", в рамках которой "долгота" (longutido) определяется как процессуальность телесного бытия, а "широта" (latitudo) - как "общность аффектов", т.е. "интенсивное состояние", переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Такая конфигурация могла бы рассматриваться как организм (а именно - организм временный и диссипативный), если бы за этим термином не закрепилась в культурной традиции претензия на финальную определенность и эволюционную константность тела. Между тем, для Делеза и Гваттари подобное образование выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, - как лишь ситуативно значимая и принципиально преходящая версия его конфигурации: "организм - вовсе не тело... но лишь некий страт на живом теле, т.е. феномен аккумуляции... навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции - чтобы добыть из него какой-то полезный труд". И в силу сказанного в каждый конкретный момент времени "имеет место конфликт" между телесностью как таковой (см. Телесность) и Т.Б.О.: "сцепления, производство, шум машин невыносим телу без органов". В сравнении с телом, обладающим такой плюральной и подвижной "картографией", организм оценивается Делезом не как "жизнь", но как "темница жизни", ибо окончательно ставшее состояние тела означает его смерть (ср. у Р.Барта в контексте презумпции "смерти Автора": связать текст с определенным автором и придать ему тем самым трансцендентный по отношению к самой текстуальной реальности смысл - значит "застопорить письмо"). Как децентрированный текст (см. Ацентризм) не предполагает глубинного смысла и аксиологически выделенной интерпретации, так и Т.Б.О. не может выступать обнаруживающим исконный смысл предметом истолкования: "интерпретировать тут нечего" (Делез). Подвергнутое языковой артикуляции (означиванию), Т.Б.О. принудительно наделяется определенной конфигурацией, т.е. становится "телом с органами" и утрачивает свой статус пустого знака: как пишет Р.Барт, "будучи аналитическим, язык схватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело - вне языка; единственное, что достигает письма, - это куски тела". Последнее, таким образом, выступает, по словам Делеза, как "современность непрестанно созидающей себя среды". Организм же, по оценке Делеза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанен, - "наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому". В отличие от организма, Т.Б.О. как актуальная бесконечность ("современность взрослого" - Делез и Гваттари - "обладает лишь интенсивной реальностью", которая наполняет его "радостью, экстазом, танцем", высвобождая для осуществления все "возможные аллотропические вариации" (Делез). В этом отношении Т.Б.О., как бесконечное "путешествие на месте", открывает неограниченный простор для самореализации свободы, снимая с телесности "путы" и "клещи" конечной "органической организации органов" (Делез и Гваттари). Любая конкретность телесной организации выступает как насилие над вариабельностью Т.Б.О.: "тело страдает от того, что оно... вообще организовано" (Делез и Гваттари). Однако никакая принудительная каузальность не может пресечь присущий Т.Б.О. потенциал плюральности: "оно сохраняет текучий и скользящий характер". Подобная пластичность, позволяющая Т.Б.О. противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена его принципиальной аструктурностью, аморфностью, децентрированной хаотичностью: "машинам-органам... связанным, соединенным или отключенным потокам оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть" (Делез, Гваттари). Индивидуальная свобода, по Делезу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как "шизоязык" снимает оковы с

вербального самовыражения: "там, где психоанализ призывает: "Стойте, найдите снова свое Я", нам следовало бы сказать: "Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов". Реально современной культурой достигнут высокий уровень свободы в данной сфере (от бодибилдинга и силиконопластики до смены цвета кожи и трансвестизма), что открывает неизвестный ранее "простор для всевозможных экспериментов с телом. Утратив постоянство форм, оно стало восприниматься изменчивым": отныне "тело не судьба, а первичное сырье, нуждающееся в обработке" (А.Генис). Интерпретационный потенциал понятия "Т.Б.О." очевидно обнаруживает себя в постмодернистской аналитике текстов неклассической художественной традиции (де Сад, Малларме, Лотреамон, Дж.Джойс и др.); объяснительные возможности данной семантической фигуры с успехом апплицируются на самые различные феномены внефизиологической сферы (капитал, мода и др.). (См. также Тело, Телесность.)

М.А. Можейко

ТЕМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НАУКИ - разработанная Холтоном концепция исследования научного знания и факторов его развития, согласно которой при анализе научной деятельности необходимо учитывать не только внутреннюю логику развития науки и социокультурный контекст, в котором это развитие происходит, но и индивидуальность личности ученого, его возможную приверженность той или иной "теме". Тематическая структура научной деятельности, согласно концепции Т.А.Н., является независимой от эмпирического (воспроизводимые явления) и аналитического (логико-математические конструкции) содержания исследований. Элементы этих двух типов Холтон рассматривает как систему координат с осями X и Y, темы же задают новое измерение - ось Z. Таким образом, то событие, которое представляет собой результат научной деятельности, оказывается точкой в трехмерной системе координат и рассматривается как пересечение трех траекторий: 1) индивидуальность ученого, 2) состояние науки, "публичного" научного знания в данное время, 3) особенности социальных факторов, включая общий культурный контекст эпохи. В рамках Т.А.Н. Холтон, в свою очередь, выделяет три основные аспекта использования "тем": а) тематическое понятие, или тематическая компонента понятия (например, понятия симметрии или континуума); б) методологическая тема (например, выражение научных законов в терминах каких-то постоянств, экстремумов или запретов); в) тематическое утверждение или тематическая гипотеза (например, ньютоновская гипотеза о неподвижности центра мироздания). Холтон замечает, что количество тем невелико. Появление новой темы является достаточно редким событием, а зачастую наблюдается "древность многих тем и их постоянное воспроизведение как в течение спокойной эволюции науки, так и во время революций". Такой анализ помогает увидеть дополнительные формы сохранения преемственности в развитии науки, выявить то, что остается инвариантным в быстро сменяющих друг друга научных теориях. "Трехмерная" модель Т.А.Н. избегает одного из существенных недостатков концепции Куна, в которой перечеркивается преемственность в науке, являющееся ее неотъемлемым свойством (тезис Куна о несоизмеримости парадигм, одна из которых сменяет другую в результате так называемого "гештальт-переориентирования"). Согласно концепции Холтона, некоторые темы переживают даже эпохи научных революций, ибо тематические решения в гораздо большей степени (по сравнению с

парадигмами или мировоззрениями) обусловливаются индивидуальностью ученого, а не только его социальным окружением, хотя, несомненно, могут с небольшими вариациями приниматься целыми научными сообществами. Сам Холтон считает, что не следует понимать тему как "главную реальность научной работы", и указывает на ряд ограничений Т.А.Н. Одним из наиболее слабо разработанных звеньев в концепции Холтона является вопрос о возникновении новых тем, который так и остается без ответа. Холтон убежден, что "хорошим исходным пунктом в этом деле был бы подход, акцентирующий взаимосвязи между когнитивной психологией и индивидуальной научной деятельностью". Таким образом, в концепции Т.А.Н. еще раз подчеркивается необходимость по возможности более целостного и разностороннего исследования науки, важность сотрудничества между различными дисциплинами, и в особенности между естественными и гуманитарными науками. (См. также Холтон.)

В.А. Кудина

ТЕОДИЦЕЯ (фр. theodicee от греч. theos - бог и dike - справедливость) - 1) теологическая проблема аксиологического совмещения презумпции благости Творца, с одной стороны, и очевидности того факта, что "мир во зле лежит", - с другой, т.е. проблема оправдания Бога в контексте презумпции несовершенства мира. Если политеизм мог возложить ответственность за мировое зло на игру космических сил (античная религия, например), то уже монолатрия, предполагающая возвышение одного из божеств над остальным пантеоном, практически ставит проблему Т. (например, диалог Лукиана "Зевс уличаемый", датируемый 2 в.). Однако в собственном смысле этого слова проблема Т. конституируется в контексте религий теистского типа, ибо поскольку в семантическом пространстве теистского вероучения абсолютность Бога осмысливается в плоскости понимания Бога как Абсолюта (в строго последовательном монотеизме Бог не только един, но и единственен - как в смысле отсутствия дуальной оппозиции его света с темным богом, так и в смысле демиургичности, творения мира из ничего, что предполагает отсутствие материи как темной и несовершенной субстанции творения), постольку Бог оказывается референтно последней инстанцией, несущей всю полноту ответственности за свое творение, что чрезвычайно остро артикулирует проблему Т. в рамках теологии. В контексте христианства (при достаточно раннем рефлексивном осознании означенной проблемы) Т. как концептуальный и доктринальный жанр оформляется в 17-18 вв.; термин закрепляется после трактата Лейбница "Опыт теодицеи о благости Бога, свободе человека и происхождении зла" (1710), где мир оценивался как "совершенное творение" Бога, допускающего существование зла ради своего рода эстетического разнообразия. В православной традиции проблема теодицеи тесно связана с антропо- и этнодицеей (В.С.Соловьёв, Флоренский), что детерминировано введением в проблематику богословия задач обоснования православия как "истинной веры" посредством обоснования его особого исторического призвания и мессианского предназначения. Существует большое разнообразие версий Т. (интерпретация зла как посланного человеку испытания, трактовка зла как наказания человечества за грехи и др.), но так или иначе центральной темой Т. является тема обоснования и защиты идеи предопределения (см. Провиденциализм, Предопределение). Выступая одной из значимых проблем в культуре классического типа, в контексте постнеклассической культуры (даже на

уровне богословия) проблема Т. теряет свою значимость, поскольку в контексте отказа от метафизических по своему характуру и в силу этого жестко дедуктивных и ригористических "метанарраций" (см. Закат метанарраций, Метафизика, Постмодернизм) не может быть конституировано однозначных аксиологических матриц для дихотомического противопоставления добра и зла (см. Бинаризм, Этика). В силу этого проблема Т. утрачивает не только актуальность, но и основания своего проблемного статуса: по оценке Фуко, если ранний Ницше еще задавался вопросом, "следует ли приписывать Богу происхождение зла", то зрелого Ницше этот вопрос лишь "заставляет улыбнуться".

М.А. Можейко

ТЕОЛОГИЯ (греч. theos - Бог, logos - слово; русская калька - богословие) - феномен теистских вероучений, выражающийся в традиции доктринальной интерпретации сущности и бытия Божьего. Различают: 1) фундаментальную (теоретическую) или системную Т., включающую в себя догматику (предлагающую системную интерпретацию догматов вероучения), апологетику (обоснование вероучения с помощью рациональных средств), сравнительную Т. (основанную на компаративном анализе базового вероучения с основоположениями других религий), экзегетику (методологию имманентного истолкования сакральных текстов), социальную Т. (представляющую собой концепцию истории в духе вероучения), экклесиологию (концепцию церкви и ее роли в истории человека и человечества) и др.; 2) историческую Т., включающую в себя церковную археологию (история церкви, история Библии и ее истолкований, рефлексивная мета-история Т. и др.); 3) нравственную (практическую) Т., т.е. концепцию личного спасения (сотериология), предполагающую разработку соответствующей моральным ценностям вероучения поведенческой парадигмы; 4) пастырскую Т., т.е. систему раскрытия прикладных аспектов культовой деятельности, включающую в себя литургику (теорию богослужения), гомилетику (теорию проповедческой деятельности), катехитику (включая прикладные методики адаптации) и др. Возникает исключительно в рамках такого типа вероучений, как теизм. Бог как личность сообщает человеку знание о себе через слово (западно-христианская и протестантская theologia, православное "богословие", калам (арабск. "слово", "речь") в мусульманстве, которое может быть конституировано как в "живом откровении", так и в "текстах откровения". Эта абсолютная и непреложная истина "слова Божьего" и выступает исходной основой Т. - доктрины о сущности и бытии Бога. Оформление Т. как феномена теистских вероучений формирует и каноническую ее проблематику: содержание социальной аппликации трактовки Бога как "правящего" миром задает парадигму провиденциализма, в контексте этой трактовки с неизбежностью встает проблема теодицеи; возможность личного диалога человека с Богом формирует традицию мистического богословия и т.п. Однако центральной и конституирующей проблемой для Т. неизменно выступает проблема богопознания, сама постановка которой в Т. фундаментально проблемна (см. Бог). В разветвленном и законченном виде - как развитая концептуальная система - Т. характерна только для таких классических вероучений, как христианство, иудаизм, ислам, где теизм обретает свою завершенную и абсолютную форму. Развитие трех названных версий Т. осуществляется во многом параллельно: с одной стороны, опора на канонические

тексты, признанные автохтонно сакральными в рамках того или иного вероучения и генетически так или иначе восходящие к Библии, с другой - использование при их толковании категориальной традиции античной философии. По формулировке Вольтера, "платонизм - это отец христианства, а иудаистская религия - его мать"; новозаветное содержание христианства генетически восходит к неоплатонической традиции (почему неоплатоническая категория "единосущего" и входит столь органично в христианский символ веры). Вместе с тем, эта двоякая культурная отнесенность ("между Афинами и Иерусалимом" - Тертуллиан) конституирует Т. как внутренне напряженную. "Афины" задают требования системности знания, рациональности оснований, логической прозрачности; "Иерусалим" - сокровенности, потаенности, глубины иносказания. Христианская Т., как и христианская культура в целом, может быть возведена как к платонизму (в частности, неоплатонизму) с его мифотворчеством и умозрением, так и к аристотелизму с его ориентацией на классификационный гештальт, систематику и логицизм. Христианская Т. предельно ярко сфокусировала в себе эту специфическую амбивалентность европейского мышления. С одной стороны, уже Аристотель определяет Т. как "высшую созерцательную науку", относя к ней, в первую очередь, учение о перводвигателе, т.е. субъекте мирового процесса, - действующем, оформляющем и целевом начале, что вполне укладывалось в рамки рационалистских концепций и в перспективе развернулось в традиции схоластики и катафатической Т. в целом. Следуя этой традиции, к Т. можно отнестись как к теоретической дисциплине (что и было сделано европейской культурой в первой половине 13 в. с открытием теологического факультета Парижского университета) - со всеми вытекающими отсюда последствиями. Так, Фома Аквинский, рассуждая о предмете Т., полагал, что в качестве такового Бог выступает в аспекте своей божественности (сущности, но не проявлений): deus sub ratione deitatis. Слово сказано. В категориальной традиции аристотелевской аналитики такой подход - не более, как естественный. Однако в контексте восходящего к неоплатонизму теизма рассмотрение персонифицированного личного Бога в качестве предмета по меньшей мере кощунственно. Более того, в рамках теистской парадигмы богопознание в принципе не может артикулироваться как субъект-объектный процесс - созерцание как когнитивная процедура оказывается взглядом в очи Господни, а потому, по Библии, познание Бога есть трепетное и вдохновенное "искание лика Божьего" (Пс, 23, 6). Принципиальная непредметность Бога эксплицитно зафиксирована уже у Ансельма Кентерберийского: "Одно дело, когда вещь есть в разуме, а другое - если разум мыслит ее как то, что есть" (ср. пафосную критику диалектической Т. предметного знания о Боге, трактовку Бога как принципиально непредметного). Сколь ни называй Т. "doctrina sacra" (Фома Аквинский), спекулятивное учение об откровении и вере, в сущности, не имеет соприкосновения с самим сокровенным актом откровения и с живой верой. Подход к сакральной тайне как к интеллектуальной головоломке (равно как и превращение интимного акта откровения в предмет публичного диспута) есть профанация великой мистерии богопознания. Кроме того, отношение к Т. как к системе рационального знания имплицитно предполагает возможность знания ложного. Цена же - грех - непомерно велика, ибо впадение в ошибку чревато впадением в ересь, а неверность теории - неверием. Греховно и само увлечение теорией (средством) по отношению к истинной цели богопознания (теологические тексты изобилуют ссылками на "бубенцы слов", "искус слога", "сладострастие созвучий" - см., например, у Иеронима). В рамках практической Т. гомилетика как система правил ораторского мастерства специально предостерегает проповедника от увлечения спекулятивными рассуждениями в ущерб "слова о Боге". Классическим образцом отношения к богопознанию как к сакральной тайне является традиция апофатической Т., заданная Псевдо-Дионисием Ареопаги-том и "говорящая о Боге"

посредством отрицательных дефиниций. Интенция на сведение воедино двух означенных векторов развития Т. привела к оформлению в зрелой схоластике иерархической структуры Т., включающей в себя, во-первых, "естественную" Т. (theologia naturalis) или, в терминологии Гуго де Сент-Виктора, "мирскую" Т. (theologia mundana), ориентированную на спекулятивно-умозрительное философствование, и, во-вторых, высшую "Т. богооткровения" (theologia relevata) или, по Гуго де Сент-Виктору, "божественную Т." (theologia divina), возводящую свое знание к умопостигаемому откровению. Вопрос о соотношении "естественной" и "боговдохновенной" Т. остается, однако, открытым, как остается открытым вопрос, "что общего между Афинами и Иерусалимом", повторенный после Тертуллиана и Петром Дамиани, и Бернаром Клервосским. Христианская Т. реализовала оба возможных пути приведения в равновесие своей неустойчивой двухуровневой иерархии. Первый путь - аксиологическое усиление первого уровня, попытка придать формулировкам "естественной" Т. статус абсолютной вневременной истины и тем уравнять их с формулировками "слова Божьего" (идеи "вечной философии" - philosophia parennis) - вплоть до гонений за несогласие с Аристотелем в позднем Средневековье. (Аналогичные шаги были предприняты в свое время и исламом, столкнувшимся с аналогичной проблемой: в 1041 специальным указом халифа аль-Надира, канонизировавшим символ мусульманской веры, были официально запрещены споры по поводу отклоняющихся от канона взглядов; относительно породивших их проблем действовал принцип "била кайфа" - "не спрашивай, как".) Альтернативный путь - вектор радикального отказа от "естественной" Т. как таковой - ярко выражен в протестантизме: от Лютера с его идеей "теории креста", согласно которой Бог неуловим в абстракции и постигается лишь событийно (в "событии Голгофы"), до диалектической Т. с ее принципиальным дуализмом Бога и мира, в рамках которого нет места принципу "аналогии бытия", а, значит, и "естественной" Т. Аксиологическая нестабильность христианской Т. как концептуального учения о не-концептуализируемом акте откровения есть, может быть, наиболее интимно значимое, а потому самое экспрессивное выражение амбивалентности социокультурных корней христианской культуры, дихотомично артикулирующейся в бинарных оппозициях эллинистического Запада и византийского Востока, рационального знания и иррациональной веры, античной философии и библейской мифологии, наконец - Ветхого и Нового Заветов. В современной культуре Т. осмысливает себя (прежде всего, в протестантском и также отчасти в католическом своем вариантах) в контексте постмодернистской парадигмы, фундированной идеей отказа от построения универсальных моделей бытия (см. Закат метанарраций, Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность): Т. постулирует невозможность конституирования единственной (ортодоксальной) версии интерпретации Бога и мира и программно ориентируется на "радикальный плюрализм" таких интерпретаций, полагая, что "пришел конец гомогенной конфессиональной среде" (Г.Кюнг). В целом постмодернистскими авторами Т. как системная парадигмальная матрица миро-истолкования ставится под сомнение: постмодернизм продолжает начатую неклассической философией (и, прежде всего, Хайдеггером) "деструкцию метафизики, онто-теологии, определения бытия как наличия" (Деррида). В контексте современного постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление) постмодернизм отказывается от презумпции наличия универсального логоса (Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм) и единого (а тем более Единого!) начала бытия (см. Идентичность, Тождества философия, Различия философия), осмысливая себя в связи с этим как альтернатива, "которая ставит под угрозу целиком всю психологию, космологию и теологию" (Делез), которые оцениваются им в качестве метафизических, а потому подлежащих деструкции (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм,

Метафизика отсутствия). (См. также Апофатическая теология, Катафатическая теология, Схоластика.)

М.А. Можейко

ТЕОРИЯ (греч. theoria - наблюдение, рассмотрение, исследование, умозрение, буквально - "зрелище", "инсценировка") - высшая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных (структурных, функциональных, каузальных, генетических) связях определенной области описываемой действительности (предметного поля объяснений и интерпретаций). В классической науке Т. в идеале должна представлять собой систему ее законов и презентировать основной категориально-понятийный аппарат ее описания (понимания, истолкования, интерпретации, объяснения и прогнозирования, при акцентуализации последних двух процедур). Она представляет собой дедуктивно (в большинстве случаев) простроенную систему организации знания, вводящую правила логического вывода более конкретного знания (следствий) из наиболее общих (в пределе - аксиоматических) для данной Т. оснований-посылок. В идеале правильно построенная Т. является открытой как в сторону исследования фактов, так и в сторону метатеоретических исследований, в которых она согласовывается с другими Т., имеющими отношение к данной предметно-проблемной области. Т. различаются по характеру решаемых задач, способам своего построения, типам реализуемых процедур. Различают: 1) гипотетико-дедуктивные Т., характеризующиеся иерархической соподчиненностью своих компонентов, обеспечивающей переход от высказываний к

высказываниям без привлечения дополнительной информации, и нацеленностью на процедуры объяснения; 2) дескриптивно-прогностические Т., построенные из пропозициональных утверждений примерно одного уровня обобщения (что не требует иерархической соподчиненности), обеспечивающие согласование с эмпирическим (фактуалистическим) уровнем знания и нацеленные на описание (как возможную базу для построения моделей и прогнозов); в этом смысле используют и термин "феноменологические Т."; 3) индуктивно-дедуктивные Т., занимающие срединное положение между первыми и вторыми; 4) формализованные Т. логики и математики. В структуре полностью развернутой Т. выделяют: 1) фундаментальную теоретическую схему - исходные принципы, универсальные (для данной Т.) законы, основные системообразующие категории и понятия; 2) возможные дополнительные частные теоретические схемы, конкретизирующие и проецирующие фундаментальную теоретическую схему на сопредельные предметные области; 3) идеализированную (концептуальную) схему (модель, объект) описываемой области с "прописыванием" основных связей между ее элементами (структурно-организационный срез предметного поля), на которую проецируются интерпретации всех утверждений Т.; 4) логическую схему Т., включающую множество допустимых внутри Т. правил вывода, способов доказательства и принципов ее оформления; 5) языковой тезаурус, синтаксис как нормы построения правильных языковых выражений и предъявления полученных результатов (логико-математические Т. вообще понимаются как совокупность предложений некоторого формализованного языка); 6) интерпретационную схему, программирующую возможность перехода от концептуальной (реже - фундаментальной) схемы к уровню фактов и процедур

наблюдения и эксперимента (задающую операциональный смысл Т.); 7) совокупность законов и утверждений, логически выведенных из фундаментальной теоретической схемы. Таким образом, Т. представляет собой систему логически взаимосвязанных утверждений, интерпретируемых на идеализированных предметностях, презентирующих ("референтирующих") тот или иной фрагмент изучаемой действительности. Иначе: Т. есть сеть (как целостность) простроенных из исходных концептов конструктов, связанных определенной совокупностью выведенных высказываний относительно них. Т. должна максимально полно объяснять известные факты, подводя их под систему связей-законов, конституируемых как лежащие в их основе. В то же время, эвристическая сила Т. определяется ее способностью предсказывать еще неизвестные факты, расширяя сферу познанного. По отношению к Т. осуществляется ряд процедур ее обоснования: верификация, фальсификация, методологическая рефлексия ее оснований, фальсифицирующая критика оснований Т.-"конкурентов" (особенно в социогуманитарном знании), переконструирование архитектоники и другие процедуры более частного порядка. Фактически, в данном случае речь идет о "натурализации" теоретических схематизмов как описывающих не только идеальные, но и "действительные" объекты, т.е. об фиксации области применения Т. (реальных ситуациях опыта). Переход от схематизмов Т. к уровню фактов осуществляет достаточно подвижный (подвергаемый постоянным переформулировкам) слой гипотез (вытекающих из Т., но обосновываемых эмпирическими данными). Таким образом, каждая Т. обладает определенным объяснительно-прогностическим потенциалом, указывающим на ее "силу". Последняя влияет на: 1) способность Т. экспансировать в сопредельные предметные, даже дисциплинарные области; 2) конкурентноспособность Т. в ее столкновении с другими Т., претендующими на объяснение и прогнозирование той же предметной области, но с других теоретико-методологических (концептуальных) оснований. В последнем случае речь может идти о двух разных эпистемологических ситуациях: 1) случай конкурирования "старой" и "новой" теоретических систем; 2) случай конкурирования между собой двух (и более) "новых" концептуальных схем (моделей, гипотез), претендующих на свою институционализацию в качестве Т. той или иной предметной области. Дополнительными основаниями различения "силы" Т. являются: 1) критерий конструктивности (архитектоника Т.); 2) критерий простоты (способность Т. "сокращать", "сжимать" знание, увеличивать свою информационную "емкость" без дополнительного усложнения своей архитектоники). С методологической точки зрения любая Т. должна стремиться к максимальной полноте и адекватности описания, целостности и выводимости своих положений друг из друга, внутренней непротиворечивости. Актуализация тематики выбора Т. сместила акценты общеметодологической рефлексии с проблем внутренней организации знания на проблемы его вписанности в более широкие знаниевые системы, с логического и языкового анализа Т. на вопросы институциональной организации знания, что было закреплено как переход от "неопозитивистской" к "постпозитивистской" фазе в развитии аналитической философии, сделавшей научное знание основным предметом своих анализов. В фокус внимания общеметодологической рефлексии в этом случае попадают проблемы, связанные с рассмотрением вопросов идеалов и норм научного познания; научные картины мира, внутри которых формируются конкретные Т., или которые формируются (изменяются) под воздействием тех или иных Т., а также стратегии, применяемые определенными научными сообществами для закрепления своего доминирующего положения или для достижения такового в той или иной дисциплинарной области. В наиболее широком контексте речь идет о вписанности рассматриваемых Т. в систему культуры в целом, об их роли в описаниях (самоописаниях) последней. В

этом случае содержание термина "Т." максимально расширяется вплоть до обсуждения теоретической компоненты и способов ее оформления в познавательных практиках того или иного типа культуры. В результате понятие Т. соподчиняется с понятиями (или даже заменяется ими) исследовательской программы (термин конституирован Лакатосом), как презентирующей те или иные исследовательские стратегии, или парадигмы (термин конституирован Куном), как презентирующей те или иные видения исследуемой реальности. У истоков релятивизации понятия "Т." стоял Поппер, у которого начало и завершение определенного этапа изменения знания маркируются проблемами, а само знание трактуется как принципиально гипотетическое. Из постпозитивистских дискурсов берет начало тенденция оспаривания понимания развития Т. как куммуляционного процесса. Представления об усовершенствовании и развертывании Т. в период "нормальной науки" были дополнены представлениями: 1) о "научной революции" и смене конкурируищих парадигм (Кун); 2) о переинтерпретации "защитного пояса" инвариантного ядра исследовательской программы (Лакатос); 3) о "методологическом анархизме", т.е. о равноправии различных сосуществующих Т., что только и способно служить гарантом того, что факты будут замечены и должным образом оценены (Фейерабенд). В этом же ключе можно понимать и введенное Фуко понятие эпистемы, а также анализ "эпистемологических разрывов" Башляром. Важную роль в пересмотре понятия Т. сыграли также: 1) введение Мертоном понятия "Т. среднего уровня", как опосредующей фундаментально-теоретическое и эмпирически-процессуальное (фактуалистическое) знания; 2) формирование представлений о метатеоретическом уровне организации знания (метатеория и метаязык), позволивших максимально дистанцироваться от конкретно-предметных "фрагментов", описываемых той или иной Т., и выйти на уровень методологической рефлексии над научным знанием того или иного рода или над научным знанием как таковым, с одной стороны, и на "вписывание" теоретического знания в контекст культуры - с другой. С середины 20 в. наметилась тенденция обособления методологии от научно-теоретического (и философского) знания в особую область знаниевых практик (неорационализм, системо-мыследеятельностная (СМД) методология и др.). Универсальность Т. как высшей формы организации знания постоянно ставилась под вопрос в социогуманитарном знании (начиная с неокантианства). В этой связи обсуждались такие формы его организации как типологизация, идеальные и конструктивные типы и т.д. В более мягких версиях критики предлагалось снятие наиболее строгих требований, предъявляемых к Т. любого рода, а сама она фактически приобретала вид научной концепции, как задающей видение, логику и средства (концепты) описания той или иной исследуемой области. (В традиции аналитической философии близких взглядов придерживается Тул-мин, рассматривающий науку как совокупность эволюционизирующих популяций понятий и объяснительных процедур.) Существенным в этом отношении было и формулирование тезиса о принципиальной мультипарадигмальности (плюралистичности) социальных и гуманитарных дисциплин. Не менее важным для понимания сути и природы научного знания оказались и представления о нем не только (и не столько) как о дисциплинарно-предметно организованном (а тем самым стремящимся к выражению себя в форме предельно эвристичной Т.), а как о знании дискурсивном, порождающем специфические дискурсы и коммуникации особого рода. (См. также Гипотеза, Наука, Дисциплин арность, Знание.)

В.Л. Абушенко

ТЕОСОФИЯ (греч. theos - Бог и sophia - мудрость, знание) - (1) -доктрина богопознания (в отличие от теологии, опирающейся на идею откровения и догматы церкви), основанная на внеконфессиональном эзотерическом опыте. К Т. относятся гностицизм, герметизм, розенкрейцеровское миропонимание и др. В средние века этот термин соотносится с мистическими учениями Беме, Парацельса, Л.К.Сен-Мартена, графа Сен-Жермена и др. Шеллинг употреблял термин "Т." для обозначения синтеза мистического богопознания и рациональной философии. Близко к этому понятие "свободной Т." у В.Соловьёва. Фундаментальное и всестороннее изложение Т. получила в трудах Блаватской. Исследуя исторические формы религии, Т. стремится объединить различные вероисповедания через тождественность эзотерического смысла всех религиозных символов. Онтология Т. строится на учении о "Непознаваемом", неизреченном Абсолюте, Безличном Принципе, благодаря которому все начало быть. Высшую триаду составляют Бесполый Непроявленный Логос, Потенциальная мудрость и Вселенская Мыслеоснова. Нисхождение в мир божественных энергий совершается через сферу Проявленного Логоса, духовный, психический, астральный и материальный планы. Человек, по Т., есть отражение проявленного Бога (микрокосм подобен Макрокосмосу), и его истинное реальное "Я" вечно и едино с "Я" Вселенной (ср. Пуруша в индуизме, Адам-Кадмон в Каббале и др.). Эволюция человека совершается путем многочисленных воплощений, в которых он приобретает опыт, знания и самопожертвованной жизнью, служением людям становится активным участником божественного преобразования и строительства на Земле и во Вселенной. Вся философская концепция Т. строится на семеричном принципе: 7 планов бытия, 7 принципов человека, 7 эволюционирующих рас и др. Гносеологическая доктрина Т. опирается на учения о карме, перевоплощении, законе жертвы и восхождении человека к своему истинному "Я", и заключенному в высшем Триединстве "Атма-Будхи-Манас". Человек, вступивший на путь самосовершенствования и постижения Божественной Мудрости, встречает, по Т., множество препятствий и опасностей: только чистое, огненное сердце способно устоять под натиском стихий и выдержать воздействия низших желаний, страстей, мыслей. В контексте Т. формулируется закон: когда испытуемый вступает на путь, то начинают проявляться некоторые оккультные следствия, и "первое из них есть выявление наружу всего, что находилось в человеке до сих пор в спящем состоянии: его недостатков, привычек, качеств и скрытых желаний, хороших или дурных, или безразличных" (Блаватская). Особенностью исторического подхода Т. является учение о семи человеческих Расах. Развитие и становление человечества проходит в течение сотен миллионов лет от первой Расы - эфироподобных существ, через Расу "потомрожденных", к человеческим существам Лемурийского (Третья Раса) и Атлантического (Четвертая Раса) периодов. Настоящее человечество представляет собой пятую Расу, эволюционирующую к более высокой шестой, у которой будут проявляться божественные способности яснослышания, ясновидения и т.п. Социально-историческая концепция Т. строится на идее "Всемирного Братства Человечества", которая является ведущей во всех мировых учениях (Сангха буддизма, Умма ислама, Община христианства и др.). Идеи Т. послужили предметом осмысления М.Ганди, Е.И. и Н.К.Рерихов, В.Кандинского и др. (2) - в узком смысле - эзотерическая доктрина, основы и фрагменты которой изложены Блаватской в труде "Тайная Доктрина".

В.В. Лобач

ТЕРМИНИЗМ (лат. terminus - граница, определенность, имя) - позднесхоластическое течение в рамках номинализма (14-15 вв.), ориентированное на понятийную аналитику (логика и теория языка) и исследование проблем соотношения логико-языковых средств познания с данными чувственного опыта (гносеология и методология). Развивается в рамках радикальной традиции францисканского ордена, выразив в своих концептуальных построениях фундаментальную интенцию позднего францисканства на логицизм и эмпиризм. Был распространен в университетской среде (Кембриджский, Парижский, Гейдельбергский, Лейпцигский, Эрфуртский, Падуанский, Пражский, Краковский и другие университеты). Наиболее яркие представители - Роберт Холкот, Жан из Мирекура, Николай из Отрекура, Жан Буридан, Альберт Саксонский, Марсилий Падуанский и др. В своем возникновении был инспирирован идеями Уильяма Оккама, чья позиция "universale post res" фундирует собою методологический изыск Т.: номиналистический пафос последнего во многом продиктован ранней формулировкой знаменитой "бритвы Оккама": "без необходимости не следует утверждать многого" (в силу этого обстоятельства в рамках постсхоластической традиции Т. часто обозначается как "оккамизм"). Развивая общесхоластическую интенцию на экспликацию содержания понятий и рефлексивную отстройку категориального аппарата теоретического познания, Т. выступает интеллектуальным феноменом схоластической традиции, наиболее мощно и плодотворно репрезентирующим логико-аналитический потенциал схоластики (см. Схоластика, Иоанн Дунс Скот, Николай Кузанский). Вместе с тем статус Т. внутри схоластической традиции может быть оценен в категориях модернизма: методологический пафос Т. был эксплицитно презентирован в оценочной формулировке своего метода, фундированного параллельно категориальным анализом терминов и анализом данных чувственного опыта: via moderna (лат. "современный путь" - в противоположность via antiqua - "старому пути" классической схоластики). Стандартная ориентация на концепцию "двойственной истины" трансформируется в Т. в программу синтеза парадигмальных когнитивных установок на получение знания на базе сенсорных данных опыта, с одной стороны, и парадигмы движения мысли в сфере абстракции, с другой. В области социальных воззрений Т. апплицирует гештальт "двойственной истины" на проблему разделения властей, проводя идею о секуляризации светской государственной власти, за что неоднократно официально осуждался папской курией (1339, 1340, 1348, 1474). Амбивалентность статуса Т. как - одновременно - классики и модернизма схоластики позволяет типологически сопоставить его как с последующей когнитивной программой эмпиризма локковского направления (например, у Гоббса), с одной стороны, так и с интегративной парадигмой синтеза опытно-эмпирического и логико-рационального путей получения знания в новоевропейской философии науки. Семантические отголоски терминистской методологической программы могут быть - в исторической перспективе - зафиксированы и в проекте унификации языка науки Фреге, и в позитивистской программе элиминации "метафизических суждений" из языка науки, и в программе "исключения абстракций" в логико-философском анализе оснований математики (В.Крейг, А.Хвистек, С.Лесьневский и др.). Т. внес серьезный вклад в разработку функциональной теории терминов, теории логического следования, модальной силлогистики и теории суппозиции, а также в становление формальных языков исчислений (термин как "обозначающее" в

значении предметной переменной в концепции разрешаемых множеств). Т. содержательно повлиял на формирование методологических концепций Юма, Ф.Бэкона, Гоббса и др., а также оказал значительное воздействие на оформление новоевропейской парадигмы математического естествознания. Трактовка в Т. знаков и их свойств в качестве предмета логики позволяет квалифицировать Т. как один из ранних источников семиотического подхода к языку и мышлению: в частности в сфере анализа коннотативных терминов (лат. connotative - соозначающее) и феномена коннотации, выдвигаемого на передний план в семиотическом анализе постмодернизма.

М.А. Можейко

ТЕРТУЛЛИАН (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (около 160 - после 220) - классик христианской патристики. Родился в Карфагене в языческой семье (сын центуриона), получил юридическое и риторическое образование в Риме, выступал как судебный оратор. Около 195 принимает христианство, в частности - входит в строго аскетическую секту монтанитов, проповедовавших мученичество во имя веры. В 207 выступает с резкой критикой сложившейся церковной практики, в первую очередь - в связи с недостаточно последовательным соблюдением принципов аскетизма в христианских общинах, и с критикой оформляющейся иерархии клира. (Существуют также неподтвержденные сведения о том, что Т. выступал пресвитером, т.е. старшиной христианской общины, и о создании им особой общины его последователей - тертуллианистов.) Перу Т. принадлежит множество трудов по апологетике и догматике, а также по вопросам моральной теологии и экклесиологии. Выдающийся стилист, отличающийся полемической и саркастической заостренностью формулировок, неожиданными поворотами мысли, парадоксальностью метафор и лаконизмом языка, Т. является одним из самых ярких раннехристианских апологетов, обосновывавших преимущества христианской веры в сравнении с политеистическими верованиями Римской империи и высокие нравственные принципы христианства. В отличие от основного направления аргументации, используемого большинством апологетов и ориентированного на доказательство непротиворечивости христианства и философской традиции античной мудрости (Юстин, Афинагор), Т. является основоположником той традиции, которая провозгласила принцип несовместимости христианской веры с языческой мудростью. И хотя эти идеи были высказаны до Т. (противопоставление Татианом мудрости эллинов христианству как "мудрости варваров"), тем не менее, именно Т. впервые зафиксирована парадоксальность связи веры и мудрости как таковых, причем речь идет не только о спекулятивной констатации того обстоятельства, что содержание веры по своему когнитивному статусу не нуждается в рационально-теоретической аргументации, - Т. схватывает то противоречие, которое красной нитью пройдет сквозь всю историю христианской (как и любой) теологии: именно Т. (как в философской, так и в теологической традиции) принадлежит первенство в усмотрении невозможности постижения концептуализирующим (в том числе, и богословским) разумом истины, открывающейся в непосредственном акте веры - откровении. В этом находит свое выражение глубинная внутренняя противоречивость между основополагающим для такого типа вероучения, как теизм, признанием "живого Бога" и оформляющейся в рамках теизма теологии как концептуальном учении о нем. Сама установка на богопознание как рационально-теоретическую, а, значит, субъект-объектную

процедуру кощунственна в теистическом контексте сакрального диалога с Богом. Созерцание Бога, данное в акте откровения, есть результат его воли и не достигается в одностороннем порядке ни когнитивным усилием, ни напряжением веры. Более того, созерцание Бога в принципе не может быть понято как когнитивный процесс, ибо неизбежно предполагает встречу с его взыскующим и милосердным взором. Весь этот комплекс идей, который позднее, в Средневековье, задаст оппозицию таких способов богопознания, как мистика и схоластика, и конституирует проблематику христианской теологии на всем протяжении ее эволюции - вплоть до аджорнаменто, хотя и не выражен эксплицитно, но адекватно осмыслен Т. ("Что общего у Афин и Иерусалима? у Академии и церкви?") и точно схвачен в известном тезисе credidile est quie ineptum ("верую, ибо абсурдно"). Рациональные структуры ни теоретического, ни аксиологического порядка абсолютно не валидны в делах веры: "Распят сын Божий - не стыдно, ибо постыдно. И умер сын Божий - это вполне достоверно, ибо нелепо. Погребенный, он воскрес - это верно, ибо невозможно". Т. понимает христианина как "пребывающего всегда в присутствии Бога", и потому, ориентируясь не на теорию, а на мистический опыт, полагает необходимым доверять чувству, собственным душевным движениям, которые "чем истиннее, тем проще; чем проще, тем обыденнее; чем обыденнее, тем всеобщней; чем всеобщней, тем естественней; чем естественней, тем божественней". Мистический опыт актуализирует глубинные проявления человеческой души, позволяя им реализовать себя сквозь все напластования внешней рациональности (в зрелой мистической традиции это фиксируется термином "глоссолалия" - от греч. glosse - непонятное слово и lalein - говорить, обозначающим автоматическую речь экстатирующего мистика с включением слов, не существующих ни в одном известном языке, несвязных или противоречивых словесных конструкций: "иноязыки" или "ангельские языки"). В этой связи Т. обращает серьезное внимание на спонтанные душевные проявления: непроизвольные восклицания, неконтролируемые вскрики, нерефлексируемые речевые формулы - все то, что полторы тысячи лет спустя Фрейд обозначит как бессознательные оговорки (см. изучение Юнгом текстов Т.). Вместе с тем Т. никак не может быть отнесен к мыслителям предапофатического типа: предвосхищая кантовскую оппозицию разума и рассудка, Т., отказывая абстрактному теоретизирующему разуму в способности постижения истины, тем не менее, вполне уверенно апеллирует к практическому "естественному" рассудку, моделируя учение о Боге, предвосхищающее катафатическую теологию. Идеи Т. оказали не просто значительное, но конституирующее влияние на христианскую теологию. Прежде всего, это касается проблемы интерпретации центрального для христианства тринитарного догмата. Именно Т. введено понятие Божьих ипостасей и сам термин "Троица", ему же принадлежит формулировка принципа триединства Бога ("мы поклоняемся единому Богу"). Фундаментальная для христианской теологии концепция Троицы оформляется во многом именно усилиями Т. (при безусловном наличии содержательных предпосылок как в Священном Писании, так и в мифологической традиции). Эмпирическая ориентация Т., проявившаяся в трактовке богопознания с приоритетным вниманием к мистическому опыту, в сфере позитивной теологии оборачивается своего рода предтечей реализма - установкой, ставшей доминантой христианского сознания в средневековой схоластике: согласно Т., все сущности наделены особым телом (corpus) как формой существования, в том числе и душа как "тело особого рода"; в качестве тела душа не вносится в человека извне, но зарождается из спермы (см. стоическую концепцию "сперматического логоса", с одной стороны, и нераспространяемость тертуллиановской критики античной философии на стоицизм, признание близости к идеям Сенеки, о котором Т. говорит "saepe nostes" или "часто наш", с другой). Бог также мыслится Т. в этом

плане как "тело, которое, впрочем, есть дух" - в критериальной матрице не 20 ст., а 2 в. эта формулировка может быть оценена как основополагающая в раннехристианском контексте становящегося транитарного догмата и оформления базовой для теизма идеи трансцендентности Бога миру. Т. принадлежит одно из самых ранних и первое системное изложение христианского Символа Веры, чем фактически заложены основы катехитики как теологической дисциплины: "Вот правило, или символ, нашей веры. Мы веруем, что существует единый Бог, творец мира, извлекший его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын Божий, многократно являвшийся патриархом под именем Бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это - Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную Отца своего. Что он вместо себя послал Духа Святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею". Помимо указанных фундаментальных основоположений христианской теологии, многие более частные ее классические элементы также генетически восходят к работам Т. Так, ему принадлежит перечень семи смертных грехов (трактат "О стыдливости"); им заложен в христианской эсхатологии вектор, впоследствии приведший к становлению милленаризма и хилиазма, им же даны импульсы, инспирировавшие впоследствие оформление в христианской традиции позиций как позитивного, так и негативного эмоционального восприятия сюжета Страшного суда ("наши желания устремлены к окончанию века сего, к концу мира и пришествию великого дня Господня, дня гнева и отмщения", с одной стороны, и "мы собираемся, чтобы молиться Богу всенародно... о мире, о благосостоянии всего мира, об отдалении конечного часа", с другой); Т. же принадлежит ставшая ортодоксальной трактовка и критика многих раннехристианских ересей. Понимание христиан как "одиночных частных лиц", признающих над собой лишь "божественную Божью власть" обусловливает не только оппозицию Т. по отношению к светской власти ("для нас нет дел более чужих, чем дела государственные" и "для всех только одно государство - мир" как идейная основа космополитизма и индивидуализма), но и его оппозицию по отношению к официальной церкви, что выразилось в его резкой критике клира и спровоцировало сдержанное отношение к нему со стороны во многом им же заложенной ортодоксии. Это послужило причиной того, что колоссальное влияние Т. на оформление христианской теологии не отмечено ею эксплицитно.

М.А. Можейко

ТЕУРГИЯ (греч. theos - бог, ergon - работа; буквально - боготворчество) - термин теологии, фиксирующий феномен перманентного присутствия Бога в мире, эволюция которого трактуется в данном контексте как теургический процесс. Основывается на презумпции возможности чуда как "препобеждающего" естественные законы по воле Божьей, семантически уходя корнями к традиционным магическим представлениям и архаическим мистериальным культам. В зрелой своей форме Т. конституируется в контексте теизма, в системе отсчета которого трансцендентный статус Бога по отношению к миру, с одной стороны, задает интенцию на рассмотрение последнего в качестве "разволшебствленного" (М.Вебер), с другой же - делает его потенциальной ареной чудотворного

Божественного вмешательства (ср. с феноменом деизма, локализующим Т. исключительно в рамках креационного акта). В отличие от характерной для язычества идеи теофании, т.е. непосредственной явленности богов (например, вмешательство практически всего Олимпа в Троянскую войну в "Илиаде", явление Афины Уллису в "Одиссее", эротическое снисхождение Афродиты к смертным в "Гомеровских гимнах" и т.п.), в теизме Бог презентирует себя в мире посредством Т. Единственный прецедент теофании в иудаизме и христианстве - первое явление Бога Моше/Моисею (Танах/Ветхий Завет), сменяемое затем эксплицитно подчеркнутой трансцендентностью. И в христианстве, и в иудаизме, и в исламе именно феномен чуда (Божественного чудотворства) оценивается как эксплицирование и свидетельство всемогущества и истины Божьей. В своей социальной аппликации парадигма Т. фундирует собой феномен провиденциализма. В эволюции любой исторической формы теизма могут быть выделены специфические зоны акцентировки Т., реализующие себя: (1) - в сугубо хронологической сфере (например, напряженное ожидание чуда, характеризующее западно-европейский менталитет в период, непосредственно предшествующий I Крестовому походу, и проявляющееся как в массовом, так и в теоретическом сознании этого периода: Цезарий Гейстербахский и т.п.); (2) - в сфере конфессиональной вариативности (например, подчеркнутое внимание к Т. православия в рамках христианства как такового); (3) - в содержательно-аксиологической сфере (откровение как аксиологически выделенный теургический акт в теистской системе отсчета, центрирующий вокруг себя феномен мистики - как в плане апофатической теологии, так и в плане мистической практики). В рамках протестантизма феномен Т. обретает свою специфическую интерпретацию: если католицизм противопоставляет "естество и чудо", то протестантизм, напротив, постулирует веру как усмотрение чуда в естестве (ранний протестантизм в классической лютеровской версии); в зрелом протестантизме доминирует тенденция вытеснения теургических представлений (от трактовки Шлейермахером понятия "чуда" как синонима "случайности" до предложенной Р.Бультманом программы "демифологизации" и "демираклизации", или "расчудесивания", Библии в диалектической теологии).

М.А. Можейко

ТИЛЛИХ (Tillich) Пауль (1886-1965) - немецко-американский протестантский теолог и философ, один из классических представителей (в ранний период своего творчества) диалектической теологии. Теологическое образование в университетах Берлина, Бреслау и Халле. Доктор теологии и философии; в 1914-1918 - капеллан в действующей армии Германии. Преподавал в Марбургском и Франкфуртском университетах (1929-1933), в эмиграции в связи с приходом фашистов к власти - в Нью-Йоркской высшей теологической школе, Гарвардском университете (1955-1962). Основные сочинения: "Мужество быть" (1952), "Динамика веры" (1957), "Теология культуры" (1959), "Систематическая теология" (1951-1963) и др. Теологическая система Т. построена на границе теологии, философии и психологии, в ней он стремился объединить религию и культуру в синтетической "апологетической" теории, призванной отвечать на вопросы, содержащиеся в "человеческой ситуации", в трактовке которой Т. опирался на экзистенциализм. В работе "Мужество быть" Т. обращается к теме тревоги. Он выделяет три формы тревоги: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и утраты смысла, тревога вины и

осуждения. Исследуя природу тревоги, Т. предлагает пути ее преодоления, преодоления отчуждения и обретения идентичности посредством "мужества быть". Мужество коренится в опыте Бога - опыте, принимающем тревогу отсутствия смысла и тревогу сомнения в ситуации разрушения традиционных символов и институций (эпоха "кайроса") - ситуации на границе человеческих возможностей, которая определяется Т. как "безусловная вера" или состояние захваченности Богом, "который по ту сторону Бога", и где нет ни церкви, ни культа, ни теологии, но которая движется в глубине всего этого. Работа "Динамика веры" развивает темы "Мужества быть". Специфика протестантской религиозности раскрывается Т. в понятии "протестантский принцип", который требует динамичности веры. Динамика заключается во включении критического элемента в акт веры, т.е. сомнения. Тогда принцип "оправдания верой" преобразуется в принцип "оправдания сомнением", а критерий истины заключается в выражении предельного, характеризующего безусловную веру. Понятие "безусловного" позволяет Т. соединить две сферы - сакрального и секулярного, в разделении которых он видит трагедию человека, отчужденного от истинного бытия. Религиозный опыт, находящийся в основании культуры, - главная тема "Теологии культуры". Согласно протестантскому принципу, священное не ближе к Высшему, чем профанное: оба они бесконечно далеки и бесконечно близки к Божественному. Религия как предельный интерес определяется Т. как субстанция, наделяющая смыслом культуру, а культура - как сумма форм, в которых выражается основополагающий интерес религии. Всякое религиозное действие в ситуации организованной религии или движения души сформировано культурой, так что религиозное и секулярное - области не разделенные, они располагаются одна в другой. Широкое толкование религии позволяет Т. определять многие секулярные движения как квазирелигиозные. Их встреча с собственно религиями задает специфику современной ситуации и рассматривается в работе "Христианство и встреча мировых религий" (1963). Теология культуры Т., предлагающая выход из ограниченности человеческой ситуации к основанию бытия, из которого мы можем черпать мужество для утверждения бытия, даже пребывая в состоянии сомнения, тревоги или отчаяния, обрела мировую известность в Америке и Европе, оказав значительное влияние на теологию протестантского модернизма, прежде всего - теологию "смерти Бога" (см. "Смерть Бога"), а также на католическую "теологию освобождения". (См. также Диалектическая теология.)

С.А. Радионова

ТОЖДЕСТВА ФИЛОСОФИЯ - понятие, используемое философией постмодернизма для характеристики философии классического типа, фундированной презумпцией наличия универсальной закономерности мироздания (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). По оценке постмодернизма, проблемно-концептуальные поиски философского мышления подобного типа центрируются вокруг двух фундаментальных "тем": в проблемном поле онтологии это "тема универсальной медиации", в сфере гносеологии - "тема изначального опыта" (Фуко). Первая из них аксиоматически постулирует в качестве наличного "смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей", что инспирирует такое построение философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю

рациональность мира" (Фуко). Так, применительно к носителям научной рациональности классического типа неоднократно отмечалась (и не только постмодернизмом) свойственная им "непоколебимая вера в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом - путем специализации общих принципов - соотнесено с предшествующими ему явлениями. ...Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта" (Уайтхед). Уайтхед усматривает глубокие социокультурные корни данного феномена, полагая, что "указанное направление европейской мысли... берет свое начало из существовавшей в средние века непререкаемой веры в рациональность Бога, сочетающего личную энергию Иеговы с рациональностью греческого философа. Ни одна деталь не ускользнула от его бдительного ока, каждой мелочи он нашел место в общем порядке". На этой основе в классической культуре формируется образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: по выражению Фуко, "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?" (см. Понимание, Герменевтика). В противоположность классической традиции, постмодернизм аранжирует обе названные "темы" философского мышления в радикально альтернативном ключе: презумпция имманентной пронизанности мироздания универсальным логосом сменяется презумпцией его фундаментальной хаотичности (см. Постмодернистская чувствительность), а трактовка познавательного процесса как процедуры декодирования ("чтения") имманентных бытию смыслов уступает место отказу от классической идеи референции и трактовке смысла как конституирующегося в семиотическом процессе и принципиально неатрибутивного объекту или тексту (см. Пустой знак, Означивание, Трансцендентальное означаемое). (См. также Различия философия.)

М.А. Можейко

ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ - две взаимосвязанные категории философии и логики. При определении понятий Т. и Р. используют два фундаментальных принципа: принцип индивидуации и принцип Т. неразличимых. Согласно принципу индивидуации, который был содержательно развит в традиционной натурфилософии и эксплицитно сформулирован уже Боэцием, всякая вещь универсума обладает уникальными чертами. Из этого принципа вытекает проблема универсалий, которая формулируется в следующем виде: каким образом неповторимые индивиды содержат в себе нечто общее, т.е. можно ли считать свойство Т. реальным, если каждая вещь имеет своеобразие, (см. Универсалии). Благодаря появлению понятия абстрактного объекта, проблема универсалий стала решаемой. Абстрактным объектом называется реальный объект, характеризуемый по какому-нибудь одному свойству. Поскольку нет двух действительно тождественных вещей, путем абстрагирования выделяются такие объекты, в которых можно актуально установить Т. Для абстрактных объектов Лейбниц ввел принцип Т. неразличимых: один объект тождественен второму, если и только если все свойства одного и второго объекта являются общими. Итак, Т. двух реальных объектов определяется на основании их общего признака, Р. двух реальных объектов - исходя из наличия индивидуального признака. Таким образом, в зависимости от выделяемых признаков, между одними и теми же объектами имеет

место как Т., так и Р. С этих позиций, познание свойств реальных объектов может быть интерпретировано как выявление в них Т. и Р., классифицирующих объекты по различным признакам.

А.Н. Шуман

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнольд Джозеф (1889-1975) - британский историк и общественный деятель. Работал преподавателем в высшей школе и служащим министерства иностранных дел. Один из крупнейших представителей исторической мысли 20 в. Его основной труд - фундаментальное 12-томное "Исследование истории" (1934- 1961) - принадлежит к числу высших достижений современной философии истории. На богатейшей фактологической основе Т. стремился разработать концепцию сущности истории, адекватную состоянию исторического знания и социальному опыту 20 в. Подлинным объектом исторического изучения Т. считает цивилизации - общности, большие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньшие, чем все человечество. При этом историческая концепция Т. антропоцентрична: личности создают историю, а общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой. Понимая человека как существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом своей сознательностью и способностью осуществлять выбор, Т. разрабатывает оригинальное - "драматическое" - понимание истории. Элементарной "клеточкой" истории Т. считает столкновение Вызова, ставящего под угрозу существование общества, и творческого Ответа, даваемого людьми. Вызов, в метафизическом плане означающий Божественное испытание человека, позволяющее реализовать его свободу, в своих эмпирических проявлениях многообразен: это может быть ухудшение природных условий, внешнее завоевание, появление в недрах общества инородных социальных сил, давление "варваров" и др. Соответственно, человеческий выбор, в метафизическом смысле представляющий собой выбор между добром и злом, в эмпирическом плане есть творческое усилие, призванное разрешить конкретную проблемную ситуацию. Если в принципиальном плане челночное движение Вызова-и-Ответа трансисторично и образует ткань всей истории, то в конкретных условиях места и времени удачный Ответ рождает "локальную цивилизацию", обладающую неповторимым своеобразием. Автором Ответа, по Т., является не общество в целом, а творческое меньшинство, которое посредством мимесиса (подражания) приобщает инертную массу к новым социальным ценностям. Локальные цивилизации сопоставимы друг с другом, что позволяет посредством сравнительного анализа вывести эмпирически обоснованные закономерности истории. За генезисом цивилизации следует фаза роста поступательного движения, возможного благодаря повторяющемуся чередованию успешных Ответов и все новых Вызовов, рождаемых изменением общества. Критериями роста цивилизации Т. считает процессы самоопределения (переориентации Вызовов извне вовнутрь общества, обретение им неповторимого облика) и дифференциации (усиления внутреннего разнообразия). За ростом следует фаза надлома, вызванная деградацией элиты: творческое меньшинство вырождается в правящее меньшинство, озабоченное лишь сохранением собственной власти, основанной уже не на добровольном подчинении, а на силе. Нравственное отчуждение большинства раскалывает общество, перестающее быть гармоническим единством. Однако, полемизируя со шпенглеровским фатализмом социального старения и смерти, Т. подчеркивает, что цивилизация не есть организм

с жестко заданным жизненным циклом. Ход истории определяется творческим усилием человека, и пока элита сохраняет духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, возникшими непосредственно из первобытных обществ, Т. выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенностью перехода от второго к третьему поколению является воспроизводство цивилизации посредством церкви - "куколки". В условиях "универсального государства", создаваемого в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный "внутренний пролетариат" творческим усилием создает "вселенскую церковь" как зародыш нового общества. Возникновение "высших религий" - христианства, ислама, индуизма и буддизма - Т. считает важнейшим этапом духовного прогресса человечества. Вопреки распространенному мнению, можно утверждать, что не замкнутые "локальные цивилизации", а смысловое единство истории находилось в центре внимания Т.: "цивилизации приходят и уходят, а Цивилизация остается". Цивилизация для Т. - это синоним свободы и творческих возможностей человека, бесконечная духовная задача, а не окончательно достигнутый результат. Т. также автор сочинений: "Греческая историческая мысль" (1924), "Христианство и цивилизация" (1946), "Цивилизация перед лицом испытания" (1948), "Мир и Запад" (1953), "Америка и мировая революция" (1962), "Изменение и обычай" (1966), "Города в движении" (1970), "Человечество и колыбель-земля. Нарративная история мира" (1976) и др.

В.Н. Фурс

ТОЛАНД (Toland) Джон (1670-1722) - английский философ, один из первых представителей свободомыслия в интеллектуальной традиции Нового времени. Обучался в университетах Глазго (1687-1690), Эдинбурга (1690, магистр свободных искусств), Лейдена (Голландия, 1691- 1692), в Оксфорде (1693-1695). Основные сочинения: "Племя левитов" (1691, не сохранилось), "Христианство без тайн" (издано анонимно в 1696), "Свободная Англия" (1701), "Письма к Серене" (1704), "Адеисидемон" (1708), "Письма против духовенства" (1712), "Назарянин" (1718), "Тетрадимус" (1720), "Пантеистикон" (1720) и др. Осуществил системную критику христианства на рационалистически-атеистических основаниях. Считал абсурдным поклонение тому, чего мы не в состоянии понять. По мысли Т., "кто бы ни раскрывал нам что-нибудь, т.е. кто бы ни сообщал нам нечто, чего мы раньше не знали, его слова должны быть понятны, а дело - возможно. Это правило имеет силу независимо от того, кто сообщает, Бог или человек". Усматривал процесс целенаправленного формирования у людей религиозных предрассудков "на всех ступенях нашей жизни" и у людей "всех званий". Духовенство именовал особым сословием оплачиваемых лиц, задача деятельности которых - "не просвещать остальных людей, а удерживать их в заблуждениях". Придерживаясь идеи о возможности адекватного постижения людьми таинств мира, Т. подчеркивал: "У Божественного творца не может быть больше оснований считаться непостижимым, чем у самого презренного из его творений". Вера, согласно Т., есть знание. Разум более важен, чем откровение. Разум - способность души обнаруживать "несомненность чего-либо сомнительного или неясного, сравнивая его с чем-нибудь достоверно известным". Сформулировал постулаты о единстве материи и движения, трактуя последнее (правда, вне его качественного "измерения") как атрибут (наряду с протяжением и плотностью) материи, об изначальной активности

("...материя по необходимости столь же активна, как и протяженна") и самодвижении материи ("...всякая вещь претерпевает бесконечные изменения, т.е. находится... в непрестанном движении"; "...движение есть существенное свойство всей материи в целом"). Разделяя воззрения о материальности и бесконечности Вселенной, Т. отрицал случайность, оставаясь в рамках механистического материализма. Отвергая постулаты гилозоизма, Т. представлял мышление как чисто физическое движение мозгового вещества ("мышление... есть особенное движение мозга, специального органа этой способности"). Мозг, по мнению Т., будучи очень сложным, но телесным органом, "может производить только телесное". Будучи сторонником тезиса о необходимости двух философий: экзотерической (открытой, публичной) и эзотерической (тайной, для посвященных), Т. тем самым рассуждал в русле традиционного английского материализма 17-18 вв., утверждавшего материалистическое миропонимание уделом элиты, а религию - пригодной для утешения масс.

А.А. Грицанов

ТОЛКИН (Tholkien) Джон Рональд Руэл (1892- 1973) - английский писатель, литературовед и медиевист, чьи произведения имеют выраженную мифо-философскую размерность. Родился в Оранжевой Республике (Южная Африка), с 1896 - в Англии. В 4 года лишился отца, в 12 - матери. Окончил школу имени короля Эдуарда и Оксфорд. Участвовал в Первой мировой войне в звании лейтенанта. Профессор Оксфордского университета. Т. написаны работы по лигвистике, фольклору и мифологии, романы, эссе и литературные произведения малого жанра. Мировую известность Т. принесла пенталогия о "Средиземье": волшебная сказка "Хоббит, или туда и обратно" (1937), роман "Властелин колец" (1954-1955) и смоделированный Т. цикл эльфийских преданий "Сильмариллион" (изданный сыном Т. в 1977). Традиционно Т. считается одним из родоначальников жанра "фэнтэзи" (англ. fantasy - фантазия) - волшебной фантастики. Однако особо бережное использование архаического и средневекового фольклорно-мифологического наследия, глубина синтеза древней и современной литературных традиций, специфический тип мировосприятия, инициируемый чтением произведений Т., дистанцируют его от этого жанра. Сам Т. определяет жанр произведений о Средиземье как "фэери" (англ. fairy - волшебный, сказочный). Детальная проработка описания мира "фэери" ("вторичной реальности"), глубинная связь с мифопоэтической традицией дохристианского периода истории Западной и Северной Европы, а также христианской культуры Средневековья, сложное органичное сочетание современной экзистенциально-мировоззренческой проблематики с глубоким мифопоэтическим мировосприятием, характерные для фэери, позволяют трактовать этот жанр как особое течение в современной литературе, отличное от исторических, мифологических, сказочных жанров, равно как и от научной фантастики и литературы фэнтези, на которую творчество Т. оказало несомненное влияние. Фэери представляет собой адаптацию мифологического типа восприятия к менталитету современного техногенного общества. В отличие от произведений фэнтези, толкинский роман фэери не ограничивается сугубо литературным прочтением, т.к. имплицитно манифестирует особую мировоззренческую парадигму. Тексты Т. потенциально допускают

возможность их сакральной рецитации, - аналогичной рецитации мифических и эпических текстов. Их прочтение способно инициировать аналог ситуации жизни в мифе (характерной для архаического сознания) у представителей современной техногенной культуры. Эта особенность произведений Т. обусловила их влияние на молодежное контркультурное движение Запада: выражением и следствием мощного мифопоэтического потенциала пенталогии стало интернациональное движение толкинистов. В произведениях Т. органично синтезированы гуманистические идеи, выраженные в христианстве, и жизнеутверждающие, гилозоистичные интенции язычества. В них достигнут синтез устной языческой и письменной литературной традиции, получившей развитие в период европейского Средневековья и далее, в Новое время. Уже в "Хоббите" волшебная сказка приобретает черты эпоса. Впоследствии черты эпической саги явно прослеживаются в трилогии "Властелин колец", которая являет собой классический образец синтеза эпического и литературного произведений. Легендарный цикл "Сильмариллион", составленый из мифологических и эпических циклов, написанных Т. в разное время, является ярким примером литературного моделирования альтернативной реальности. Наиболее глубинные мифопоэтические мировоззренческие комплексы инициируются именно прочтением "Сильмариллиона". Как и "Властелин колец", "Сильмариллион" стимулирует мифо-поэтическое мировосприятие у современного читателя, усвоившего рационализированные и квазирациональные, утилитарно-прагматические мировоззренческие схемы, навязываемые техногенной культурой. В "Сильмариллионе" выдержана характерная черта мифологического мироописания - непротиворечивость. Сюжет о разделении миров - зримого мира человеческого существования и мира, доступного эльфам и высшим существам, предшествовавшим сотворению мироздания - айнурам, прописан Т. настолько органично, что легко принимается сознанием представителя современной техногенной культуры. Картина мирового процесса, представленная в трех первых частях цикла: "Айнулиндалэ" (музыка айнуров), Валаквэнта (рассказ о валарах и майрах), "Сильмариллион" (повесть о Сильмариллях), благодаря сюжету о разделении миров в "Сильмариллионе" и последующих сказаниях "Акаллабет" (Падение Нуменора), в принципе, не входит в противоречие с картиной мира, преобладающей в сознании современного человека, скалькированной с адаптированной научной картины мирового процесса. Помимо этого, в "Сильмариллионе" имплицитно присутствует отсылка к текстам, лежащим в основании западной культуры. Сказание о затонувшей земле Нуменор - родине великого народа людей - воспроизводит, например, сюжет платоновского мифа о гибели Атлантиды. Однако преемственность не ограничивается сходством сюжетов. Отсыл сказания о Нуменоре к памятникам средиземноморской цивилизации намечается лингвистическими средствами за счет ассоциаций, провоцируемых прочтением названий, содержащих значимые грамматические корни. Нуменор, стоявший на грани мира людей, в наречии эльфов звучит как Аталантэ. В сюжете "Айнулиндалэ", описывающем творение мироздания из музыки, Т. воспроизводится древнекитайский сюжет о сотворении Поднебесной из музыкальной гармонии, а также аналогичную идею гармонии мировых сфер у пифагорейцев, получившую выражение в символике музыкального ряда (см. Гармония сфер). Вместе с тем эпизод о диссонансе, внесенном в развитие музыкальной темы мироздания высшим айнуром Мелькором, коррелирует как с ортодоксально христианским и альбигойским мифом о бунте Люцифера, так и с современными теориями о возникновении упорядоченности из хаоса (Пригожин, А.Стенгерс - "Порядок из хаоса", например). "Сильмариллион" и "Властелин колец" демонстрируют признаки мифологических текстов, аналогичных древнескандинавским сагам цикла "Старшей Эдды" или кельтским преданиям. Однако, в отличие от этих мифологических и эпических

памятников, современное прочтение которых предполагает дистанцирование читателя от текста, произведения Т. инициируют не просто новое прочтение типичных мифологических сюжетов, но саму способность присутствия в мифе (см. факт из жизни Т. - распоряжение выбить на общем с женой могильном камне имена героев "Повести о Сильмариллях" Берена и Лутиен как прецедент жизни в мифе). Эссе "О волшебных историях" и "Лист работы Мелкина" могут быть истолкованы, как притчи, посвященные соотношению "вторичной" и первичной реальностей, однако в них отсутствует онтологизирующая установка, позволяющая настаивать на преимуществе какой-либо из возможных интерпретаций: тексты рассчитаны скорее на провокацию мышления читателя. Вопрос об онтологическом статусе "вторичного мира" (см. Возможные миры) оставлен принципиально открытым (ср. "Логико-философский трактат" Витгенштейна, ключевым тезисом которого является вывод: "О чем нельзя говорить, о том надлежит молчать"). Способность к жизни в мифе достигается у Т. не за счет утраты способности повседневного существования в "разволшебствленной", по терминологии М.Вебера, реальности новоевропейской цивилизации. Избегание концептуализации идей, имплицитно присутствующих в названных работах, предохраняет возможные их интерпретации от перерастания, выражаясь термином Лиотара, в "большую наррацию". Оба варианта мировосприятия сохраняют свою принципиальную возможность (Т. моделируется новая версия классической мифологемы мирового древа как параллелизма двух великих деревьев). Наряду с мифопоэтической, произведения Т. несут глубокую этико-философскую нагрузку: "Властелин колец" вполне правомерно может быть проинтерпретирован как философская притча о сущности и природе Власти, связанной с нею личной ответственности и способах борьбы со Злом, порожденным осуществлением Власти. Произведения Т. многократно издавались и переиздавались многомиллионными тиражами, переведены на десятки языков мира. В 1960 в Иллинойском университете (США) филологом Вейт была защищена первая диссертация по Т. Впоследствии романы - летописи Вторичного мира Т. - становятся предметом исследования специалистов-гуманитариев. Публикуются не только литературоведческие и критические работы, но и различные справочники и энциклопедии по Средиземью. В их числе иллюстрированная энциклопедия "Толкинский бестиарий", "Атлас Средиземья" У.Фостанд, "Путеводитель по Средиземью" Р.Фостера, географический атлас "Путешествия Фродо" Стрейки с выверенным масштабом и нанесенными уровнями высоты и др. Исследованию наследия Т. посвящены работы многих лингвистов (в частности, труд Д.Аллена "Введение в эльфийский и другие языки, включающее в себя правописание имен собственных, грамматику и синтаксис Третьего Века в западных областях Средиземья. По опубликованным работам профессора Толкина", работа В.Флигер "Расщепленный свет. Логос и язык в мире Толкина" и др). К изучению произведений Т. обращались структуралисты: Д.Харви ("Песнь Средиземья. Темы, символы и мифы Дж.Р.Р.Толкина"), Р.Хэлмс ("Мир Толкина", "Толкин и сильмарил-ли") и др. Творчеству Т. посвящены религоведческие и культурологические исследования: С.Майзел ("Миф, символ и религия в "Повелителе колец"), Дж.Ницше ("Искусство Толкина (английская мифология)"), Р.Ноель ("Мифология Средиземья") и др. Труды Т. представляют также интерес для антропологов (например, написана фундаментальная работа К.Рокоу "Погребальные обряды в трилогии Толкина"). Произведения Т. повлияли на мировоззрение молодого поколения второй половины 1950-х и последующих 1960-х, на развитие молодежного контркультурного движения (наряду с трудами Дж. Керуака, У. Берроуза, Маркузе). В настоящее время в различных странах мира продолжают существовать группы толкинистов, в ряде случаев связанные с идеологией "зеленого движения". Т. стимулировал в современной культуре игровое начало; его духовное наследие оказывает влияние

на социализацию подрастающего поколения, инициируя способность к альтернативным техникам и эстетикам существования (термин Фуко), выходящим за рамки утилитарно-инструментальной западно-европейской цивилизационной и эко-культурной парадигмы.

Л.И. Екадумов

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828-1910) - русский писатель и мыслитель. Автор произведений - идейных манифестов "Исповедь" (1880-1882) и "В чем моя вера?" (1883), а также художественных сочинений "Война и мир", "Анна Каренина", "Воскресение" и многих других. Избрав основным предметом творчества "диалектику человеческой души", Т. обосновал возможность мучительного обретения человеком полной гармонии со своей подлинной сущностью, достижения им высочайшего градуса нравственного самосовершенствования посредством приобщения к естественной, общинной, трудовой жизни народа, посредством органичного слияния с природой, ее музыкой и ритмами. Будучи во многом синхронными и созвучными с теоретическими разработками коммунистического толка Маркса, искания Т. оказались полярно противопоставленными им. Убежденность Т. в неизбывном зле, приносимом людям современной цивилизацией; пагубности любых форм общественного насилия (как государственного, так и радикально-освободительного); лицемерии современной культуры и ортодоксальной церкви, умножающих личные несчастья, духовное порабощение и взаимную отчужденность людей, - привела его к идеалам коммунизма раннего христианства. Установление царства Божьего на Земле, полное отречение от себя и своих близких ради служения Богу и ближнему - составили индивидуальный жизненный пафос личной судьбы Т. В итоговом труде "Путь жизни" Т. сформулировал основания учения о ненасилии: 1) существует заблуждение, что одни люди могут насилием устраивать жизнь себе подобных; 2) борьба со злом посредством насилия недопустима, поскольку люди по-разному определяют зло; 3) насилие не является действительным средством решения проблем; 4) государство основано на насилии; 5) насилие и "суеверие насилия" ведет к губительным последствиям; 6) "только непротивление злу насилием приводит человечество к замене закона насилия законом любви". Творчество Т. оказалось не только созвучным, но и во многом предвосхитило наиболее типичные тенденции европейской философской рефлексии и мировой ментальности 20 в. Иррационализм действий значительных масс людей, сопряженный с абсурдом индивидуальных умонастроений так называемых лидеров; трагизм противостояния мятущейся человеческой индивидуальности "общепринятым" (а, следовательно, лично никому не пригодным) нормам морали; пафос прощения ближнего и лишь таким образом обретения индивидуального личного спасения - оказались гениальными "опережающими отражениями" идей экзистенциализма, гандизма, неофрейдизма и др.

А.А. Грицанов

ТОФФЛЕР (Toffler) Олвин (р. в 1928) - американский социолог, философ и публицист-футуролог. Основные сочинения: "Шок будущего" (1970), "Культурные потребители" (1973), "Доклад об экоспазме" (1975), "Третья волна" (1980), "Предварительные заметки и перспективы" (1983), "Восприимчивая корпорация" (1985) и др. Автор одного из вариантов концепции постиндустриального общества. Считает, что историческая эволюция не может быть описана в виде процесса линеарного, плавного развития, а осуществляется через социальные противоречия и конфликты, которые, однако, не хаотичны, а укладываются в общую картину изменений, протекающих через некие интервалы, дискретности. Этот процесс можно уподобить вечно живому океану, через который время от времени перекатываются огромные волны, втекая в поток изменений всех людей, которые вследствие этого и становятся участниками цивилизационных трансформаций. В общественном развитии, по Т., взаимодействуют четыре сферы: техно-, социо-, инфо- и психосфера, но решающую роль в волнообразном потоке изменений играет первая из них. Поэтому источником и движущей силой нововведений в обществе выступают технологические революции. В зависимости от характера такой революции определяется и сущность возникающей на ее основе цивилизации. В результате развертывания первой технологической революции - аграрной (по Т.) - возникла гигантская волна сельскохозяйственной цивилизации. Основополагающие признаки этой цивилизации таковы: 1) земля - основа экономики, семейной и политической организации, культуры; 2) господство простого разделения труда и связанное с этим наличие нескольких четко определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, рабы или крепостные крестьяне; 3) жестко авторитарная власть; 4) сословное положение - определяющий параметр социального статуса и индивида и социальной группы; 5) экономика децентрализована, т.к. каждая община производит большую часть того, в чем испытывает нужду. На смену этой цивилизации на гребне Второй волны приходит новая, индустриальная цивилизация. Ее символом становится заводская труба, главным двигателем - мускульная сила работников промышленного производства, которые становятся придатками машины, порождающей гигантизм и единообразие (массовидность) во всех сферах жизни, включая труд, культуру, образ жизни. Индустриально-заводской тип производства продуцирует машины и их системы, создающие новые машины, а это открывает двери для массовой продукции, массового распределения, массовой торговли и массовой культуры. В соответствии с этим и социосфера, базирующаяся на индустриальной техносфере, приспосабливается к жизни людей, связанных с фабричным производством: возникающие с ней нуклеарная семья, корпорации, массовое образование (школы, вузы), клубы, библиотеки, церкви, профсоюзы, партии, искусство и даже правительство, становящееся политическим эквивалентом фабрики, строятся по принципу массовидной иерархической структуры и ориентированы на рынок, т.е. на анонимного потребителя. Индустриализм расслаивает единство общества, разделяет две половины целостной человеческой жизни - производство и потребление, создавая образ жизни, наполненный экономической напряженностью, социальными конфликтами, семейными драмами и психологическими недомоганиями. Все эти социальные пороки проистекают из действия шести взаимосвязанных принципов индустриализма, программирующих поведение миллионов людей: стандартизации, специализации, синхронизации, концентрации, максимизации и централизации. Ныне индустриальная цивилизация изжила себя по многим причинам, из которых основными являются две: 1) биосфера больше не в состоянии выдерживать беспрерывные и неконтролируемые индустриальные атаки; 2) мы не можем больше бесконечно полагаться на невосстановимую энергию, являющуюся главной предпосылкой и субсидией индустриального развития. В пределах индустриальной цивилизации во второй

половине 20 в. возникла и начала ее захлестывать Третья гигантская волна технологических и социальных трансформаций. Последняя вызвана нарастающим и повсеместным распространением компьютеров, лазерной техники, биотехнологии, генной инженерии, информатики, электроники, теле- и видеокоммуникаций, составляющих базисные отрасли постиндустриального производства. Возникает новая энергетика, базирующаяся на обновляющихся, а не на истощающихся источниках. В отличие от индустриального производства, в котором главными были мускулы и машинная технология, в развитых отраслях постиндустриального производства главными становятся информация, творчество и интеллектуальная технология. На смену пролетариату, являвшемуся придатком машины, приходит по Т., "когнитариат", т.е. интеллектуальный работник, обладающий мастерством и информацией, которые составляют набор его духовных инструментов, позволяющих квалифицированно и эффективно работать со все более сложной и разнообразной информацией. В процессе преобразования предприятий Второй волны в предприятия Третьей волны возрастает безработица, из различных видов которой наиболее распространенными становятся структурная, технологическая и временная, связанная с коренными технологическими преобразованиями основ производственной деятельности, содержания и характера труда. Происходит воссоединение разделенных индустриализмом производителя и потребителя, возникает новый тип работника - "произтребитель": потребитель более активно вовлекается в производство, в принятие управленческих решений. В этих условиях на каждый доллар, вложенный в экономику Третьей волны, должно приходится несколько долларов, вкладываемых в человеческий капитал - в обучение, образование, переучивание работающих, переселение, социальную реабилитацию, культурную адаптацию. Самое важное здесь - трансформация не машин, а людей, перевооружение их сознания, переход к пониманию первичной значимости культуры в жизни человеческих сообществ. Одновременно с преобразованием техносферы происходит революционизация инфосферы. Эволюция производства демассифицирует умы и культуру. Мир в целом перестает казаться машиной; он заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо постоянное развитие способностей, непрерывное образование, широкомасштабное мышление, подвигающее человека к граням новой эры синтеза, к пониманию связей между событиями, которые на поверхности кажутся независимыми друг от друга, но в сущности составляют звенья единого целого. Разумеется, столкновение Второй и Третьей цивилизационных волн не проходит безболезненно. Если из противоречий зарождающейся индустриальной и сельскохозяйственной цивилизации возникли многочисленные революции, контрреволюции и войны второй половины 18- 20 в., то из столкновения Третьей волны со Второй проистекают экономический кризис, вызванный хищническим отношением к природе с губительными последствиями для человечества, опасность "электронного смога", информационное загрязнение, борьба за интеллектуальные ресурсы ("инфовойны"), широкое распространение психических заболеваний. Чем активнее и целеустремленнее человечество станет вовлекаться в глобальную революцию Третьей волны, несущую ему с собой "первую действительно гуманную цивилизацию в известной нам истории", считает Т., тем эффективнее будут разрешаться возникающие в процессе этого перехода противоречия и конфликты, тем масштабнее станут создания ценностей за пределами рынка. Разносторонние уровни и формы индивидуальной и групповой идентичности позволят человеку более быстро, эффективно и безболезненно адаптироваться к ускоряющимся трансформациям в техносфере, экономике и культуре.

Е.М. Бабосов

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ - 1. Особенность мировоззрения дописьменных и официальная идеология традиционных обществ, состоящая в идеализации и абсолютизации традиции. 2. Социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его отклонением от некоего реконструированного или специально сконструированного образца, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель, сохраняемую в корпусе особого знания, чаще всего - эзотерического. Эти два значения смысла термина "Т." имеют между собой нечто общее и в то же время отличаются друг от друга. Т. во втором значении представляет собой сублимацию и теоретическое оформление идеалов, систем ценностей, представлений, стихийно складывающихся и сознательно культивируемых в тех обществах, которые превращают особо препарированную традицию в свой эталон. Поэтому естественно, что оба значения объединяет такая общая черта, как повышенная заинтересованность в максимально устойчивом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, бога, абсолюта, изначальной традиции). В то же время, оба значения отличаются друг от друга по типу и степени рационализации проблем традиции. Принято считать, что архаические общества не осознают проблемы сохранения наследия, т.к. оно отождествляется с традицией, а та, в свою очередь, с обрядом и ритуалом, неизменность которых "гарантирована" мифологическими парадигмами периодического возвращения правремени, вследствие чего и происходит восстановление изначального порядка. На "мифологическом" этапе развития представлений о непрерывности традиции рефлексия по поводу противодействия изменениям либо отсутствует, либо очень слаба. Это - Т. без традиционалистов, если под таковыми понимать группу людей, которые пытаются поставить и осмыслить эту проблему. В результате указанную особенность мировоззрения примитивных обществ рассматривают как предтечу Т. (например, С.Уилсон предлагает именовать ее "традиционизм"), или обозначают термином "дорефлективный Т." (Аверинцев), "примитивный Т." (Э.Шилз). Появление "рефлективного Т." (Аверинцев) или "идеологического Т." (Э.Шилз) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей связывают как с идейными течениями Средневековья, когда сложилось более или менее структурированное самосознание культуры, так и с концом XVIII в., когда философы Просвещения посеяли глубокие сомнения в традиционных истинах, и произошел решительный разрыв с прошлым в результате Великой французской революции. Однако общим в этих предпочтениях оказывается признание того, что в соответствующую эпоху налицо не только мировоззренческий кризис, но и идеологически оформленная защитная реакция на неотвратимо наступающее будущее со стороны тех мыслителей, которые крайне негативно расценивают его тенденции и перспективы. Именно ускорение урбанизации на этапе складывания национальных государств и глобализация индустриальной культуры в эпоху формирования новой системы взаимодействия религиозной и светской культуры сопровождались невиданным мировоззренческим кризисом, вызванным осознанием кардинальных изменений одновременно в социальной, экономической, геополитической, идеологической и даже природной (как это казалось современникам) сферах. В такие времена, несомненно, появляется или обостряется потребность в обосновании самотождественности культуры (культурной идентичности), в конструировании и выдвижении на первый

план такого закона развития, который заведомо не допускал бы прерывистого развития ни одной из ее сфер. Основной целью средневекового Т. становится именно упорядочение модернизирующегося, а потому пришедшего в беспорядок мира. В эту историческую эпоху отличительными особенностями традиционалистских доктрин Востока и Запада являются, прежде всего, моноцентризм и авторитаризм. Проект формирования централизованного государства, опирающегося на принципы Т., требовал признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более партикулярными системами ценностей различных социальных групп, в чем усматривалась именно угроза традиции в качестве модели прежнего единства. Такой источник притязает на роль онтологического, смыслового и ценностного центра и, тем самым, высшего, непререкаемого авторитета. Моделью при этом служат различные варианты концепции абсолюта, от которого как от источника высшего и вечного закона исходят главные принципы устройства мира - порядок, лад, гармония, проявляющиеся и конкретизируемые в законах государства. Необходимостью объединения разрозненных, "не ладящих" между собой частей модернизирующегося государственного организма обусловлена такая отличительная особенность средневекового Т., как каноничность. Идея канона также вытекает из требования подчинения всех компонентов универсума некоему единому началу, но в данном случае на первый план выходит его нормативный аспект, считающийся неизменным. В области государственного устройства роль канона играет кодекс, в духовной сфере - культ. Легитимность моноцентризма, авторитаризма и каноничности считается обеспеченной тем, что они осеняются высшими нормами, обоснованными религиозной традицией. Поэтому в соответствии с различиями в толковании сущности сакрального в позднем Средневековье выделяются такие разновидности рефлективного Т., как конфессиональный и внеконфессиональный. Тем самым становится ясно, что многие социально-политические проекты позднего Средневековья и Ренессанса, называемые утопическими и потому считающиеся обращенными в будущее, на самом деле существенным образом опираются на идеологию Т. Т. XVIII в. вырастает уже из чувства тотального распада всякого порядка, так что даже позднее Средневековье на этом фоне выглядит более или менее упорядоченным. Отсюда - яростная критика основ рационалистической философии, которую Т. считает главной виновницей такого положения вещей. Родоначальником этого вида Т. был Э.Берк, в 1790 выпустивший памфлет "Размышления о революции во Франции...", в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии - основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы. По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбывный страх перед миром. В этом же духе были написаны многие произведения Л.Бональда, У.Вордсворта, С.Колриджа, Ф.Ламенне, Ж. де Местра, Новалиса, Ф.Савиньи, Ф.Шатобриана и др. На данном этапе рефлективный Т. характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии антиреволюционаризма и консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим Т. (Манхейм обозначает его просто термином "консерватизм"). Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией романтизма на соответствующую ему современность. Натурализм, опиравшийся в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всесильной антропной сферы. Задача сакрализации культуры,

столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца "истинной" культурной традиции именно в прошлом. Пафос просвещения светом "естественного" разума превратился в страсть искателей священного огня. В это время Т., в отличие от консерватизма, не только не исключает из своей картины мира социальных изменений, а, наоборот, осознает факт, что человек отныне поставлен перед множеством нравственных, социальных, политических, экономических альтернатив, и в связи с этим задача "пророков прошлого" состоит в том, чтобы склонить его к правильному выбору. Однако, несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакрализации: коль скоро традиций много, возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле рефлективный Т. романтиков - характернейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков - традиционалистами XX в. (Геноном, Ю.Эволой, Элиаде и др.), вдохновив их на поиски фундаментальных основ некоей подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерывность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма, чему способствовали и наличные социально-исторические условия. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они с редким единодушием стремились поставить архаическую концепцию циклического времени. Ускорившийся в 20 в. темп истории, сопровождающийся индустриализацией, социальными и национальными конфликтами, выходом на сцену истории "человека-массы", породили в интеллектуальной среде континентальной Европы разнообразные оборонительные идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В этом время Т. складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской Германии. Глобальный субстанциалистский историзм Нового времени оказался особенно сильно дискредитирован после двух мировых войн, что вызвало вполне отчетливую реакцию - недоверие не только к классической философии истории, но и к историзму вообще. И хотя очевидно, что нигилистические попытки обойтись без "Истории" или подняться над историческим существованием являются одной из форм осознания существования истории, интерес философов XX в. оказался направленным именно на внеисторические и надысторические структуры культуры. Отличием этого этапа философского Т. являются оригинальные методологические подходы (в частности, архаизация и ориентализация метода философствования) и то, что традиционалистское учение усилиями названных выше мыслителей превратилось в стройную социально-философскую систему. Идея возможности установления внеисторического социального порядка в современном обществе трансформировалась в идею необходимости возврата к архаике, а это создало ту историческую точку, через которую проходит граница, разделяющая философский консерватизм XIX в. и философский архаизм (Тойнби) или интегральный Т. (Генон). Представители интегрального Т., будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западно-европейской философии, а также с восточными и западными религиозными, гностическими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, созданию основ "новой метафизики" и антирационалистической и антигуманистической антропологии. Систематическая разработка этих проблем

обусловила необходимость написания трудов по остальным разделам философии. Не довольствуясь, как раньше, простым осуждением антифеодальных революций и чисто теоретическим уровнем тематизации проблемы новаций (через образы "щелей", "провалов", "разрывов" социальной ткани), философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности ("количественности") состояний сферы сущего вообще и культуры в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, "теневого" начала ("субстанция", "количество", "Пракрити"), которая противостоит высшей, "светлой" ("сущность", "качество", "Пуруша"). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы. Противоположности в Т. имеют трансцендентные ("сакральные") соответствия, а т.к. трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником "сакральной" диалектики и метафизики служит гностический дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса - эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же - источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности ("циклические законы"). Время истории - символ такого движения - постепенно "съедает" пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда-то начав свое движение, тем самым деградирует, "отвердевает", так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием "материализации". Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более сокрытыми и недосягаемыми. Целью движения мира, согласно Т., является Кали-юга ("эпоха тьмы") или, иными словами, современный мир ("мерзость запустения"). Представители Т. утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, сциентизма, индивидуализма, демократии ("нашествие Гога и Магога"), а в конце цикла наступает полный распад. На основе этой теории складывается сотериологическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели "возвращения к истокам". Диапазон таких разработок весьма широк - от анализа архаических инициатических техник regressus ad uterum ("возвращение в материнское лоно") и платонической теории anamnesis ("воспоминание") до психоаналитической идеи реактулизации событий раннего детства. В качестве истока жизни, истины, порядка и т.п. Т. рассматривает некую Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторически обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному - предмет межконфессиональной дискуссии). Познание или узнавание ("расшифровка") символов невыразимой Традиции производится в Т. с помощью особого метода аналогий ("символического метода"), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам ("архетипам", "традиционным принципам"). В результате из различных историко-культурных традиций выделяются внеисторические структуры, имплицитно содержащие смысл,

который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество. В послевоенные годы Т., скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии "новых правых" во Франции и неоевразийства в России увидели в нем, прежде всего, теоретическую основу для критики "либерального гуманизма" западной культуры.

А.И. Макаров, А.И. Пигалев

ТРАДИЦИЯ (лат. traditio - передача, придание) - универсальная форма фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, а также универсальный механизм его передачи, обеспечивающий устойчивую историко-генетическую преемственность в социокультурных процессах. Тем самым Т. включает в себя то, что передается (признанный как важный и необходимый для нормального функционирования и развития социума и его субъектов определенный объем социокультурной информации), и то, как осуществляется эта передача, т.е. коммуникативно-трансляционно-трансмутационный способ внутри- и межпоколенного взаимодействия людей в рамках той или иной культуры (и соответствующих субкультур) на основе относительно общего понимания и интерпретации накопленных в прошлом данной культуры (и соответствующих субкультур) смыслов и значений. Т. обеспечивает воспроизводство в системах настоящей ("живой", "непосредственной") деятельности апробированных и выдержавших испытание временем образцов прошлой ("мертвой", "овеществленной") деятельности, т.е. она детерминирует настоящее и будущее прошлым, уже сбывшимся и выступающим как сумма условий любой социокультурной активности. Такое понимание Т. делает это понятие применимым практически к любым фрагментам и уровням организации социокультурного опыта (как прошлого - культурное наследие, так и настоящего), что иногда служит основанием для отождествления Т. и социокультурного опыта. Последнее, однако, неправомерно, т.к. для включения в систему Т. социокультурный опыт должен пройти селективный отбор на устойчивость и относительную массовость воспроизведения в структурах деятельности. В узком смысле слова термин Т. употребляется для характеристики самоорганизующихся и саморегулирующихся (автономичных) подсистем человеческой деятельности и связанного с ними социокультурного опыта, функционирование и развитие которых не связано с институциональными формами обеспечения через специальный аппарат власти. Поведение социальных субъектов, организуемое и регулируемое с помощью Т., не предполагает формулирование и экспликацию целей действующими субъектами, его смыслы скрыты (даны) в нем самом. Правомерность традиционных форм действия обосновывается и узаконивается самим фактом их существования в прошлом, а их эффективность оценивается через точность следования принятому образцу. Такой вид Т. можно назвать аутентичной, "первичной", нерефлексивной Т. Она транслируется как непосредственно-практически, через воспроизведение определенных форм действий и следование определенным регламентирующим правилам поведения (ритуал), так и устно через фольклор и мифологию. Все

элементы Т. пронизаны символическим содержанием, отсылают к закрепленным в той или иной культуре смыслам и архетипам. Утрата смысловых компонентов в ритуальной форме бытования аутентичной Т. редуцирует ее до уровня обычая как постоянно и массово воспроизводимой формы. Данный вид Т. статично репродуцирует прошлое и способен только к экстенсивному развитию, отбирая элементы социокультурного опыта по закрепленной в данной культуре матрице. Именно о таких Т. идет, как правило, речь, когда говорят о "консервативности", "косности", "неизменности" и т.д. Т. как формы фиксации и механизме передачи культурных содержаний. Уже в древневосточных, а особенно в античном обществах Т. приобретает свою превращенную форму, рефлексируясь и рационализируясь в рамках профессионально создаваемой культуры. Здесь она фиксируется в определенных текстах, получает письменно-знаковое выражение. Пройдя такого рода обработку, Т. вновь возвращается в пласт реального поведения и может вполне осознанно поддерживаться и трансформироваться действующими субъектами. Причем это возвращение носит существенно различный характер в зависимости от агентов, которым адресована Т. Она может быть социализирована в деятельности как "потребителей", так и "творцов" культуры. В последнем случае порождаются такие ее специфические виды, как, например, авторская Т., а также вырабатываются Т. работы с письменно-знаково оформленными фрагментами социокультурного опыта. Именно в этих случаях можно говорить о неаутентичных, "вторичных", рефлексивных Т. Совокупность "первичных" и "вторичных" Т. конституирует понятие Т. в широком смысле слова. Оба эти вида Т. объединяет их самоорганизующаяся природа, функционирование в режиме автономии, не предполагающем институционализированных форм обеспечения. Различает же прежде всего та или иная степень отрефлексированности "вторичных" Т. и изменения за счет этого их регулятивного потенциала. "Вторичные" Т. способны к интенсивному развитию, предполагают возможность перестройки прошлого через его постоянную переинтерпритацию в деятельной и знаковой формах, осуществляют отбор элементов социокультурного опыта через изменение самих укоренных в культуре матриц. В этом смысле возможность изменения Т. выступает условием ее постоянного воспроизводства и сохранения в социокультурных системах. Широкое понимание Т. позволяет рассматривать ее как универсальную форму и механизм упорядочения и структурирования имеющих значение для живущих поколений людей содержаний любой культуры и ее подсистем. Она, обеспечивая преемственность, предполагает, с одной стороны, полагание определенных границ человеческой деятельности, придания ей пространственно-временной устойчивости, известной инерции, а с другой - определенный сдвиг значений в передаваемых содержаниях, т.е. постепенное явное или неявное (нерефлексируемое индивидами) их изменение. Инновация только тогда приживается в социуме, когда вписывается в систему имеющихся значений социокультурного опыта, согласуется с имеющейся Т. или порождает новую Т. Т., следовательно, в значительной мере есть то, что удерживает нас в культуре и истории. "Связывая" человека прошлым, закрывая (до известной степени) ему возможность ретроспективного произвола, Т. открывает ему перспективу свободы в настоящем и будущем на основе прошлого. Особым видом Т. являются так называемые негативные Т., т.е. основанные не на утверждении каких-либо ценностей, а на отрицании неприемлемых для данной культуры или субъектов ценностей. Последние или осуждаются, или запрещаются явно (через табу) или скрыто (через дозволение иного). Негативная Т. строится на основе образца того, как не следует поступать или на что не нужно ориентироваться. Тем самым она оказывается зависимой от своего "противника", а, следовательно, невольно способствует закреплению, сохранению и трансляции тех смыслов и значений, с

которыми пытается бороться. Так, борьба с религиозными ересями способствовала сохранению идей, в них проповедовавшихся. Не попадает в поле действия Т. только явно (рефлексивно) или неявно неоцениваемое - ценностно-нейтральное. Оно не замечается, замалчивается и умирает. Утрата ценности в Т. есть прекращение движения, невозможность развития в данном направлении. Связанные с этой ценностью явления выпадают из системы трансляции и как бы перестают существовать, во всяком случае, актуально. Являясь генетически первичной формой упорядочения и структурирования социокультурного опыта и деятельности социальных объектов, Т. выступает основой для возникновения социокультурных норм. Однако в развитых социальных системах Т. сама может быть рассмотрена как особый тип нормативного регулирования. Если норма предполагает в пределе гетерономные, авторские источники своего происхождения, как бы привносится в массив наличного опыта субъектом извне и поддерживается определенными социальными институтами, то Т. можно трактовать как разновидность автономных по происхождению и неинституализированных норм, что верно, прежде всего, для "первичных" Т. Уже "вторичные" Т., имея производное от субъекта происхождение, но не нуждаясь в институционализации, могут быть рассмотрены как занимающие промежуточную позицию между собственно нормой и собственно Т. Такую же позицию могут занимать и фрагменты Т., подвергшиеся институционализации, например, так называемое обычное право. С другой стороны, собственно нормы, стереотипизируясь и интериоризируясь в деятельности субъектов, утрачивают необходимость в постоянной институциональной поддержке и могут эволюционировать в Т. Регулирование социальных систем главным образом на основе Т. (как правило, "первичной") или собственно инновационной нормы служит (наряду с другими) одним из критериев различения так называемых традиционных и современных обществ. В современных (индустриальных и постиндустриальных) обществах сфера деятельности Т. сужается, среди самих Т. возрастает вес "вторичных" Т. Т. становится предметом ряда интеллектуальных операций с целью обоснования выбираемого будущего поведения через ссылку на авторитет прошлого или, наоборот, предметом критики под лозунгом "освобождения от гнета прошлого". Однако и в этих обществах роль Т. как незаменимого механизма развития культуры сохраняется.

В.Л. Абушенко

ТРАНСГРЕССИЯ - одно из ключевых понятий постмодернизма, фиксирующее феномен перехода непроходимой границы, и прежде всего - границы между возможным и невозможным: "трансгрессия - это жест, который обращен на предел" (Фуко), "преодоление непреодолимого предела" (Бланшо). Согласно концепции Т., мир налично данного, очерчивая сферу известного человеку возможного, замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот обжитой и привычный отрезок истории лишь длит и множит уже известное; в этом контексте Т. - это невозможный (если оставаться в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв того, кто принадлежит наличному, вовне его. Однако "универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный", не может остановиться на этом рубеже (Бланшо). Собственно, Бланшо и определяет трансгрессивный шаг именно как "решение", которое "выражает невозможность человека остановиться - ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию,

Благу, Вечности), - во всяком случае, изменяя себе", т.е. привычным реалиям обыденного существования. Традиционно исследуемый мистическим богословием феномен откровения как перехода в принципе непроходимой грани между горным и дольним выступает очевидной экземплификацией феномена Т., которую постмодернизм мог бы почерпнуть из культурной традиции. В этом плане Батай обращается к анализу феномена религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы обыденной психической "нормы") как феноменологического проявления трансгрессивного трансцензуса к Абсолюту. Традиционной сферой анализа выступает для философии постмодернизма также феномен смерти, понимаемый в качестве трансгрессивного перехода. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была апплицирована идея Т., был феномен безумия, детально исследованный постмодернизмом как в концептуальном (аналитики Фуко, Делеза и Гваттари), так и в сугубо литературном (романы Батая) планах. Спецификацией этой общей ситуации выступает ситуация запрета, когда некий предел мыслится в качестве непереходимого в силу своей табуированности в той или иной культурной традиции. В данном контексте Батай моделирует ситуацию "праздника", функционально аналогичного моделируемому М.М.Бахтиным "карнавалу": "эта ценность /табуированный "запретный плод" - М.М./ проступает в празднествах, в ходе которых позволено - даже требуется - то, что обычно запрещено. Во время праздника именно Т. придает ему чудесный, божественный вид". В связи с этим той сферой, на которую механизм Т. апплицируется постмодернистской философией, с самого начала выступает сфера сексуальности. Будучи далекой от естественно-научной терминологии, концепция Т. тем не менее имплицитно несет в своем содержании идеи, фиксирующие - пусть и дескриптивно - те же механизмы нелинейной эволюции, которые в эксплицитной форме зафиксированы синергетикой (см. Синергетика). Прежде всего речь идет о возможности формирования принципиально новых (т.е. не детерминированных наличным состоянием системы) эволюционных перспектив. Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает именно то, что он нарушает линейность процесса: Т., по Бланшо, собственно, и "означает то, что радикальным образом вне направленности". В этом отношении концепция Т. радикально порывает с презумпцией линейно понятой преемственности, открывая (наряду с традиционными возможностями отрицания и утверждения в логике "да" и "нет") - возможность так называемого "непозитивного утверждения": как пишет Фуко, фактически "речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью". Открываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является подлинно новым в том смысле, что по отношению к предшествующему состоянию не является линейно "вытекающим" из него очевидным и единственным следствием, - напротив, новизна в данном случае обладает по отношению ко всему предшествующему статусом и энергией отрицания: открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как "возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей... которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет". В этой системе отсчета Батай называет этот феномен "краем возможного", "медитацией", "жгучим опытом", который "не придает значения установленным извне границам"; Бланшо - "опытом-пределом". Кроме того, постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой "скрещения" различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Например, Фуко фиксирует трансгрессивный переход как "причудливое скрещение фигур бытия, которые вне его не знают существования". Столь же очевидна аналогия между синергетической идеей случайной флуктуации и постмодернистской идеей фундированности Т. сугубо игровым ("бросок кости") механизмом: как пишет

Деррида, именно в ходе исследования Т. философии "удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило". Изоморфизм позиций синергетики и философского постмодернизма может быть зафиксирован и в новом (нелинейном) понимании эволюционизма (см. Неодетерминизм). Так, отвергая однозначную причинно-следственную связь между этапами развития системы (типа Tn-1 -> Tn -> Tп+1 и т.п.), синергетика тем не менее утверждает, что в ситуации бифуркационного ветвления "выбор" системой траектории во многом зависит от того, каким именно путем она попадает в точку бифуркации: "поведение... систем зависит от их предыстории" (И.Пригожин, И.Стенгерс). Точно так же и постмодернизм постулирует, что в момент трансгрессивного перехода "на тончайшем изломе линии мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также все тотальность ее траектории, даже сам ее исток" (Фуко). - Т. есть воистину опыт не бытия, но становления: данный поворот (говоря словами Пригожина, "от существующего к возникающему") фиксируется философией постмодернизма абсолютно эксплицитно: как пишет Фуко, "философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне - на языке диалектики". Двигаясь в плоскости категорий возможности и действительности, концепция Т. вводит для фиксации своего предмета понятие "невозможности", интерпретированной - в отличие от классического философствования - в качестве онтологической модальности бытия (см. Невозможность). Связанность опыта Т. с "невозможным" вообще не позволяет, по оценке Деррида, интерпретировать его в качестве опыта применительно к действительности: "то, что намечается как внутренний опыт, не есть опыт, поскольку не соответствует никакому присутствию, никакой исполненности, это соответствует лишь невозможному, которое "испытывается" им в муке". Попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание "в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить" (Фуко). Очевидно, что в данном случае речь фактически идет о том, что сложившиеся (линейные) матрицы постижения мира оказываются несостоятельными, и в отсутствие адекватной (нелинейной) парадигмы мышления субъект не способен осмыслить ситуацию моментного перехода своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние иначе, нежели как "незнание". Правомерность такой трактовки можно аргументировать тем фактом, что Бланшо в эксплицитной форме ставит вопрос о статусе феномена "незнания" в когнитивных системах, противопоставляя традиционные гносеологии (типа учения, "которое утверждалось Лениным, провозглашавшим, что когда-нибудь "все будет понято") и новую версию понимания "незнания" как онтологически предзаданного "модуса существования человека". В последней трудно не усмотреть аналогии с постулируемой синергетикой презумпцией принципиальной невозможности невероятностного прогноза относительно перспектив эволюционной динамики в точках бифуркаций. Аналогичную ситуацию Т. создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться адекватными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Батай называет "замешательством слова", а Фуко - "обмороком говорящего субъекта". По мнению Фуко, "трансгрессивному еще только предстоит найти язык". Намечая контуры стратегии создания такого языка, он полагает, что последний возможен лишь как результат внутриязыковой Т., Т. самого языка за собственные пределы, доселе мыслившиеся в качестве непреодолимых: "не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?". Таким образом, необходимо "пытаться говорить об этом опыте (опыте

трансгрессии), заставить его говорить - в самой полости изнеможения его языка". Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов". При этом Фуко настоятельно подчеркивает, что постмодернистская концепция Т. не является экстравагантной абстрактной конструкцией, но выражает глубинный механизм эволюционного процесса, доселе не фиксируемый традиционным мышлением. Подобно тому, как синергетическая рефлексия фиксирует, что "мы находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы" (И.Пригожин, И.Стенгерс), точно так же и Фуко полагает, что "может быть, наступит день и этот опыт /т.е. "опыт Т." - М.М./ покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия".

М.А. Можейко

ТРАНС-ДИСКУРСИВНОСТЬ (транс-дискурсивная позиция) - понятие, введенное Фуко в контексте анализа дискурса - см. Дискурс, Порядок дискурса - для обозначения такого типа дискурсивности, который, обладая генеративным потенциалом, самим фактом своего прецедента открывает в культурной среде определенную традицию дискурсивных практик. Фуко выделяет различные уровни дискурсивных практик (подчеркивая при этом, что корректное рассмотрение подобной дифференциации дискурсов предполагает ее оценку в качестве ситуативно условной: "подобное расслоение не является ни прочным, ни постоянным, ни абсолютным"): а) дискурсы, "которыми обмениваются изо дня в день, дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны", и б) "дискурсы, которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих, словом... дискурсы, которые - по ту сторону их формирования - бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны". Дискурсы такого типа позволяют "строить (и строить бесконечно) новые дискурсы". В понятии "Т." фиксируется то обстоятельство, что "в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга, - автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы" (Фуко). Речь в данном случае идет не просто о так называемых "великих литературных авторах" или "авторах канонических религиозных текстов", или "основателях науки", но - об "основателях дискурсивности" (Фуко). По оценке Фуко, специфика авторов, находящихся в позиции Т., заключается в том, что они "являются авторами не только своих произведений, своих книг", - они создали "нечто большее: возможность и правила образования других текстов". В этом плане автор, находящийся в позиции Т., обозначается Фуко как istraurateur (учредитель, установитель) - в отличие от fondateur (основателя), т.е. основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей на всем протяжении своего развития сохранение непротиворечивой доктринальной идентичности (см. Автор). Istraurateur же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные

противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера авторов, чей дискурс характеризуется Т., Фуко приводит Фрейда и К.Маркса: так, "Фрейд... - не просто автор "Толкования сновидений" или трактата "Об остроумии"; Маркс - не просто автор "Манифеста" или "Капитала", - они установили некую бесконечную возможность дискурсов". Фуко осуществляет детальное дистанцирование феномена Т. от феноменов основания литературной традиции или научной дисциплины. Так, феномен Т., согласно Фуко, являет собой нечто большее, нежели простое влияние автора того или иного текста на культурное пространство (как, например, роман Э.Рэдклиф "Замок в Пиренеях", сделавший возможными романы ужасов начала 19 в.), - в данном случае мы имеем дело лишь с тем, что творчество подобных авторов "содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими". Автор же, находящийся в позиции Т., делает "возможным не только какое-то число аналогий", но и - в равной мере - "некоторое число различий". Фуко фиксирует, что "учредитель дискурсивности" реально открывает пространство "для чего-то, отличного от себя и тем не менее принадлежащего ему, тому, что они основали". Применительно к Фрейду, например, это означает, что его тексты не только обусловили использование другими авторами понятия "либидо" (см. Либидо), - "Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам, - различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу". Фактически можно утверждать, что только находящийся в позиции Т. автор может рассматриваться как основатель той или иной традиции, если под традицией понимать не историю эпигонов, но реальное развитие соответствующего дискурса с приращением по отношению к исходно явленному в текстах его "учредителя". Аналогично, феномен Т. радикально отличен, согласно оценке Фуко, от основания научной дисциплины (подобного тому, что может быть усмотрено в основании Соссюром современной лингвистики - см. Лингвистика): "в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он является в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными". Эта принадлежность может принимать различные и даже разнообразные формы: "акт оснований той или иной научности... может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого... Он может выступать также и как запятнанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание... Наконец, он может выступить и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново очерчивать более узкую область валидности" и т.д. Суть дела, однако, от этого не меняется: "акт оснований некоторой научности всегда может быть заново введен внутри той машинерии трансформаций, которые из него проистекают". В противоположность этому, "установление дискурсивности всегда гетерогенно своим последующим трансформациям": "в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними". Согласно позиции Фуко, это наглядно проявляется в том, что в ситуации основания определенного типа научности теоретическая валидность тех или иных положений определяется относительно принятой в соответствующей дисциплине "нормативности" самой этой дисциплины ("того, чем в своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология"), - в ситуации же "установления дискурсивности" концептуальная валидность того или иного положения устанавливается по отношению к текстам "установителей", т.е. авторов, находившихся по отношению к этому типу дискурса в

ситуации Т. Иными словами, "не произведения этих учителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам" (Фуко). В данном случае реактуализация в развитии соответствующего типа дискурсивности текстов его основателя не имеет ничего общего с реактуализацией в научной традиции ментальных фигур, "ставших уже смутными или исчезнувших" (подобно тому, как в контексте идей Хомского в новом свете представились некоторые "фигуры знания", предложенные в свое время еще А.Гумбольдтом): применительно к Т. речь в данном случае идет о "включении дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него является новой". И само формирование этой новизны требует своего рода отрицания дискурса автора, находящегося по отношению к данному типу дискурсивности в позиции Т.: как пишет Фуко, "чтобы было возвращение, нужно, чтобы сначала было забвение". Вместе с тем, акт "установления дискурсивности" по самой своей сути является таковым, что "он не может быть забытым". В данном случае его "забвение" не является внешним по отношению к нему и, в силу этого, не упраздняет его: оно "часть самой дискурсивности" этого типа. Применительно к акту установления дискурсивности можно сказать, что "то, что его обнаруживает, то, что из него проистекает, - это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает". Именно дискурсивность автора, находящегося в ситуации Т., является ключом и к "забвению" себя (как условию возможности новизны в рамках данной традиции), так и к своему "возвращению" (как развитию в новых версиях). Важнейшим моментом этого "возвращения" является обращение к текстам "учредителей дискурсивности", причем текст в данном случае понимается сугубо постмодернистски, т.е. в контексте презумпций ацентризма (см. Ацентризм), деконструктивизма (см. Деконструкция) и означивания (см. Означивание). Фактически "это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту - к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом" (см. Пустой знак, Метафизика отсутствия). Именно своего рода воздушность текстов "учредителей дискурсивности" позволяет обнаруживать в них семантические лакуны, которые, не нарушая полноты и целостности исходного дискурса, открывают возможные пути его эволюции. По словам Фуко, в данной ситуации "происходит возвращение к некой пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, ...и возвращение должно заново обнаружить... эту нехватку; отсюда и вечная игра, которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности, - игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было - достаточно было это прочесть...; и, наоборот: да нет же - ничего этого вовсе нет". Возможность креативного "возвращения" к данным текстам обеспечена их открытостью смысла или, что в данном случае то же самое, - отсутствием смысла в семантических разрежениях текста, так называемых "пробелах", когда "ни одно из видимых и читаемых слов" текста Автора, находящегося по отношению к сегодняшней эволюции дискурса в позиции Т., "не говорит того, что сейчас обсуждается, - речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, которые их разделяют" (Фуко). Отсюда следует, что, обращаясь вновь и вновь к соответствующим текстам, развитие дискурсивности содержательно трансформирует и дополняет последние. Как пишет Фуко, "пересмотр текстов Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики, - саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса - самый марксизм" (см. Неомарксизм). Фактически это означает, что эволюция текстов авторов, находящихся в ситуации Т. по отношению к определенной традиции

дискурсивности, реально не завершается не только со смертью автора, но и вообще никогда - до тех пор, пока разворачивается эволюция соответствующей традиции дискурсивности.

М.А. Можейко

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ОБЩЕСТВЕ (итал. transformare - преобразовывать, превращать) - социолого-политологическое пакетное понятие, используемое с 1950-1960-х для описания радикальных структурных перемен в обществе, а также (в более узком смысле) для обозначения процесса общественно-исторических перемен, осуществляющихся в государствах Центральной Европы с конца 1980 - начала 1990-х, а позднее - в новых независимых государствах бывшего СССР. Выражает переход к качественно новому состоянию организации общества, осуществляющийся как результат нарастания удельного веса неравновесных и нелинейных отношений (Пригожин) со своим окружением. Сопряженные внутренние изменения социума, сумма которых в определенный момент превышает допустимый для

данной системы предел напряжения, вынуждают систему в целом перейти порог устойчивости и становится невозможным предсказать, в каком направлении будет происходить дальнейшее развитие: станет ли состояние системы хаотичным или она перейдет на новый, более дифференцированный и более высокий уровень упорядоченности. Т.П.вО. предполагают: отрицание существенных элементов прошлого и преодоление их, выдвижение новых целей и идеалов, определение способов и средств продвижения к ним. Т.П.вО. проходят ряд стадий: 1) оценка существующего состояния общества как системно-кризисного; 2) социальная диагностика, т.е. непредвзятая, объективная характеристика возможностей и путей выхода из кризисной ситуации; 3) демонтаж отжившей системы, ликвидация ее элементов, очевидно несоответствующих мировому уровню общественного развития и его тенденциям; 4) новое самоопределение общества, выдвижение и обоснование путей его дальнейшего движения. В границах системной трансформации общества осуществляются, как правило, следующие изменения: 1) изменение политической и государственной системы, отказ от монополии на власть какой-либо одной партии, создание парламентской республики, общая демократизация общественных отношений; 2) обновление экономических основ общественной системы, отход от централизованной плановой экономики с ее доминирующими распределительными функциями, ориентацию на экономику рыночного типа (разгосударствление собственности и широкая программа приватизации; создание нового правового механизма экономических и финансовых отношений, допускающего многоукладность форм экономической жизни и создающего инфраструктуру для развития частной собственности; введение свободных цен; коренное изменение содержания и роли государственного бюджета, отказ от поддержки нерентабельных предприятий; 3) отказ от социалистической всеобщности труда, ликвидация системы социального иждивенчества с одновременным провозглашением стандартных либерально-демократических свобод; 4) практическое приспособление к требованиям мирового рынка, предполагающее новые формы внешнеэкономической деятельности; переструктурирование экономики, т.е. разрушение ее установившихся пропорций и

кооперационных связей (в частности, проведение конверсии, т.е. радикального ослабления сектора производства вооружений); 5) перемена духовно-культурных ориентиров общественного развития.

А.Н. Данилов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ - неклассическое направление трансцендентально-критической философии, основоположником которого является Гуссерль. Данный вид трансцендентального анализа Гуссерль оценивает как неокартезианство, подразумевая предпринятый Декартом поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. Вместе с тем, Т.Ф. не может рассматриваться как неокантианство по той простой причине, что трансцендентальный субъективизм имеет отличную трактовку от кантовской парадигмы, а именно - предполагается, что на его основе строится чисто описательное знание, которое невозможно структурировать никакими "формами рассудка", "категориями" и т.д. Так, в "Размышлениях о первой философии", как отмечает Гуссерль, Декарт поставил своей целью проведение такой реформы всей философии, которая бы позволила преобразовать ее в описательную науку с "абсолютным обоснованием". Для этого предлагалось ниспровергнуть все формы знания, до сих пор имевшие значимость в статусе той или иной науки. Переоценка же всего научного знания должна была проводиться с учетом специфического понимания сущего. В качестве сущего необходимо было признавать исключительно вещь-субстанцию, которая не может подпасть под сомнение, другими словами, - то, что всегда есть и никогда не может не быть. По мнению Декарта, такого рода несомненностью обладает только сам размышляющий как особое сущее - чистое ego (самость, "я") определенных cogitationes (актов мышления). Отсюда ego, как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе радикального сомнения, стало провозглашаться им достоверным основанием философии как универсальной науки. Таким образом, в результате переоценки научного знания Декарт установил, что бытие "я" в познавательном отношении предшествует объективному бытию. Гуссерль разделяет данную позицию Декарта, считая, что именно с акта ниспровержения всех наук и с полагания собственного ego как высшей удостоверяющей инстанции начинается любая философия. Однако переоценка Декартом всего научного знания не была проведена им достаточно радикально. У Декарта свойство несомненности имплицитно приписывалось предметам логики и геометрии, в той же мере как у Канта и Гегеля - предмету содержательной логики. Гуссерль же утверждал, что логика, неважно формальная или содержательная, равно как и геометрия не могут избежать ниспровержения, под которое подпадают все другие науки. Только тогда будет установлена всеобщая "финальная идея" (телеология) подлинной научности. За исходный пункт трансцендентальной философии, за искомую телеологию, Гуссерлем стала полагаться аподиктическая очевидность, которая имеет место тогда и только тогда, когда предметное бытие дается в немыслимости его небытия. Вследствие же того, что на переменные модусы действительного опыта (к таким модусам относятся восприятие, воспоминание и т.д.) можно накладывать, посредством фантазирования, параллельные модусы "опыта-как-бы" (восприятие-как-бы, воспоминание-как-бы и т.д.), универсальный чувственный опыт не может считаться аподиктически очевидным, к тому же не исключена возможность сомнения в действительном существовании мира. Все опытные корреляты сознания

предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия, и эта альтернативность не затрагивает только само сознание. Следовательно, по мысли Гуссерля, необходим "поворот к ego cogito как к аподиктической достоверности и последней почве суждений". Например, вместо простой констатации факта в суждении "я вижу дерево", в рефлексии Т.Ф. проводится "эпо-хэ" в отношении бытия или небытия дерева, т.е. редукция к несомненному сущему, о котором можно сказать, что оно есть, и нельзя сказать, что его нет. Редукцию относительно чувственной предметности дерева сопровождает параллельный процесс "опытного познания этого восприятия", а именно постижение "сознания" или "сознавания" дерева. После трансцендентального "эпохэ" - воздержания одновременно от позитивных и негативных суждений (ведь я могу видеть дерево и могу его не видеть) - сохраняется одно лишь ego как "незаинтересованный зритель" (тот, кто способен видеть и не видеть предмет). В результате подобной редукции, предметная составляющая суждения "я вижу дерево" становится не более, чем "феноменом" сознания. По Гуссерлю, любая предметность сводится к тем или иным "феноменам", к тому, протекание чего может иметь альтернативный ход. Форма же данного протекания априорно обусловливается сознанием, т.е. ego, поскольку феноменологическое "эпохэ" относительно бытия или небытия мира, отбрасывающее все, содержащее альтернативность, имеет остатком лишь трансцендентальное "я" - такое "я", которое является и независимым от потока феноменов, и присущим ему одновременно, а значит, действительно выступает как априорно обусловливающее для феноменов. Механизм априорного обусловливания протекает изнутри времени как главной формы синтеза, дающего всякий раз новый феномен. Временность переживаний ego, т.е. "всеобъемлющее внутреннее сознание времени", привносящее с собой синтетическое единство, обусловливает возможность всех синтезов сознания по той простой причине, что "соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий". Своя особая временность присуща любому переживанию. Так, в каждом актуальном переживании имплицитно содержатся переживания потенциальные. Отсюда временность сознания состоит в том, что всякое полагание со стороны ego дает больше того, что в данный момент рассматривается как полагаемое эксплицитно. Время открывает в актуальных переживаниях заранее включенные потенциальности, конституирование же предметности объединяет переживания и актуальные, и потенциальные. Например, восприятие дерева складывается из многообразия изменчивых способов явления, из многообразия сменяющих сознаний, из их ноэтико-ноэматических способов схватывания, причем актуальность определенного восприятия дерева отсылает нас к бесконечному числу его потенциальных восприятий - все это в сумме составляет интенциональный "горизонт" дерева. "Горизонтом" определенной предметности Гуссерль называет те потенциальности сознания, которые очевидны в рамках актуального переживания, т.е. восприятия конкретного феномена. Одним словом, "горизонт" - это заранее очерченная потенциальность. Внесение линии потенциальностей в свои интенциональные корреляты ego, своеобразное "сверх-себя-полагание" трансцендентального сознания, есть не что иное, как априорное обусловливание, имманентное дескриптивности, т.е. имеющее сугубо описательный характер. Такое априорное обусловливание есть всего лишь "мотивация", или же "формальная закономерность универсального генезиса", и не более того. Природа подобного обусловливания выражается в ряде "эйдосов". Восприятие в сумме с его горизонтом и "восприятием-как-бы", т.е. вместе с полаганием предмета в "абсолютной чистоте возможности воображения" формирует "эйдос", который априорно предшествует любому значению слова и всякому феномену. Эйдос возникает после самопроизвольного варьирования одностороннего (иной раз позитивного, иной раз

негативного) предметного бытия. На эйдетическом уровне анализа, таким образом, исследуется "универсальное априори", без которого немыслимо само трансцендентальное "я". Отсюда, по мысли Гуссерля, "существует некая априорная наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, вообразимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях, и тем самым одновременно предписывает действительностям априорные правила". Данной наукой Гуссерлем провозглашается эйдетическая феноменология. Предполагается, что именно она включает в себя все возможности односторонне протекающего мира. Поэтому она имеет тот же смысл, что и абсолютное бытие у позднего Шеллинга и Фихте. Такая феноменологическая теория представляет собой "универсальную онтологию" и "конкретную логику бытия". Основное положение этой теории состоит в том, что любой возможный смысл, т.е. любой коррелят мышления, неважно, считать ли его трансцендентным или имманентным, пребывает внутри трансцендентальной субъективности. В сфере ego конституируется все, что имеет для субъекта бытийную значимость не-"я". Таким образом, феноменология, получившая систематическое оформление как эйдетика, есть у Гуссерля не что иное, как "солипсически ограниченная эгология" - учение о редуцированном ego. Отсюда необходима надстройка "интерсубъективной феноменологии", в которой рассматриваются многие "я" в виде особых монад. В акте интенциональности обнаруживается, что все что только есть для меня, существует благодаря деятельности трансцендентального ego. Но можно предположить, что за миром интенциональностей скрывается сущее как таковое - за универсумом моего ego скрывается универсум "другого". Любое тело, включая тело "другого", составляет определенную часть моей трансцендентальной субъективности и принадлежит тем самым первопорядковой сфере (эйдетике), поскольку является моим чувственным образованием. Следовательно, подлинный опыт "другого" требует специфической смысловой надстройки над ego первого порядка, над актуальностями и потенциальностями потока переживаний. Хотя "другой" не может явиться в акте "презентации" как полноценно существующий, но о его существовании можно догадываться благодаря некоторой аналогии, сопоставляющей отдельные проявления меня и "другого". Такую аналогию Гуссерль называет "аппрезентацией", или "приведением-в-соприсутствие" (Mitgegenwaertigmachen). В со-присутствие нечто может быть приведено, если и только если оно само не присутствует и не может достичь всестороннего присутствия. Например, передняя сторона вещи может аппрезентировать ее тыльную сторону, а вид дерева с одной стороны - его вид с другой. Таким же образом чье-то тело внутри моей первопорядковой сферы связывается, руководствуясь мотивацией восприятия по аналогии, с моим телом. Несмотря на то что предмет "аппрезентативной апперцепции", получаемый в процессе аналогизирования, никогда не может быть наполнен подлинным присутствием, сделавшись предметом восприятия как такового, о достоверности аппрезентации говорит то, что "я" и "другой" даны в изначальном удвоении. Проверить подобную аналогию, как для вещей, нельзя. Только для мира вещей возможно подтверждение аппрезентации фактическим приведением к присутствию, когда мы можем произвольно поменять стороны рассматриваемого предмета. Однако "аппрезентативная апперцепция" "другого" все-таки оправдана тем, что, во-первых, аппрезентация не меняет синтетические единства, создаваемые презентацией, а сущностно дополняет их, во-вторых, она объясняет наличие "духовных" или "культурных предикатов", которые так или иначе отсылают нас к неизвестным "другим" (например, "умный", "красивый" и т.д.). Поэтому оказывается правомерным приписывать какому-то телу психические определения, невзирая на то, что в царстве ego первого порядка они никогда себя не обнаруживают. Итак,

"другой" не является изначальной самоданностью предмета, а создается в процессе феноменологического усилия. Я познаю "других" как управляющих по аналогии со мной своими телами и как познающих в опыте тот же самый мир, который познается мною. В свою очередь, животных я познаю как "аномальные модификации" меня самого. Наложение аппрезентации на феномены первопорядковой сферы, согласно Гуссерлю, конституирует объективный мир с его различными уровнями объективации. Этот мир созидается в интенциональных актах многих "других", т.е. множеством "монад", организованных в сообщество. Эйдетическая и интерсубъективная феноменология полностью воплощает картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. В ней, по мнению Гуссерля, исчерпывающе раскрываются формальные идеи возможного бытия вообще, а значит она должна служить подлинным основанием всех наук о фактах. Ответвление же частных объективных наук должно сопровождаться систематическим разграничением поля действия "универсального априори", врожденного трансцендентальной субъективности. В Т.Ф. Гуссерль все-таки отчасти возвращается к кантовской позиции, т.к. трансцендентальные понятия рассматривает без их онтологизации, но трансцендентальное обусловливание понимает уже как протекающее исключительно содержательно, вне формальных условий какой бы то ни было логики.

А.Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ (трансцендентальный синтез способности воображения, трансцендентальная способность воображения, продуктивная способность воображения, творческое воображение, чистое воображение, чистая способность воображения a priori и т.п.) - понятие трансцендентальной логики Канта, используемое для обозначения действия способности рассудка на чувственность, в результате которого осуществляется синтез многообразия чувственно-наглядных представлений сообразно категориям. До сегодняшнего дня не прекращаются споры по вопросу о его роли в кантовской теории познания, а само оно не перестает оставаться, по словам Хайдеггера, "вызывающим беспокойство неизвестным". Будучи определено в качестве функции определенной стороны деятельности рассудка, как его первое применение к предметам возможного для нас наглядного представления и выполняя, таким образом, строго фиксированную роль в его синтетической деятельности, Т.В., в то же самое время, фактически приобретает значительно большую самостоятельность, обретая статус способности, объединяющей и как бы замыкающей на себе все остальные способности познания. Создается впечатление, что сам Кант иногда даже обособляет Т.В., полагая, что рассудок как бы присоединяется к этой способности, идет с ней "рука об руку" и взаимодействует таким образом, что последняя помогает ему сводить многообразие созерцаний в единое, обобщенное представление; более того, по Канту, именно с помощью Т.В. рассудок применяет эти представления вместе с понятиями к опыту. Все это лишний раз свидетельствует о недостаточной проясненности данного понятия: даже сам факт наличия Т.В. у всех людей Кантом скорее просто констатируется, нежели эксплицируется. Не случайно в 20 в. ряд мыслителей обращаются к осмыслению статуса Т.В. Так Хайдеггер в работе "Кант и проблема метафизики" попытался обосновать Т.В. в качестве самостоятельной и основной познавательной способности, существующей наряду с чувством и рассудком и изначально

опосредующей их органическое единство. Более того, Хайдеггер стремился обосновать также и то, что именно эта "радикальная способность" является "подлинным источником", из которого последовательно возникают созерцание и понятие, рассудок и разум. По мысли Хайдеггера, учение о Т.В. и его "схематизме" составило решающую стадию в кантовском обосновании метафизики, без которого оказываются совершенно не понятны ни трансцендентальная эстетика, ни трансцендентальная логика, которые обе должны быть определены и освещены только исходя из этой перспективы. Хайдеггер не раз упрекнул Канта в том, что тот "несмотря на очевидные, им самим впервые распознанные предначертания" не довел до конца свои изначальные истолкования трансцендентальной способности воображения и, более того, даже не пытался этого сделать. После того как Канту удалось обнаружить в Т.В. общий корень чувственности и рассудка, он, по мысли Хайдеггера, просто "отбросил", "оттеснил" и "перетолковал" собственное открытие "в пользу рассудка". Хайдеггер писал по этому поводу: "Кант начинает с того, что вычеркивает из второго издания оба главных места, в которых он ранее недвусмысленно вводил способность воображения как третью, наряду с чувственностью и рассудком, основную способность ... И даже то место, в котором Кант в "Критике чистого разума" вообще впервые вводит способность воображения как "необходимую функцию души", позднее, хотя и только в своем рабочем экземпляре, он характерным образом изменяет. Здесь вместо "функции души" он пишет "функция рассудка". Тем самым, чистое воображение как собственная способность становится излишней...". Главный вывод Хайдеггера заключается в том, что Т.В. присутствует во втором издании книги только "номинально", являясь "лишь названием для эмпирического, т.е. связанного с созерцанием синтеза, который ... по существу дела принадлежит рассудку. Лишь поскольку "синтез", в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он "зовется" "способностью воображения". Трансцендентальная способность воображения утратила, таким образом, по Хайдеггеру, свою прежнюю самостоятельность и называется теперь так лишь потому, что рассудок в ней относится к чувственности. Кант действительно в значительной мере переработал первое издание "Критики чистого разума", чтобы отделить со всей строгостью и резкостью его "трансцендентальный" идеализм от элементов "психологизма". Исходя из этого, он не мог не переместить центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на объективную дедукцию и не показать, что главным вопросом работы является вопрос о том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама "способность мыслить". Однако об этом Кант написал еще в предисловии к первому изданию; более того, во втором издании он сохранил костяк своего учения о Т.В., в том числе и главу о схематизме. Кант дважды тематизировал здесь понятие Т.В.: первый раз в параграфе 24 его трансцендентальной дедукции, а затем в первой главе аналитики основоположений - "О схематизме чистых понятий рассудка". Рассматривая чрезвычайно важный для него вопрос о применении чистых понятий рассудка к предметам наглядного представления, Кант делает вывод о том, что сами эти понятия представляют собой лишь формы мысли, посредством которых предметы еще не познаются. Лишь благодаря наличию в нас a priori определенной формы наглядного представления, опирающейся на чувственность, рассудок (как самодеятельность) способен определять внутреннее чувство посредством многообразия данных представлений сообразно синтетическому единству апперцепции (см. Трансцендентальное единство апперцепции). Таким образом, рассудок может мыслить a priori синтетическое единство апперцепции многообразия чувственно-наглядных представлений как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) наглядного представления. Только теперь категории, будучи чистыми формыми мысли, приобретают

объективную реальность, т.е. применение к предметам, которые могут быть даны нам в наглядном представлении (разумеется, только в отношении к явлениям мы можем, по Канту, иметь a priori наглядные представления). Синтез многообразия чувственно-наглядных представлений, возможный и необходимый a priori, Кант называет фигурным, в отличие от рассудочного, который мыслится в одних лишь категориях в отношении многообразия наглядных представлений. И, наконец, этот фигурный синтез, относящийся только к первоначально-синтетическому единству апперцепции (т.е. единству, мыслимому в категориях), он и называет трансцендентальным синтезом способности воображения. Т.В., по Канту, есть способность наглядно представлять предмет и без его присутствия. С одной стороны, способность воображения сохраняет у Канта свой характер созерцания или, иначе говоря, принадлежит к области чувственности, ибо все наши наглядные представления чувственны, а способность Т.В. дает понятиям рассудка соответствующие наглядные представления; с другой стороны, ее синтез есть в то же время проявление спонтанности, способность a priori определять чувственность и осуществлять этот синтез наглядных представлений сообразно категориям; таким образом, это все же действие рассудка на чувственность, синтез рассудка. Так как способность воображения есть именно самодеятельность, Кант называет ее продуктивной способностью воображения и радикально отличает ее от репродуктивного воображения, суть которого заключается лишь в способности воспроизводить и комбинировать ранее воспринятые образы и осуществлять синтез, подчиненный исключительно эмпирическим законам, нисколько не содействуя объяснению возможности априорного знания. Разъясняя связь Т.В. с внутренним чувством, Кант отводит ему роль силы, аффинирующей последнее, ибо рассудок, как считает он, не находит во внутреннем чувстве уже готового соединения многообразия, а производит его, воздействуя на внутреннее чувство. Особенно велика роль Т.В. оказывается, по Канту, в процессе продуцирования схемы чувственных понятий. Выяснению этого вопроса Кант посвящает специальную главу аналитики основоположений. Синтетическая деятельность рассудка обязательно предполагает, по Канту, дальнейшее подведение предмета под понятие, иначе говоря, само понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете. Кант приводит пример с эмпирическим понятием тарелки, которое однородно с чистым геометрическим понятием круга, т.к. круглота, мыслимая в геометрическом понятии, наглядно представляется в эмпирическом понятии тарелки. Но чистые понятия рассудка, полагает Кант, совершенно неоднородны с эмпирическими наглядными представлениями и никогда не могут быть найдены ни в одном из них. Само подведение наглядных представлений под чистые понятия и, соответственно, применение категорий к явлениям становится возможно только благодаря тому, что в нашем сознании существуют особые механизмы, связывающие чувственные созерцания с понятиями и образующие как бы целую систему таких ступенек, по которым можно постепенно переходить к понятиям. Существует, таким образом, по Канту, нечто третье - некое опосредствующее представление, в одном отношении однородное с категориями, а в другом - с явлениями; с одной стороны, не содержащее в себе ничего эмпирического - чистое, интеллектуальное, а с другой - чувственное. Это и есть то, что Кант называет схемой, формальным и чистым условием чувственности, которое всегда является продуктом способности Т.В. В свою очередь, схему как само представление об общем приеме способности воображения Кант отличает от образа, который доставляет понятию это представление. Причем, в основе чувственных понятий лежат, по Канту, не образы предметов, а именно схемы, т.к. образ оказывается еще в значительной мере привязан к чувственным созерцаниям, хотя он и представляет собой уже некоторое

отвлечение от чувственности; результат творческой работы рассудка и Т.В. - та общность, которая присуща понятию, здесь еще не достигается. Это лишь первый шаг к обобщению. Другое дело - схема; существуя в мышлении и обозначая, как уже отмечалось, само правило определения наглядного представления в соответствии с общим понятием, она продвигает познание дальше от чувственности в сторону самого мышления, становится ближайшим шагом к понятию, начиная (опять же при всей и ее связи с чувственностью) раскрывать как бы смысл самого предмета, его суть самого по себе. Кант иллюстрирует эту мысль следующим примером. Понятие собаки обозначает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде, не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом из сферы моего опыта или вообще каким бы то ни было возможным конкретным образом. Образ, следовательно, возможен только благодаря схеме и сочетается образ с понятием только посредством схем, которые не могут быть переведены ни в какой образ, ибо они есть ни что иное, как только чистый, выражающий категорию синтез в соответствии с правилом единства вообще; продукт способности воображения, составляющий определение внутреннего чувства вообще в отношении всех представлений, соединяемых в одном понятии a priori согласно единству апперцепции. Схематизм нашего рассудка в отношении явлений, т.е. употребление рассудком схем, Кант называет "сокровенным искусством, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственного понятия (как фигуры в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori". Надо сказать, что кантовский анализ схематизма, как одного из важнейших механизмов деятельности рассудка, несмотря на ряд интересных его моментов, не был востребован ни его ближайшими последователями, ни мыслителями 20 ст. Что же касается его учения о продуктивном воображения, то оно, по словам Кассирера, стало "совершенно необходимым и бесконечно плодотворным мотивом учения Канта и всей критической философии".

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ - в философии Канта - единство самосознания, производящее чистое наглядное представление "я мыслю", данное до всякого мышления и в то же время не принадлежащее чувственности; представление, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании. Иначе говоря, это единство сознания мыслящего субъекта, в отношении которого только и возможно представление о предметах. После того как в "Аналитике понятий" был дан перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, "которые рассудок соединяет в себе a priori и с помощью которых он только и может понимать что-либо в многообразии наглядного представления", Кант осуществляет свою знаменитую трансцендентальную дедукцию категорий. Целью этой дедукции становится показать конституирование доступных познанию объектов как результат применения категорий к созерцаниям. В параграфах 15- 20 этой дедукции он осуществляет попытку отыскать в самом рассудке первоисточник всех возможных видов связей и синтезов. Тем изначальным единством, без которого, согласно Канту, вообще не было бы возможно любое синтезирующее действие, а также высшим объективным

условием возможности всех синтезов рассудка и высшим условием "объективности знания" (в кантовском смысле) становится у него единство человеческого "Я", единство сознания мыслящего субъекта. Исследуя это единство "со стороны" сознания субъекта, Кант называет его "трансцендентальным единством самосознания", которое является констатируемой априорной данностью. Это означает, что оно не может быть результатом познания или опыта; оно предшествует последнему, т.е. априорно. Оно является условием возможности подведения многообразия чувственно наглядного представления под априорные понятия единства. Таким образом, именно принадлежность этого чувственного многообразия к единому сознанию субъекта, в котором это многообразие находится, и становится высшим условием возможности всех синтезов. Проявления и функции этого невидимого единства Кант описывает через картезианское cogito, но не совсем в том ключе, как это делал сам Декарт. Он считает, что это cogito (я мыслю) должно сопровождать все мои представления, в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить; иными словами, "представление или было бы невозможно или, по крайней мере, для меня не существовало бы". Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется у Канта созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к (представлению) я мыслю в том самом субъекте, в котором это многообразие находится". Но это представление, по Канту, и есть акт спонтанности; т.е. нечто, не принадлежащее чувственности. Это и есть чистая апперцепция, самосознание, порождающее представление "я мыслю", которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании. Единство апперцепции, по Канту, есть, дано изначально в качестве внутреннего неотъемлемого человеческого свойства. Вопрос о том, каким образом оно могло бы быть выведено, Кантом не затрагивается, хотя он явно против рассуждений о какой-то "вложенности" его в человеческое сознание Богом. Т.Е.А. делает возможным, таким образом, применение категорий рассудка к чувственным созерцаниям, т.к. "объект и есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием". Это так называемое объективное единство самосознания (в отличие от ранее описанного "субъективного единства сознания"), благодаря которому все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об объекте и благодаря чему для человека и его сознания конституируется весь познаваемый им предметный мир (в гносеологическом смысле). Опыт, а следовательно и естествознание оказываются, таким образом, возможны благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их применению к чувственным данным. Впоследствии именно из идеи Т.Е.А. Фихте выстроит всю систему своей философии, первым основоположением которой и станет тезис: "Я полагает первоначально свое собственное бытие" или "Я полагает Я". При этом Фихте даст совершенно иное толкование этому понятию, да и роль его в учении последнего будет существенным образом отличаться от той, которую оно имело у Канта в "Критике чистого разума". Толкуя Т.Е.А. в качестве самосознания, сопровождающего все представления в сознании, Кант не пытался вывести все содержание сознания из этого первоначального единства самосознания, как это сделал Фихте, и резко выступал против этого положения Фихте, совершенно недвусмысленно разъясняя недопустимость использования понятия Т.Е.А. в таких целях. Он подчеркивал, что оно есть акт, в котором мне открывается только то, что я существую и ничего более относительно меня самого: как я существую сам по себе и т.п. Только синтез мышления и чувственности дает это знание, как и познание вообще. Кант полагал то, что формула "я мыслю" выражает акт моего существования, этим мое существование уже дано. Но тот способ, каким я должен его определять, этим еще мне не дан. По Канту, я не могу определить свое

существование как самодеятельного существа, а могу лишь представлять самодеятельность моего мышления. У Канта, таким образом, появляется его знаменитая идея "вещи в себе". Подобно тому, как явления внешнего мира мы познаем через синтез рассудком многообразия, данного аффицированием нашей чувственности "вещью в себе", так же мы познаем и себя. Наше внутреннее Я есть результат воздействия на наше внутреннее чувство "вещи в себе". Мы для себя сами тоже являемся "вещью в себе" и познаем себя лишь постольку, поскольку сами себе являемся. Таким образом, о себе как о "вещи в себе" мы знаем лишь то, что Я есть и ничего более: из этого "Я есмь" вывести, по Канту, невозможно, никакого содержания нашего Я. По Фихте же, акт трансцендентальной апперцепции является актом созерцания с помощью рассудка, актом, в котором рассудок выступает как интуитивный или, согласно Фихте, в акте апперцепции и порождается впервые само наше Я и таким образом сознание становится тождественным у Фихте самосознанию, оно порождается нами самими в акте интеллектуальной интуиции. В любом акте восприятия, мышления и т.д., по Фихте, я обязательно примысливаю свое Я как сознающее само себя. И хотя у Канта "Я мыслю" тоже сопровождало все мои представления, это осуществлялось как бы само собой, без особого усилия. Поэтому и самосознание у Канта было не более чем фактом, данностью и т.п. Более того, принцип самосознания был в философии Канта ограничен принципом сознания или "вещью в себе", указывающей на изначальную данность другого, в принципе не выводимого из самосознания и данного наряду с ним. Элиминируя дуализм Канта и признавая первичность самосознания, Фихте затем выведет из него и все остальное, отличное от Я, т.е. не-Я.

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ - фундаментальный термин постмодернистской текстологии, фиксирующий в своем содержании якобы стоящий за текстом внетекстуальный референт как онтологический гарант определенности текстовой семантики. Понятие "Т.О." введено Дерридой в контексте мета-диалога постмодернизма с классической философской традицией. Как известно, в рамках последней Кант переосмыслил схоластические термины "трансцендентное" и "трансцендентальное": к сфере трансцендентального начали относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего (от лат. transcendens - преступающий) предел данного в опыте (ср. "трансцендентальное сознание" как сознание, очищенное от содержания опыта в феноменологии Гуссерля.) Т.О. выступает одним из центральных понятий в категориальной системе деконструктивизма (см. Деконструкция). В контексте постмодернистской критики референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и программной презумпции плюрализма дискурсивных практик (см. Закат метанарраций) в культуре постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту. Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует якобы изоморфную адекватность текстовой семантики дескрибируемому событию, ее фундаментальную отнесенность к бытию или выраженность бытия в ней. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста (см. Симуляция), постольку невозможна интерпретация текста в классическом ее понимании: как взгляд извне. Сознание может лишь "центрировать" текст, организовав его вокруг тех или иных

внутритекстовых семантических узлов. Возможность такой "центрации" должна быть предварена "деструкцией" текста, восприятием его в контексте "метафизики отсутствия" референта: самотождественность и семантическое единство текста не гарантируются якобы выраженным в нем внетекстовым содержанием, - текст принципиально гетерогенен (ср. с моделируемым в номадологическом проекте постмодернизма способом организации ризоморфных сред - см. Номадология, Ризома) и может быть охарактеризован посредством "метафизики отсутствия" единства своих оснований. Деконструкция текста как его реконструкция (центрация) после деструкции выявляет отсутствие внутри него "полноты смысла", наличие множества возможных полюсов его семантической центрации (см. Ацентризм) и многочисленных "прививок", т.е. следов многочисленных его взаимодействий с другими текстами (см. Интертекстуальность). Текстовая семантика оказывается как не автохтонной, так и не автономной, будучи реально продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не имманентных тексту) смыслов (см. Означивание). Деконструкция предполагает, таким образом, разрушение его логоцентристской (см. Логоцентризм) псевдоцелостности, якобы продиктованной внетекстовым (как парафразы классической традиции - "онтологическим" или "трансцендентным") означаемым. Как пишет Деррида, "с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего, различение между означаемым и означающим - самый знак - становится проблематичным в корне". В данной системе отсчета трансцензус от текстовой семантики (в той или иной версии означивания) к "содержанию высказывания" как онтологически артикулированному референту представленного в тексте семиотического ряда оказывается столь же неправомерным, как и попытка онтологизации десигната понятия в качестве денотата. Внетекстовой гарант значения, наличие которого имплицитно и бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета постмодернистской текстологии оказывается не более чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно "Т.О."). Естественно, в этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р.Бартом необходимость "на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи, ...поставить речевой акт как таковой". На основании отказа от идеи "Т.О." конституируется признание постмодернизмом тотальности языка - понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной, т.е. не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Р.Барта, "язык - это область, которой ничто не вне-положено". Аналогично у Деррида: "абсолютное наличие" есть "то, что мы прочли в тексте", и, собственно, "ничто не существует вне текста". По оценке И.Хассана, именно игровой хаос (или хаотическая игра) означающих, данность порядка для которых утрачена вместе с идеей референции (см. Постмодернистская чувствительность), фундирует собою модель постмодернистского видения реальности. Слово становится для постмодернизма тем единственным механизмом (и - единовременно - материалом), который необходим для конституирования (= конструирования) реальности. Эта установка может быть зафиксирована как на сугубо концептуальном уровне постмодернизма (по формулировке Деррида, "система категорий - это система способов конструирования бытия"), так и на уровне художественной практики постмодернистского искусства (эпиграф к классическому постмодернистскому произведению - книге Р.Федермана "Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя" - гласит: "Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов"). Таким образом, мир, увиденный сквозь призму постмодернистских презумпций, фундированных радикальным отказом от идеи "Т.О.", предстает, по словам Р.Барта,

как "мир, перенасыщенный означающими, но так и не получающий окончательного означаемого". В русле общего критического отношения постмодернизма к любым попыткам создания онтологии социальная концепция постмодернизма (Бодрийяр, Дж.Ваттимо, Р.Виллиамс и др.) практически постулирует несостоятельность самого концепта "общество" как претендующего на фиксацию внеположенного дискурсивным практикам социологии "Т.О." социологических текстов. История культуры постмодерна артикулируется как история языка. Таким образом, постмодернистская философия основана на финальном отказе признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо "тайну", то есть "окончательный смысл". Это заставляет постмодернизм в целом переосмыслить феномен истины в игровом ключе (идея "игр истины"): "что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать" (Фуко).

М.А. Можейко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ - одно из основных понятий послекантовской метафизической логики. Введено в философский обиход Кантом, обозначает у него "высшее основоположение" априорных синтетических суждений. При рассмотрении чистого "я" как "высшего основоположения" синтетического знания, можно было бы предположить, что Т.С. существует до объекта, как это и делали впоследствии многие интерпретаторы критической философии. Однако, если следовать самому Канту, это оказывается бессмысленным, поскольку в этом случае нельзя было бы судить о применении удостоверяющего "синтетического единства" как единственной функции субъекта, - следовательно, мы ничего не знали бы не только об объекте, но и о субъекте. Отсюда осознание синтеза представлений в априорном синтетическом суждении, или "единство рефлексии о явлениях", есть не просто самодовлеющее единство, а "объективное единство самосознания". Такая особенность Т.С, его чисто логическая сущность и несамостоятельность определяются тем, что он представляет, по Канту, "высшее основоположение", действующий логический принцип и не более того. С позиции критической философии, Т.С. предшествует объективному миру только в гносеологическом, точнее логическом, отношении. Мыслительная деятельность, которая применяет на практике чистое "я" как принцип, удостоверяющий синтез, называется у Канта "рассудком". Эту деятельность "рассудок" проводит, используя "понятия", составляющие "единство чистого синтеза". В понятиях рассудок выражает, во-первых, синтез многообразия в чистом созерцании, т.е. единство в одном созерцании; во-вторых, синтез этого многообразия через способность воображения, иначе говоря, единство в одном суждении. Отсюда в понятии фиксируется достоверность синтеза как на уровне чувственности, так и на уровне мышления. Так что именно в "рассудке" заключается, по мысли Канта, вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого, "рассудок", обладая способностью мыслить предмет как трансцендентальный объект, т.е. как объект достоверный, а не просто истинный, представляет собой Т.С. В послекантовской метафизической логике Т.С. трактуется уже не в виде логической формы априорных синтетических суждений, а как форма синтетических умозаключений (они всегда априорны). У Гегеля, например, в его диалектической логике, трансцендентальное сознание, т.е. "логический" субъект, понимается как форма диалектического сорита (форма многозвенной

дефиниционной спецификации), определяющая его направленность, - другими словами, как форма всякого мыслительного опосредствования. "Сущностно человек есть как дух не непосредственно, а как возвращение в себя", "непокой и есть самость" - одни из немногих высказываний Гегеля на этот счет. Т.С, таким образом, суть "не некая абстракция от человеческой природы", а само движение дефиниционной спецификации к полной и окончательной индивидуальности, единичности, т.е. деятельность по логической обработке всего содержательного знания. Итак, в гегелевской метафизической логике начинает выделяться такой аспект "сознания", как его историчность. Это уже не "трансцендентальное единство апперцепции" как высшая логическая форма априорных синтетических суждений, а некий дух, определяющий общую направленность своих синтетических умозаключений, т.е. имеющий особую логическую историю. Логическая же история Т.С. ("абсолютного духа") совпадает с природными процессами вплоть до изоморфизма. Поэтому в системе тождества полагается единство логики и онтологии. Понятие "Т.С." широко применялось и в послегегелевской трансцендентальной философии, при этом под ним понималась инстанция, позволяющая проводить логическую обработку всякого эмпирического содержания до потенциально бесконечных пределов. К примеру, в критической философии Виндельбанда "нормальное сознание" должно так сопоставлять "представления" с "ценностями" (особой формой априорного синтетического знания), что в этот процесс могут оказаться вовлечены буквально все мыслимые "представления". В феноменологии Гуссерля "трансцендентальное сознание", "ego" способно преобразовать абсолютно любую предметность в поток феноменов и определить принципы их протекания. В философской герменевтике Гадамера "действенно-историческое сознание", по определению, вбирает в себя всю конкретику герменевтического опыта. В любой модели трансцендентальной философии и ее модификациях можно найти свои аналоги понятию "Т.С.". Единственное течение трансцендентализма, не приемлющее ни в каком виде логический принцип Т.С, - это трансцендентальная прагматика. Ее представители (Апель, Хабермас) в качестве общей метатеории философского дискурса перестали использовать метафизическую логику, предложив вместо нее современные методы неформальной логики, поэтому необходимость в понятии "Т.С.", с их точки зрения, отпадает сама собой.

А.Н. Шуман

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ и ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (лат. transcendens - перешагивающий, выходящий за пределы) - термины схоластической философии, фиксирующие специфику трактовки теизмом бытия Бога как непостижимого при помощи человеческих способностей и имманентно человеческого (см. о трансценденталиях: Бог, Теизм) и получившие впоследствии широкое употребление в классической и неклассической философии благодаря Канту. В заключительном разделе Введения к "Критике чистого разума" Кант называет "трансцендентальным" "всякое познание, занимающееся не сколько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori". При этом Кант придавал этим терминам чисто гносеологическое звучание: в философии Канта трансцендентальное - это все то, что относится к априорным (т.е. вне или до-опытным) условиям возможности познания, его формальным предпосылкам, которые организуют опыт. (Отсюда и названия разделов "Критики чистого разума" -

"трансцендентальная эстетика" как исследование априорных форм чувственности; "трансцендентальная аналитика" как изложение чистых рассудочных знаний и принципов, без которых нельзя мыслить предмет, и т.д.). Позднее Гегель упрекнет Канта в использовании последним этого "варварского школьного термина", но Канту он нужен был для того, чтобы: 1) резче очертить суть своей философии, показать, что она нацелена не на сами предметы, а на нечто, выходящее (перешагивающее) за пределы опыта, обозначая тем самым переход нового в систему знаний и конструирование нашей познавательной способностью условий возможности опыта; 2) противопоставить трансцендентальное (как имманентное) трансцендентному - такому знанию, которое переступает за границы человеческого разума и является в этом смысле недоступным теоретическому познанию, становясь исключительно предметом веры. Трансцендентное - это все то, что выходит за пределы возможного опыта, например, Бог, бессмертие души и т.п.). В ходе последующего философского развития термин "трансцендентальное" получил широкое использование в системах Фихте и Шеллинга, неокантианстве (особенно Марбургской школе), обозначая, главным образом, гносеологическую направленность этих учений на поиски условий или чистых возможностей познания; в феноменологии Гуссерля трансцендентальное становится противоположным всему эмпирическому (так, целью феноменологической редукции является выход на уровень "трансцендентального сознания", т.е. сознания, очищенного от всех элементов опыта). Соответственно, "трансцендентальный субъект" в феноменологии превращается в автономный источник всех своих переживаний. Термин "трансцендентное" также фигурирует в целом ряде послекантовских теоретико-познавательных концепций (особенно в Баденской школе неокантианства), обозначая здесь вне и независимо от сознания существующий предмет - либо вообще недоступный познанию, либо познаваемый лишь исключительно спекулятивным образом. В философии постмодернизма оппозиция трансцендентного и трансцендентального снимается посредством введения понятия трансгрессии. (См. также Трансгрессия, Трансцендентальное означаемое.)

Т.Г. Румянцева

ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ (лат. transcendens - прешагивающий, выходящий за пределы) - философский термин, означающий высший род интеллигибельных объектов, принципиально не представимых в качестве возможного объекта чувственного опыта. Таким образом, не всякий интеллигибельный объект является Т., а только тот, который относится к другим интеллигибельным объектам как к чему-то сенсибельному. Например, Т. может называться Бог. Философия экзистенциализма уточняет понятие Т. двумя дополнительными значениями. Во-первых, Т. обозначает возможность проявления экзистенции. Во-вторых, она выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Оба значения совпадают в понятии "Бог" христианского экзистенциализма (Марсель) и в понятии "ничто" атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр).

А.Н. Шуман

ТРЕНДЕЛЕНБУРГ (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802-1872) - немецкий философ и логик. С 1833 - профессор Берлинского университета. Глубокомысленный критик системы и метода Гегеля, Т. в своем учении примыкал к философии Аристотеля. Метафизика Т. представляет попытку обновить аристотелизм на почве новейших философских учений Канта, Шопенгауэра и др. Основные сочинения: "Элементы аристотелевской логики" (1836), "Логические исследования" (1840), "Исторический вклад философии" (в трех томах, 1846-1867), "Естественное право на основе этики" (1860) и др. Т. разработал своеобразный и плодотворный способ изучения истории философии как историческое исследование отдельных понятий. Т. принадлежит также ряд любопытных работ историко-культурного содержания: "Афинская школа Рафаэля", "Ниоба", "Кельнский собор" и др. В главном произведении Т. - "Логические исследования" - излагается его философская система, ценная преимущественно своей критикой умозрительного метода. Т. придавал большое значение тому, что философские проблемы возникают на почве опыта. Именно размышление над тем, что дано в эмпирическом познании, ведет, по его мнению, к философии. Т. выступил на философском поприще в эпоху самого разгара увлечения гегельянством. В рамках критики диалектического метода Т. обращал особое внимание на "коренные ошибки" гегельянской логики: 1) Гегель, описывая процессы "чистой мысли", упускает из вида неустранимость из этого процесса элементов созерцания и движения, без коих диалектическая эволюция мысли невозможна и которые втихомолку "забегают вперед и прислуживают" этому развитию; 2) стимулом для развития диалектического процесса является у Гегеля логическое отрицание, смешиваемое с реальным противоположением, между тем как то и другое представляют между собой лишь аналогию; 3) непрерывность и равномерность диалектического процесса в логике Гегеля нарушается тем, что в его изложении нередко новый круг мыслей сильно отстает от старого; 4) историко-философская периодизация применительно к диалектическому методу не соответствует хронологической эволюции идей в истории философии. Т. заключает свою критику замечанием, что диалектика Гегеля, подобно диалектике Прокла в древности, знаменует собой философское декадентство. Т. начинает развивать свою собственную точку зрения указанием на важность "движения" для бытия и мышления. Движение, по Т., - основной фактор в природе, покой объясним из движения, но не наоборот. Равным образом, в области психической все перемены предполагают смену образов - различение и сочетание, которые немыслимы без идеального движения. Пространство, время и причинность уже предполагают движение. Анализируя интуиции пространства и времени, Т. подвергает критике учение Канта о трансцендентальной идеальности этих элементов познания. Согласно Т., необходимо, наряду с движением, при объяснении мировых явлений принять понятие цели, на которую направлено движение. В то время как Кант не придавал понятию цели объективного значения, Т., наоборот, осмысливает целесообразность как реальное мировое начало: "в основе самих вещей лежит мысль, направляющая силы и руководящая ими". В понятии цели, по Т., причинное отношение меняется местами: целое становится прежде частей, действие - прежде причины. Если движение воли определяется мыслью о цели, то и в материальной природе Т. находит нечто аналогичное, т.к. он считает невозможным объяснить органические явления, не придавая понятию цели правомерности в области естествознания. Наше мышление способно усмотреть ослабленные и преломившиеся в игре цветов лучи, но этим ведь оно не отвергает чистого света, служащего источником этих лучей. Основные факты, общие для бытия и мышления, которые служат

посредниками между обоими и делают возможным согласование познания и действительности, по мысли Т., - это движение и цель. Этическое есть высшая ступень органического. Пространство и время являются одновременно формами познания и бытия: логическую форму нельзя отделять от содержания, понятие от созерцания. Задача философии, по Т., состоит в том, чтобы не отрицая существенных результатов критической философии, указать возможность познания бытия, как бытия внешнего, противоположного мысли. Трактовка Т. философских категорий носит телеологически-аристотелевский характер, причем он считает, что категории должны составлять единство на базе категории "движения" и "органического" мировоззрения. Гибкости диалектических связей Т. противополагает четкость и устойчивость связей формально-логических. Тем самым Т. по сути дела ратовал за отказ от диалектического метода, подметив слабости идеалистической системы Гегеля. Т. критикует диалектику Гегеля именно в тех ее звеньях, в которых идеалистический принцип тождества бытия и мышления и недооценка Гегелем всеобщности действия формально-логических законов в познании деформировали рациональное ее содержание. Т. признается одним из первых серьезных критиков гегелевской философии.

А.А. Легчилин, А.Н. Лейко

ТРУБЕЦКОЙ Евгений Николаевич (1863-1920), князь - русский философ, правовед, общественный деятель. Окончил Московский университет (1885). Преподавал в ряде университетов, профессор Московского университета (с 1906). Инициатор и участник книгоиздательства "Путь" (1910-1917). Основные сочинения: "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Социальная утопия Платона" (1908), "Миросозерцание Вл. С. Соловьёва" (тт. 1-2, 1913), "Умозрение в красках" (1915), "Два мира в древнерусской иконописи" (1916), "Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства" (1917), "Смысл жизни" (1918) и др. Т. активно участвовал с либеральных и антимаксималистских позиций в политической жизни страны, рассматривая свою деятельность в качестве нравственного долга. Преодолев юношеское увлечение позитивизмом и атеизмом, Т. (под влиянием идей Шопенгауэра) приходит к религиозной теме и, в конечном счете, становится сторонником философии всеединства В.С.Соловьёва, с которым его связывали отношения близкой дружбы и миросозерцанию которого он посвятил фундаментальное исследование. Идеи Соловьёва уточнялись Т. в контексте особенностей новой исторической эпохи. Не принимая ни панлогизма (Гегель), ни субъективистского алогизма (Бердяев, частично Флоренский), Т. стремился строить свою философию (называя ее логизмом) как доказательство сугубой разумности безусловного бытия. Центральной для Т. была тема неизменного и вечного смысла жизни. Онтологические основания решения проблемы выявляются Т. в концепции абсолютного сознания, продолжающей и уточняющей интуицию всеединства В.Соловьёва. Исключение сознания из абсолютного бытия равнозначно его уничтожению. "Истина есть всеединое сознание, а не всеединое сущее", ибо Абсолют, не являясь сущностью всего в мире, объемлет мир не только сознательно, но и предвечно как всезнание, всеведение и всевидение, что делает возможной процессуальность бытия. Такая установка вызвала преимущественное внимание Т. к гносеологическим проблемам с целью нахождения средств разрешения антиномии вечного и временного в познании (и бытии). Критически оценивая кантианство, Т.

считает, что нужно от гносеологизма психологической школы немецкого идеализма перейти к метафизическому оправданию познания, опирающегося на отмеченное выше понимание всеединого, что и позволит найти ответ на вопрос "как возможно сознание?". Материал познания весь во времени, но истина о нем в вечности, и потому познание возможно как органическое единство мысли человеческой и абсолютной, когда искание истины есть попытка найти безусловное сознание (или откровение как сознание иного) в моем сознании; в единстве Истины человеческий ум должен обнаружить свое единство - истинную и подлинную норму разума, состояние которого не антиномизм (Флоренский), а противоречивость. Чем выше поднимается человек, переживая множество планов бытия и разрешая (с помощью вечно пребывающих в истине законов логики) противоречия, тем ярче светит ему единая и всецелая истина; торжество же всеединого смысла над бессмыслицей обнаруживаются при полном упразднении грани между потусторонним и посюсторонним, что удостоверяется верой. Основой различения истинного и ложного должен стать "Иоаннов критерий": всякая мысль должна быть проверена сопоставлением на соответствии реальности боговоплощения с тем, чтобы Богочеловечество было началом логической связи всех наших мыслей о вере. При этом "в безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего сознания, а обоснование его достоверности". С помощью концепции абсолютного сознания Т. преодолевает присущую философии всеединства пантеистическую тенденцию. Бог является центром и смыслом эволюции, но не ее субъектом, и закрыт от нас миром как сущим становящимся, что и открывается нам в опыте, который, при всей данности в нем безусловного, не выводит человека за пределы мира, вовлекая его, тем не менее, в силу законченности времени во всеедином сознании в жизненное общение с Богом. Эту связь Т. раскрывает через понятие Софии, которую, в отличие от Соловьёва, он интерпретирует не как сущность мира, а как норму, идеальный первообраз, находящийся вне мира, и который человек волен принять или отвергнуть. Особенно ярко София воплощена в иконе - "умозрении в красках". Восхождение к абсолютному сознанию позволяет разрешить основное противоречие бытия человека, абсолютного в возможности и ничтожного в действительности. Осознание бессмысленности "бесконечного круга всеобщей суеты" предполагает существование "круга бесконечной полноты", о чем свидетельствует тоска по всеединству, совесть. Пересечение горизонтального и вертикального направлений жизненных стремлений символизируется крестом. Крестный путь к Богу и есть смысл жизни отдельного человека и человечества как достижение идеальной полноты бытия или совершенного Богочеловечества, надежды всей твари. Ряд работ Т. посвятил философскому анализу судьбы России, психологии русского народа, духовных причин катастрофы 1917. Подвергая резкой критике идеи русского мессианства, Т. подчеркивает, что вместе с другими народами русский народ должен выполнять общее христианское дело на пути к всеединству. Желаемое народом "иное царство" имеет смысл лишь как категория духовная, а не вульгарно-материальная. Работа Т. "Смысл жизни" явилась его завершающим трудом и была опубликована после его смерти. Основанием концептуальных построений Т. явилась идея безусловного всеединого сознания, заключающего в себе "абсолютную мысль обо всем, замысел Божий о том, что должно быть". Всеединое сознание, раскрывающееся в актах индивидуального сознания как первоначальных метафизических фактах, дает возможность человеку познать себя как часть всеединства в бесконечном стремлении к полноте жизни: "Полнота жизни как единая цель всего живущего - таков предмет всякого жизненного стремления". Т. отрицал натуралистическое жизнепонимание древних греков, считая, что греческая религиозность, утверждающая мир, находит хаос вместо космоса, "бесконечное множество сил, не связанных единством всеобщего смысла"

и называет его "плоскостным", горизонтальным. Его также не привлекает и супранатурализм индийской мысли (брахманизм), отходящий от мира, признающий его бессмысленность и иллюзорность: "Аскетическое самоотрицание и сонное мечтание Индии оказывается такой же полуправдой, как и религиозное мирочувствие древних греков". Смысл жизни человека, по мнению Т., предстает в "средокрестии", где объединяются горизонтальная и вертикальная линии, земной и небесный планы: "Путь, который ведет к полноте жизни, радости, полон скорби - крестный путь". Но может ли крест, символ смерти, стать животворящим? Страдание, ощущение неполноты жизни, ее задержка преодолеваются благодатью Божьей, обращением души человека к Богу. Каждый человек волен выбирать между телом и духом, богочеловеческим и зверочеловеческим существованием, но невозможно достичь блаженства в жизни "мимо Креста": "Голгофа, - постоянно длящийся факт нашей действительности, ибо нет той минуты, когда бы не совершалась эта борьба смысла с бессмыслицей, когда бы мир не распинал Бога и Бог не распинался за мир". В человеческой мысли, равно как и в человеческой жизни, нет всеединства, - резюмирует Т., - но есть человеческое стремление к нему. Отсюда важнейшая антиномия Абсолютного и другого, которая в истории философской мысли разрешалась с позиции дуализма или монизма. Дуалистическая установка выразилась в древнеперсидском манихейском миропонимании, где допущение двух Абсолютов, борющихся между собой, отрицает понятие Абсолюта в традиционном понимании. Монистическое миропредставление также обрекает реальный мир на бессмысленность. Т. предлагает решение проблемы Абсолюта, опираясь на христианское мировидение. Он подчеркивает состояние перехода, становления мира, выражающееся в неслиянности Творца и Твари. В то же время хотя мир и не имеет Божественной полноты, он не отделен от Бога: он есть творение Божье. Мыслитель настаивает на антиномии Всеединого и другого, предлагая "относительную правду и того и другого". Становление мира, его совершенствование схватывается в интуиции времени, отражающей свою непрерывность в форме вечности, сверхпсихологического всеединого сознания: "этот мир действителен постольку, поскольку его действительность утверждается во всеедином сознании". Цельность видения - основная характеристика всеединого сознания, и потому факт существования мира во времени, наличие в нем несовершенства, зла не нарушает полноты всеединства. Мир, как и человек, дружественен Богу, но если бы человек не обладал свободой выбора и не сопротивлялся бы Богу, он не мог бы стать ему другом. Признавая наличие зла в мире, Т. не впадает в метафизический дуализм: зло есть отрицание добра, а т.к. Бог - это безусловное добро, то зло есть безбожие, а не необходимое средство для осуществления добра. Человек не смог бы творить добро, повернуться к Богу, если бы не был способен самоопределиться, выбрать между добром и злом: "условием возможности дружества между Богом и человеком является возможность самоопределения с обеих сторон - стало быть, и возможность выбора со стороны человека". Необходимым условием самоопределения человека выступает временность, конечность его существования. Она взывает к соучастию в творческом акте совершенствования и предстает как абсолютный синтез смерти и воскресения: "Время дано нам, чтобы совершенство, к которому мы призваны, было бы не только актом Всемогущего Бога, роком, но и нашим собственным делом". Примером для человека в его самоопределении выступает Слово Божье, которое не только сотворило во времени мир, но и явилось во времени, ограничив себя, сочеталось с неполнотой и "обнищало": бесконечный Бог говорит с нами ограниченным человеческим языком. Мир как сфера Боговоплощения представляется, по мысли Т., как место ограниченного Богоявления, свободная же воля человека выражает собой момент Божественного плана. Другой важной вехой в самоопределении

человека, согласно Т., выступает его отношение к божественной идее - Премудрости Божией, Софии. Софиология Т. отлична от представлений о Софии у В.Соловьёва, где она является субстанцией временного мира, телом Божьим, церковью. Согласно Соловьёву церковь - это тот социальный институт, который исторически призван нести идею совершенствования человечества через произвол к свободному выбору. София - это та мудрость, любя которую в земном бытии сливаются дух и душа. У С.Булгакова София как душа и сущность мира может переживать "метафизическое грехопадение". Она представлена у Булгакова как София вневременная, небесная, так и София историческая, метафизическая. По Т., София принадлежит миру не только в потенции, она и действенна в нем, поскольку реальность мира есть некоторое откровение Софии. Замысел Бога любого существа проявляется во временном мире в своем долженствовании: "Вопрос о свободе воли есть, прежде всего, вопрос об отношении твари к Божественной идее". Божественная идея наполняется жизнью, проявляется как "живые творческие силы", если человек становится соучастником замысла Божия, раскрывая положительные возможности и исполняя свое призвание. Сопротивление же замыслу Божию порождает пародию, карикатуру, иллюзию жизни, тем самым отрицая субстанциональность зла: "Жить в собственном смысле зло может лишь в той средней сфере временного существования, которая отчасти не есть. Это - жизнь паразита, которая может быть действенной лишь в переходной стадии существования мира: она может осуществляться за счет какого-либо другого существа, так или иначе причастного к вечной субстанциональной жизни Божества, но еще не утвердившейся в ней окончательно". Как уже указывалось, по мнению Т., наличие зла в мире никаким образом не влияет на полноту всеединства: все в мире, начиная от растительного и животного мира и заканчивая человеком, не только пронизано стремлением к Всеединству, но и проявляет себя через него. Бог выступает смыслом эволюции, но его откровение может быть постигнуто только мыслью, и поэтому человек выступает "мерилом абсолютного откровения": "Ведь процесс нашего познания совершается не иначе как через откровение абсолютного сознания в нашем человеческом сознании". В понимании откровения как творческого усилия человека ответить на Божий призыв, выразилась идея Трубецкого о соединении мысли и веры: "только безусловная достоверность предмета веры делает веру живой". Обязательное искание мысли, ее деятельное усилие побеждает любое сомнение, отсечение же мысли ведет к утрате цельности души, - полагает Т.: "Жизнь вечная, к которой призвана всякая тварь, не есть сонное прозябание, а полнота ведения". Но разум человека антиномичен, он принадлежит и времени и вечности. Проявление разума во времени представлено у Т. в форме дискурсивной мысли, "переходящей во времени от термина к термину, выражающей психологический закон мышления во времени". Ее прекращение не означает конца мысли логической, которая, не только дискурсивна, но и интуитивна, и для которой время отнюдь не необходимое условие существования: "логической мы называем такую связь мыслей, которая необходима сама по себе, а не в силу каких-либо мыслящихся свойств мыслящего". Откровение совместимо с формами нашей умственной жизни. Опыт божественного предполагает не только некоторое объективное явление божественного, но и человеческую мысль, способную проникнуть в смысл данного явления, духовность. Своеобразный логизм Т. строится в рамках религиозного отношения, которое возникает не в растворении человека в Боге, но на путях к нему. Отделение от Бога - грех, а Богопознание совершается в синтезе логической мысли и громадной внутренней духовной работы по возвышению ее, очищению сердца: "Богочеловечество не внешний, а внутренний критерий религиозной мысли". Иоаннов критерий Богопознания, таким образом, включает в себя не только опыт отдельного индивида, но и коллективный,

соборный. Анализируя проявление бессмыслицы жизни в современной ему культуре, Т. подчеркивал разрушающее действие войны, хаоса и анархии не только на жизнь человека, но и человеческие души. Провозглашая самоценность человеческой жизни, он призывает к возрождению духовности на путях к соборности. Соборность у Т. - некоторое сообщество, члены которого составляют собор - единство свободное и органическое, живое начало которого проявляется в Божественной благодати взаимной любви. Эти единство и общность существуют в той мере, в какой субъекты приближаются друг к другу, обнаруживая черты сходства. Таким образом, движущимся самосознанием как становящимся субъективным бытием выступает диалогичность. Диалогичное сознание как результат выхода за рамки наличного сознания работает в режиме целостного сознания, т.е. постоянного диалога: "...сознание не безлично, ни единолично, оно более чем лично, будучи соборным". Диалог личного "Я" с "я" Абсолютным является основанием для собирания сил Возрождения, воли к общему религиозному спасению и предлагает совершенную полноту жизни через "относительные" ценности культуры.

Г.Я. Миненков, Т.В. Комиссарова

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (1890-1938), князь - русский лингвист, культуролог и этносоциолог, теоретик евразийства (объявил о выходе из организации 5 января 1929), один из основателей Пражского лингвистического кружка и нового раздела науки о языке (фонологии). Сын С.Н.Трубецкого. Начал публиковаться в 15-летнем возрасте (в "Этнографическом обозрении" и других изданиях). Обучался на историко-филологическом факультете Московского университета (1908-1912) и в Лейпцигском университете (1913-1914). Приват-доцент Московского университета (1915-1916), профессор Ростовского университета (1918). С 1919 - в эмиграции. Профессор славянской филологии Венского университета (с 1923). Член Венской Академии наук (1930). Редактор непериодического издания "Евразийский Временник" и сотрудник редакции журнала "Путь", издававшегося в Париже Бердяевым. Основные сочинения: "Европа и человечество" (1920), "Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры)" (1921), "Русская проблема" (1922), "Соблазн Единения" (1923), "Наследие Чингис Хана. Взгляд не с Запада, а с Востока" (1925), "О туранском элементе в русской культуре" (1925), "К проблеме русского самопознания. Собрание статей" (1927), "К украинской проблеме" (1927), "Общеевразийский национализм" (1927), "Руководство для фонологических описаний" (1935), "Основы фонологии" (1938), "Избранные труды по филологии" (1987) и др. Согласно Т., самопознание, оно же суть самообретение - центральная процедура для становления как человека, так и народа как "коллективной личности": "... при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познается голос совести, и человек, живущий так, чтобы никогда не вступать в противоречие с самим собой и всегда быть перед собой искренним, непременно будет нравственным. В этом и есть высшая достижимая для человека духовная красота, ибо самообман и внутреннее противоречие, неизбежные при отсутствии истинного самопознания, всегда делают человека духовно безобразным". Смысл бытия - организация образа жизни, формирование оригинальной национальной культуры, в полной мере соответствующих самобытной природе людей. По Т., главной предпосылкой этого процесса выступает конституирование "истинного национализма" (или "безусловно положительного

принципа поведения народа") в отличие от "национализма ложного", основанного на максиме "быть как другие", культурном консерватизме, шовинизме. В России после Петра I, по мысли Т., истинного национализма быть не могло - он был замещен суррогатами эгоцентрического национализма романо-германского толка, претендующего на статус общечеловечески значимого. Отрицая в принципе гипотезу об "общечеловеческой культуре", Т. (вслед за Данилевским) отказывал в праве на "лидерство" любой культуре, включая и романо-германскую. По мысли Т., постижение и теоретическая реконструкция русского национального самосознания неосуществимо вне изучения культуры соседних ему народов. Главной установкой его языковедческих и культурологических исследований явилось требование отказа от любого этнического "эгоцентризма". Одним из первых Т. использовал сравнительно-системный подход для анализа культур и языков, включавший историко-генетический, конкретно-исторический и типологический аспекты. Вывел закон о неизбежности многообразия национальных культур. Опираясь на современные данные о механизмах "дробления" праязыка в контексте последующего конституирования групп языков, сформулировал термин "языковой союз" (совокупность языков, распространенных в одной географической и культурно-исторической области и обладающих в этой связи набором общих черт). - Ср. с идеей "евразийского языкового союза" у Якобсона. - Провел параллель между "языковыми союзами" и "культурами", что имело существенное эвристическое значение для этнической культурологии. Т. отметил, что взаимодействие субъектов различных культурно-исторических зон результируется конституированием культур смешанного типа. Каждый отдельный народ вносит в соответствующий культурный тип собственные уникальность и неповторимость: в результате, по мысли Т., складывается "та радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности". Т. принципиально отвергал версию о "высших" и "низших" культурах, усматривая в них лишь меру и степень взаимного отличия. Полагая в русле полемик евразийского движения позитивную роль так называемого татаро-монгольского ига в становлении русской государственности, Т. критически оценивал космополитическую по сути деятельность режима Петра I (см. Молния). Помещая в основание русской культуры "туранский элемент" (конгломерат тюркских, угрофинских, "манджурских", монгольских и других народов), Т. трактовал славянство как преимущественно языковую, а не культурную общность. По Т., ориентация на стабильность и равновесие, склонность к симметрии, ясность в процедурах схематизации ограниченного социоприродного материала оказались теми свойствами "туранской" социальной психики, которые и заложили фундамент ментальности Московской Руси. В качестве ведущих характеристик последней Т. рассматривал неразделимость государственной идеологии, искусства, религии и "бытового исповедничества"; внутреннюю духовную дисциплину; готовность к противодействию внешним агрессиям вкупе с активной экспансией вовне; жесткую подчиненность всех без исключения верховному правителю, беспрекословно направляемому в его деятельности

православной верой - являющейся основой жизни также и для всех подданных. Московское царство, согласно Т., выступило итогом "оправославливания" туранской по сути своей государственности. По мысли Т., "для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа. Соприкасаясь с иноземными покорителями и засильниками, нация заимствует у них черты их психики и элементы их национальной культуры и идеологии. Если она сумеет органически переработать и усвоить заимствованное и выйдет, наконец, из-под ига, то о благотворности или

вредоносности ига как школы можно судить по тому, в каком виде предстанет освобожденная нация". Послепетровская же Россия с европеизированным правящим классом во главе, по мнению Т., стала всевозрастающе применять неприкрытую силу террора и принуждения: "Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига ... И когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата - аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому заключению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха". По мысли Т., сущность "русского народного" большевизма состоит в том, что для русского народа слово "буржуй" обозначает не богача, а человека иной культуры, мнящего себя высшим в силу своей принадлежности именно к этой культуре. Как полагал Т., "настоящее коммунистическое государство, как порождение романо-германской цивилизации, предполагает известные культурные, социальные, экономические, психологические и т.д. условия, существующие в Германии, но не существующие в России. Пользуясь этими преимуществами и отрицательными уроками русского большевизма, немцы создадут образцовое социалистическое государство, и Берлин сделается столицей всеевропейской или даже всемирной "федеративной" советской республики. Во всемирной советской республике господами будут немцы, а рабами - мы, т.е. все остальные ... Нероманским народам нужна новая неромано-германская культура. Романо-германским же низам никакой принципиально новой культуры не нужно, а хочется лишь поменяться местами с правящими классами с тем, чтобы продолжать все то, что делали до сих пор эти классы: заправлять фабриками и наемными "цветными" войсками, угнетать "черных" и "желтых", заставляя их подражать европейцам, покупать европейские товары и поставлять в Европу сырье. Нам с ними не по пути". Отстаивая в ходе разработки идей евразийства тезис о противоположении Европы и Человечества, существующего в этносах и суперэтносах - в "ликах" и "многонародных личностях", Т. полагал также необходимым и позитивным преодоление европоцентризма. (По Гумилеву, полицентризм Т. весьма актуален: именно мозаичность человечества придает планетарному социуму необходимую историческую пластичность.) В контексте исторической судьбы России на рубеже 20-21 вв. особо тревожно звучат предсказания Т. о характере и сути колониального будущего Отечества: "Значительная часть русской интеллигенции, превозносящая романо-германцев и смотрящая на свою родину как на отсталую страну, которой "многому надо поучиться" у Европы, без зазрения совести пойдет на службу к иностранным поработителям и будет не за страх, а за совесть помогать делу порабощения и угнетения России. Прибавим ко всему этому и то, что первое время приход иностранцев будет связан с некоторым улучшением материальных условий существования, далее, что с внешней стороны независимость России будет оставаться как будто незатронутой, и, наконец, что фиктивно-самостоятельное, безусловно-покорное иностранцам русское правительство в то же время будет несомненно чрезвычайно либеральным и передовым. Все это, до известной степени закрывая суть дела от некоторой части обывательской массы, будет облегчать самооправдание и сделки с совестью тех русских интеллигентов, которые отдадут себя на служение поработившим Россию иностранцам. А по этому пути можно уйти далеко: сначала - совместная с иностранцами помощь голодающему населению, потом служба (разумеется, на мелких ролях) в конторах иностранных концессионеров, в управлении иностранной "контрольной комиссии над русским долгом", а там и в иностранной контрразведке и т.д. Самое вредное это, разумеется, моральная поддержка иностранного владычества. А между тем при современном направлении умов русской интеллигенции приходится признать, что такая поддержка со стороны большинства этой интеллигенции, несомненно, будет

оказана. Вот это и есть самое страшное". (См. также Евразийство.)

А.А. Грицанов

ТРУБЕЦКОЙ Сергей Николаевич (1862-1905), князь - русский философ, публицист, общественный деятель. Окончил Московский университет. Приват-доцент по философии (1888). Экстраординарный профессор (1900). Один из редакторов журнала "Вопросы философии и психологии". Сыграл выдающуюся роль в русском либеральном движении. За месяц до смерти был избран ректором Московского университета. Основные сочинения: "О природе человеческого сознания" (1890), "Основания идеализма" (1896), "Учение о Логосе в его истории" (1900) и др. После кратковременного юношеского увлечения позитивизмом и атеизмом, Т. становится сторонником философии всеединства В.С.Соловьёва, с которым его связывали отношения близкой и искренней дружбы. Влияние Соловьёва было, однако, лишь вдохновляющим, ибо, принимая его идеи, Т. всегда обосновывал их по-своему, развиваясь в русле платонизма и славянофильства при значительном влиянии немецкой классической философии. Т. известен как глубокий историк философии, в частности, античной мысли, значение которой он видел в том, что она подготовила человечество к восприятию христианского идеала и в которой он искал исторические аналоги концепции всеединства. Свою философию Т. называет конкретным идеализмом, центральной проблемой которого является отношение познающего разума к сущему. Отдельные философские направления сводят сущее к какому-то одному из аспектов и потому односторонни. Тем не менее, каждое философское учение было, считает Т., необходимой исторической формой постижения универсальной истины. Полная истина состоит в определении сущего как абсолютного всеединства, в котором все стороны сущего находятся в необходимой соотносительной связи. Движение к полной истине сталкивается с массой противоречий, и потому философия есть умозрение о противоречиях. Выдвигая, как кардинальный для философии, вопрос об отношении рода к индивиду, Т. концентрирует внимание на проблеме соотношения индивидуального и родового сознания и разрабатывает оригинальное учение ("гипотезу") о соборном сознании. Факт познания всегда выводит нас за пределы нашей индивидуальности (например, слово как факт коллективного сознания), т.е. нет сознания абсолютно субъективного, мы во всех актах "держим внутри себя собор со всеми". Следовательно, "сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично - оно соборно". Т. логически приходит к признанию (в духе Плотина) вселенской сознающей организации (или универсального субъекта), осуществляющейся в природе и заключающей норму и начало отдельных сознаний. Исходя из этого, Т. развивает учение об универсальной чувствительности, формами которой являются пространство и время. "Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой". Эта социобиологическая подоснова в единстве с "метафизическим социализмом" (единство природного многообразия) делает возможным достижение идеального результата развития соборного сознания - совершенного общества, осуществляемого в церковном богочеловеческом организме. Что касается универсального субъекта как критерия общезначимости познания (Т. отождествляет сознание и познание), то мыслитель отделяет его от Абсолюта или Бога, понимая под ним мировую душу (Софию), мир в своей психической основе. С помощью понятия мирового субъекта Т. стремится избежать пантеизма, хотя и

непоследовательно, поскольку у него нигде не артикулирована идея творения. Учение о сознании выступает у Т. одновременно и как гносеология и как онтология. Принимая рационалистическую модель познания в духе гегельянского тождества мышления и бытия с включением начал трансцендентализма, Т. идет дальше, следуя методу критики отвлеченных концепций сущего: мы приближаемся к реальности не только в чувственности или мысли, но и через непосредственное усвоение сущего (веру). Три пути познания связываются в одно целое законом универсальной соотносительности: "отношение есть основная категория нашего сознания и основная категория сущего"; "все, что есть, существует в каком-либо отношении"; то, что безотносительно, "... не имеет никакого бытия". Отсюда логически вытекает понятие Абсолюта, которое сверхотносительно. И чем конкретнее мы познаем многообразную действительность, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном. Ранняя смерть помешала Т. в полной мере развернуть свою философскую концепцию.

Г.Я. Миненков

ТУЛМИН (Toulmin) Стивен Эделстон (1922-1998?) - английский философ постпозитивистского направления. Доктор философии (1948, диссертация "Разум в этике", опубликована в 1949). Лектор по философии науки в Оксфорде (до 1960). В 1960-х регулярно выступал с лекциями в США. Преподавал в Чикагском университете (с 1973). После отставки в 1992 занимается "мультиэтническими и транснациональными исследованиями", читает лекции в Швеции, Австрии, Нидерландах. Ранние работы Т. - "Вероятность" (1950), "Философия науки" (1953) и др. - содержат критику неопозитивистской концепции науки. Впоследствии "Витгенштейновская Вена" (1973, в соавторстве с А.Яником), "Способы использования аргументации" (1958), "Происхождение науки" (тт. 1-3, 1961- 1965), "Предвидение и понимание" (1961), "Человеческое понимание" (1972), "Знание и действие" (1976) и др. Т. формулирует собственную исследовательскую программу в эпистемологии, основная идея которой: идея исторического формирования и эволюции стандартов рациональности и "коллективного понимания" в науке. Подход Т. конкретизируется в дискуссиях с другими представителями постпозитивизма (Поппер, Кун, Лакатос, Фейерабенд и др.) и оформляется в оригинальную эволюционистскую концепцию науки. В рамках этой концепции Т. был введен ряд эвристичных понятий и представлений: "рациональная инициатива", "концептуальный отбор", "матрица понимания", "интеллектуальная экология" и др., которые задают действительность эволюционных процессов в науке. Критически оценивая биологизаторскую трактовку "интеллектуальной эволюции", данную Махом, Т. рассматривает популяционную теорию изменчивости и естественного отбора Дарвина лишь как иллюстрацию более общей модели исторического объяснения. Прямые аналогии, по Т., здесь невозможны. В целом эта модель включает четыре основных тезиса: 1) Компромисс между "реалистической" и "номиналистической" установками в вопросе идентификации исторических образований. Соответственно этому, эволюционное объяснение концептуального развития должно объяснить два аспекта: с одной стороны, генеалогическую последовательность и непрерывность, благодаря которым идентифицируются отдельные дисциплины, а с другой - глубокие длительные изменения, приводящие к

их трансформации и смене. 2) И преемственность, и изменения объясняются в терминах единого двустороннего процесса, в данном случае процесса концептуальных инноваций и отбора. Непрерывное возникновение интеллектуальных нововведений уравновешивается непрерывным процессом критического отбора концептуальных вариантов. Критический процесс в науке выступает, таким образом, в функции управления отбором. 3) Этот двусторонний процесс может производить заметные концептуальные изменения только при наличии дополнительных условий ("интеллектуальной среды"). Должны существовать подходящие "форумы конкуренции" и "экологические ниши", в которых интеллектуальные нововведения могут выжить в течение достаточно длительного времени, чтобы обнаружить свои достоинства и недостатки. 4) Экологические требования среды определяют локальные требования к эволюционному "успеху". Соответственно объяснение "успеха" тех или иных интеллектуальных инициатив предполагает рассмотрение "экологии" частной культурно-исторической ситуации. В любой проблемной ситуации дисциплинарный отбор "признает" те из конкурирующих инноваций, которые лучше всего адаптируются к "требованиям" местной "интеллектуальной среды". Эти "требования" охватывают как те проблемы, которые каждый концептуальный вариант призван решить, так и другие упрочившиеся понятия, с которыми он должен сосуществовать. Взаимосвязь понятий "экологическое требование" и "ниша", "адаптивность" и "успех" составляют предмет "интеллектуальной экологии". По Т., действительность науки в эволюционном подходе разительно отличается от неопозитивистского представления науки в виде логической системы. Наука рассматривается Т. скорее как совокупность "исторических популяций" логически независимых понятий и теорий, каждая из которых имеет свою собственную, отличную от других историю, структуру и смысл. Как писал сам Т., "интеллектуальное содержание любой рациональной деятельности не образует ни единственной логической системы, ни временной последовательности таких систем. Скорее оно представляет собой интеллектуальную инициативу, рациональность которой заключается в процедурах, управляющих его историческим развитием и эволюцией". Таким образом, научные дисциплины выступают у Т. как исторически развивающиеся рациональные инициативы, в которых понятия находят свое коллективное применение. Рациональная инициатива - это та "жизненная форма", в которой протекает, с одной стороны, процесс трансляции или передачи норм и интеллектуальных средств, а с другой - вышеописанный эволюционный процесс концептуальных изменений и отбора. Наука, по Т., принципиально двойственна: это совокупность интеллектуальных дисциплин и профессиональный институт. Механизм эволюции рациональных инициатив состоит в их взаимодействии с внутринаучными (интеллектуальными) и вненаучными (социальными, политическими) факторами. Дисциплинарный и профессиональный, внутренний и внешний аспекты науки соотносятся друг с другом по принципу дополнительности - это разные проекции одного и того же эволюционного процесса. Дисциплинарный аспект интеллектуальной истории является рациональным, оправдательным и перспективным, а профессиональный - причинным, объяснительным и ретроспективным. Полное объяснение концептуального развития в любой рациональной инициативе на каждой своей стадии должно освещать и формирование (в каузальных терминах и ретроспективной модальности), и оправдание (в терминах рациональных оснований и перспективной модальности) проектов этой инициативы. Эволюционный подход Т. изменяет и видение самого научного мышления и представление о рациональности. В оппозиции неопозитивистским представлениям о научном мышлении как строгом следовании логическим нормам, Т. выдвигает на передний план другой тип организации

научного мышления, основанный на понимании. Понимание в науке, по Т., задается, с одной стороны, соответствием "матрицам" (стандартам) понимания, принятым в научном сообществе в данный исторический период, с другой стороны, проблемными ситуациями и прецедентами, выступающими основой "улучшения понимания". Анализируя концептуальные точки зрения, эпистемолог должен обращаться к той ситуации понимания (или проблемной ситуации), с которой сталкивается ученый и относительно которой он решает, какие интеллектуальные средства необходимо ввести и актуализировать в этой ситуации. Таким образом, концептуальное содержание научной дисциплины определяется не только набором теоретических утверждений, подлежащих формализации, но и практическими процедурами применения интеллектуальных средств и теми функциями, которые эти средства выполнили в тех или иных проблемных ситуациях. Сами стандарты понимания изменяются в ходе "концептуального отбора" нововведений. Поэтому научная рациональность не может определяться всеобщими логическими нормами, а скорее должна рассматриваться по аналогии с прецедентным правом в юриспруденции. "Рациональность - это атрибут не логической или концептуальной системы как таковой, а атрибут человеческих действий и инициатив, в которых временно пересекаются отдельные наборы понятий..." Установление рациональности тех или иных инициатив представляет своего рода "судебную процедуру", а не формально-логический анализ. (По мысли Т., решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские дисциплины современности от их непосредственных предшественников - модернистских наук, происходит в идеях о природе объективности: от бесстрастной точки зрения незаинтересованного зрителя к взаимодействию взглядов участника-наблюдателя.) Помимо эпистемологической проблематики, Т. обращался к вопросам этики и философии религии. В этих работах он стремился выявить зависимость авторитета и обоснованности моральных и религиозных суждений от принятых процедур объяснения и схем понимания, реализуемых в языковых практиках. Так, в исследовании "Космополис" (1989) Т., анализируя феномен "современности" Нового времени, трактует революцию в естествознании этого периода как ответ на многомерный духовный кризис Европы начала 17 ст. Преодоление вселенского континентального хаоса 30-летней войны было осуществимо, по мысли Т., лишь в контексте провозглашения "Порядка" как фундамента социально-политического устройства общества. Лишь в конце 20 ст., согласно Т., в результате распространения подходов синергетики (см. Синергетика) и глобализации мировых процессов - становится осуществимой поворотная кардинальная трансформация миропредставлений человечества.

А.Ю. Бабайцев

ТУРЕН (Touraine) Ален (р. в 1925) - французский философ и социолог, профессор университетов в Нанте и Париже. Главные работы Т.: "Социология действия" (1965), "Движение Мая и коммунистическая утопия" (1968), "Постиндустриальное общество" (1969), "Производство общества" (1973), "К социологии" (1974), "После социализма" (1980) и др. Основные области исследований Т. - социология труда, методология социального познания, изучение индустриального и постиндустриального общества, социальных движений. В начале своей деятельности Т. - сторонник структурно-функционального подхода к обществу и структурализма, с позиций которых написаны его первые работы по социологии труда. В последующем он отдает предпочтение концепции социального действия

как наиболее адекватному методу исследования общества в его динамике, противоречиях и конфликтах. Для отслеживания динамики общественного развития и эволюции различных типов обществ (цивилизаций) Т. широко использует категорию "социетальный тип". Эта категория дает, считает он, возможность проследить сдвиги в человеческой деятельности от одного типа общества к другому; от торговли к производству, от производства к коммуникации, от одного типа культуры к другим типам, от одного типа отношений между коллективностью и ее окружением, от одного типа отношений между "социальными актерами" (действующими субъектами исторического процесса) к другим. С этих позиций доиндустриальные общества аграрного и торгового типа вполне правомерно отождествляются с афинской или римской цивилизацией, где отчетливо проявляется связь между социетальностью и политической целостностью. В случае индустриального общества возникает гораздо большая дистанция между ним и национальным государством. Еще более отдаленной эта связь становится в постиндустриальном, программированном обществе, которому соответствует более сложная, менее механическая и менее стабильная по сравнению с доиндустриальным и индустриальным типами общества модель организации. В отличие от последних, в противовес "пирамидной структуре" обществ с низшими уровнями самоизменения их функционирования, в идущем им на смену постиндустриальном обществе центры принятия решений составляют самоорганизующуюся и самоизменяющуюся систему без центрального пункта. В отличие от индустриального общества, в котором основной классовый конфликт существует между рабочим и боссом, в программированном обществе основной социальный конфликт пролегает, по Т., между механизмом производства и управления и самим потребителем. Переход к нему означает движение к более открытому обществу, которое побуждает людей, товары и идеи циркулировать в гораздо большей мере, чем это делали предыдущие общества. Постиндустриальное общество действует более глобально на управленческом уровне, используя для этого две главные формы. Во-первых, это нововведения, т.е. способность производить новую продукцию как результат инвестиций в науку и технику; во-вторых, самоуправление становится проявлением способности использовать сложные системы информации и коммуникаций. Т. признает, что индустриальное общество находится в состоянии кризиса, что проявилось во всеохватывающем кризисе ценностей, кризисе культуры, в широком движении контркультуры, которое прямо поставило под вопрос ценности индустриализации и роста и которое предъявило счет стабильности и тождественности в какой бы то ни было форме, потребовало необходимых трансформаций во всех сферах общества. Однако за этими проявлениями кроются более глубокие и фундаментальные сдвиги в самом способе производства, распределения, обмена, потребления, в самой организации общественной жизни. Суть этих сдвигов состоит в переходе к новому типу общества, более активному и мобильному, более самоорганизующемуся, способному создавать все новые модели управления и осуществлять культурные нововведения, но вместе с тем к более волюнтаристскому и опасному, чем общество, оставленное нами позади. Программированное общество обладает значительно большей степенью мобилизованности, чем индустриальное, и создает более широкий простор для разнообразных и активных систем социального действия. Это находит воплощение в широко распространившихся социальных движениях - освободительных, феминистских, молодежных, экономических, экологических, региональных, этнических, культурных и т.д. Все эти разнородные и разнонаправленные движения придают социальным конфликтам в программированном обществе исключительную жизненность и широкое распространение. Но здесь же кроется и причина слабости этих движений,

поскольку обобщенная природа конфликтов в данном случае лишает их общей основы. В такой ситуации пламя социального протеста может вспыхнуть в любом месте, но обществу меньше, чем прежде, угрожает огромный пожар социальных потрясений. Придавая большое значение в развитии общества социальным действиям, Т. создал их своеобразную типологию. Те конфликтные действия, которые представляют собой попытку защитить, реконструировать или адаптировать некоторый слабый элемент социальной системы, будь то ценность, норма, властные отношения или общество в целом, он называл коллективным поведением. Если конфликты представляют собой социальные механизмы для изменения систем принятия решений и являются вследствие этого факторами изменения структуры политических сил в самом широком смысле слова, то речь должна вестись о социальной борьбе. Когда же конфликтные действия направлены на изменение отношений социального господства, касающихся главных культурных ресурсов (производство, знания, этические нормы), они могут быть названы социальными движениями. В процессе развертывания социальных движений главное внимание их инициаторов и участников, согласно Т., концентрируется на самом социальном "актере", на его индивидуальности и идентичности. Акцент на индивидуальности и идентичности служит характеристикой поднимающихся социальных слоев и групп, и особенно новых контролирующих классов, отстаивающих собственную идентичность и индивидуальность, за которыми кроется требование свободы для инициатив и снятия традиционных барьеров, которые препятствуют приходу всякой новой власти. В последние годы Т. все больше внимания уделяет проблеме гармонизации отношений формирующегося программированного общества с экологическими движениями и окружающей природной средой. Программированное общество не может признать существование природы, отделенной от себя, поэтому оно, с одной стороны, осознает, что является частью природы, а с другой - несет ответственность за защиту природы, берет на себя ответственность за все вероятные последствия модификаций, производимых им в природном порядке. В этой связи современное общество трактуется Т. как коммуникационное, интерпретируемое в понятиях социальных отношений, и одновременно должное рассматриваться как система деятельности. В нем главная область конфронтации приближается к области знаний и идей, знание становится производительной силой, присвоение которой столь же важно, сколь важна в индустриальном обществе проблема собственности. Чем больше это общество расширяет свою способность к самоизменению, тем больше оно руководствуется знаниями о себе и социальном действии, вследствие чего сердцевину социальных конфликтов и движений в нем составляет интеллектуальный мир.

Е.М. Бабосов

УАЙТХЕД (Whitehead) Альфред Норт (1861-1947) - британский философ, математик, логик, методолог. Учился и в первый период своего творчества работал в Кембридже. Был известен как ученый, вместе с Расселом (его учеником) разрабатывал проблемы символической логики, дал логический анализ оснований математики. Увлекшись работами кардинала Ньюмена (1801-1890), пережил в 1890-х кризис религиозных воззрений, пытаясь сделать выбор между англиканством и католицизмом. До 40 лет философской проблематикой специально не занимался. Первые работы философского характера были написаны в русле неореализма. В

1910 переехал в Лондон, где стал деканом в Лондонском университете. Был преподавателем городского Академического совета по образованию, затем профессором Имперского колледжа науки и техники в Кенсингтоне. Начало второго этапа его философской эволюции (третий этап творческой биографии) приблизительно совпадает с его переездом в США по приглашению философского факультета Гарвардского университета (1924), где он проработал до выхода в отставку в 76 лет (последняя лекция была прочитана У. в 80-летнем возрасте). Философскую доктрину У. этого периода определить однозначно достаточно сложно. Сам он говорил о необходимости разработки спекулятивной (умозрительной) философии (метафизики), в которой усматриваются мотивы платонизма, а также аристотелизма. В целом же речь шла о рациональном обосновании науки в ряду других возможных систем знания (искусство, религия, философия). У. акцентировал в своем позднем творчестве, отмеченном многовекторностью интересов и многообразием обсуждаемых тем, несколько ключевых идей, по которым его философию обозначают как "философию организма" ("органицизм"), как "клеточную теорию актуальности", как "философию процесса" ("философию становления") и т.д. Несмотря на многоплановость философских построений У., смену тем и доминант, о его творчестве можно говорить как о целостном явлении, в котором многие поздние идеи обнаруживаются или предвосхищаются в более ранних работах, часто даже "дофилософского" периода. В 1960-е отмечают "уайтхедовский ренессанс" в американской, а затем и европейской философии и методологии знания. Известна версия объединения взглядов У. с "критической онтологией" Н.Гартмана (Г.Вайн). В последнее время активно осваивается и развивается круг его идей и следствий из них, имеющих отношение к частным философским и социальным дисциплинам (прежде к эстетике и социологии - его версия социального символизма, в частности). Основные работы: "Трактат об универсальной алгебре" (1898), "О математических понятиях материального мира" (1906), "Principia mathematica" (т. 1-3, 1910-1913, совместно с Расселом), "Организация мышления" (1917, при переиздании получила новое название: "Цели образования"), "Исследование оснований естествознания" (1919), "Понятие природы" (1920), "Принцип относительности" (1922), "Наука и современный мир" (1925), "Религия в процессе развития" (1926), "Символизм, его значение и действие" (1927), "Функция разума" (1929), "Процесс и реальность" (1929), "Приключения идей" (1933), "Способы мышления" (1938 - последняя книга) и др. Творчество У. изначально задано осознанием несоответствия привычной, господствовавшей в науке несколько веков онтологической схемы и скрывающейся за ней субъектно-предикатной логики реалиям науки (прежде всего физики и математики рубежа веков). Это породило программу критического пересмотра и перестройки исходных понятий науки по двум основаниям: приближения их к "действительному опыту" на основе последовательного проведения принципа философского монизма (через критику как материалистически-позитивистского механицизма, так и гегельянской философии тождества бытия и сознания). Системообразующими принципами у У. выступают тезисы о том, что действительность всегда есть ее становление ("принцип процесса"), а всякая объективность есть возможность для становления ("принцип относительности"), требующие преобразования представлений о реальности, сложившихся в философии и нашедших отражение в классической физике. Последние исходят из идеи "простой локализации" объекта "здесь и теперь" качества в пространственном субстрате, непосредственно данном через органы чувств. Но это не есть реальный опыт и реальное знание объекта. Дополнительный фактор их искажения - язык, позволяющий скрывать беспорядочность и бессвязность данных, из которых исходит наука. Это относится как к естественному языку, так и языку математики,

уводящим от "затемненности" и противоречивости выражаемого в них содержания (к тому же сам язык не анализировался как "тело мысли"). Язык, будучи неразрывно связан с развитием практически необходимых абстракций, упрощает и деформирует отображаемую реальность, приводит при неотрефлектированном использовании к гипостазированию абстракций, понимаемых как выражение данных опыта, т.е. к "подмене конкретности". Это приводит к обоснованию "пустой реальности" ("круглый шар", картезианская доктрина "протяженной вещи") и "бифуркации" (раздвоению) природы ("зеленый лист", сенсуалистская концепция первичных и вторичных качеств). Природа же едина в своем становлении. Но развертывание этого постулата требует предварительной критики языка и его адекватного концептуального понимания. У. предлагает и разрабатывает в этом качестве символическую концепцию языка. Он исходит из того, что одни компоненты человеческого опыта (символы) вызывают мысли, эмоции, привычки и т.д. относительно других компонентов опыта (значения символов). Отношение символа и значения задается в символическом (языковом) отношении, не подчиняющемся каузальным зависимостям, обратимом (символ и значение могут меняться местами), определяемом коммуницирующими субъектами на основе чувственного восприятия. Последнее задает символическое отношение через взаимодействие (сопряжение) двух своих модусов: модуса каузальной обусловленности (первичный опыт тела) и модуса презентативной непосредственности (вторичный опыт расчлененных чувственных данных). Таким образом, истина - это соотношение видимости (чувственного восприятия) и реальности (мотив Брэдли). Она такая их корреляция (символическая, не связанная отношениями причинности), при которой восприятие видимости ведет к восприятию реальности и проливает свет на реальность, что должно быть адекватно "схвачено" в языке. Тогда объективные данные в познавательном акте - это пропозиция как идеальный принцип, чистая форма или структура. Субъективная форма пропозиции - истинное или ложное суждение, но она же выражает и определенный интерес, служит формой выражения эмоции. Следовательно, пропозиция - это синтез актуальных явлений, взятых в абстракции, и "вечных объектов". Абстракция, по У., - не свободное изобретение человеческого духа, а выражение определенных черт действительности (по методу экстенсивной абстракции), за ней "скрывается" объект, но локализованный не в абсолютном пространстве (классическая онтологическая картина мира), а в "событии" как пространственно-временном происшествии. Объект связан с событием особым отношением "ситуации", которое предполагает включение объекта в событие, благодаря чему последнее приобретает качественную определенность. Объекты даны непосредственному наблюдению, представимы в "перцептуальном знании", но выражают в событиях инвариантное ("вечное"). У. строит иерархию объектов: от чувственных, перцептуальных к физическим, научным. Изменчивы ситуации, включающие объекты в события, сами же объекты неизменны. Тем самым субъект в разной мере лишь распознает объект в его самостоятельном бытии, но не конструирует его в "тотальности" ситуации, в которой изменение одного влечет изменение всего остального. В итоге и реализуются исходные для У. принципы становления - возможность превращается в действительность. Но они требуют дополнения "реформированным субъективистским принципом" - становление есть становление субъективного единства, вбирающего в себя объективную данность, "стягивающуюся в единство опыта". Согласно У., это акты "прегензии", т.е. "схватывания". Как только этот процесс заканчивается, событие теряет свое субъективное единство, действительность становится возможностью, данностью для нового становления. Таким образом, подлинная действительность проявляется в процессе самостановления, в ходе формирования опыта субъектов. Становление опыта есть

одновременно и формирование субъекта и объекта познания - нет субъекта и объекта самих по себе, есть объект, становящийся субъектом, и объективирующийся субъект. Вместо доктрины "простой локализации" У. предлагает "доктрину объективного бессмертия". События атомарны, собственная жизнь "действительных происшествий" эфемерна, они возникают и исчезают. Следовательно, нет непрерывности становления, но есть становление непрерывности, обеспечиваемое "вечными объектами", переходящими из одного субъективного единства в другое и создающими структурную определенность, отображаемую наукой. Неизменность "вечных объектов" обеспечивается Богом, импульсирующим, по У., и возникновение каждого нового события. Однако Бог выступает лишь как соавтор событий, а не их творец. Действующая причина - изначально присущая мирозданию творческая энергия ("креативность"), выражающаяся в актах "схватывания" (прегензии). "Креативность есть актуализация потенциальности, а процесс актуализации - это и есть событие опыта". По У., "процесс творчества является формой единства универсума". Таким образом, пространственно-временный континуум формируется в процессах становления и не является априорной предпосылкой познания. Совокупности событий обнаруживают "социальный порядок" на основе общих элементов формы в конкретных "схватываниях", формирования интерсубъективного пространства и создания условий для воспроизводства сложившегося "сообщества". "Скрепляющей рамкой" выступают также и ценности (блага). В аксиологии У. рассматривает ценности как идеалы ("вечные объекты" божественной природы), приобретающие свое значение в отношении к миру фактов, получающих завершение, воплощаясь в "актуальных сущностях", что превращает ценность во внутреннюю реальность явления, связанную не только с человеческим деянием. В переживаемом опыте проецируются друг на друга мир деятельности (множества конечных событий) и мир ценности (единство скоординированности различных возможностей). Рассмотренный сам по себе, каждый из этих миров является абстракцией. В итоге, согласно У., разум в мире должен проявлять себя не только "прагматически" (как средство целесообразной практической деятельности), но и "спекулятивно", исходить из "незаинтересованного любопытства", позволяющего "прорваться" к подлинной реальности: поставить пределы умозрению означает предать будущее". Систематизируя само накопленное знание, мы способны раздвигать границы собственных возможностей, выходить в область идей, рожденных силой воображения. Необходимо преодолеть "цивилизационную" усталость Европы, потерявшей импульс к обретению нового, противопоставив ей "героизм разума", возможный в результате синтеза науки и философии, обоснования картины новой онтологическогй реальности. Наука имеет заложенные к этому синтезу интенции, но сама не способна его осуществить. Отсюда необходимость метафизики, "спекулятивной" философии, которая должна дать интерпретацию каждому элементу опыта, объяснить значение абстракций, установить связи между концептами посредством выявления их подлинного эмпирического содержания, выработать систему общих идей, т.е. завершить усилия разума постигнуть природу Вселенной. Наука невозможна без философского мышления, как бы она не противилась этому. По У., "философия мистична", "но цель философии - рационализировать мистицизм", в чем она сродни поэзии в их общей ориентации на предельные смыслы цивилизации (отождествляемой У. с культурой).

В.Л. Абушенко

УИЛЬЯМ ОККАМ (Ockham, Occam) (около 1285- 1349) - английский философ, логик и теолог, монах-францисканец. Философские трактаты, сочинения по логике и комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского были написаны им в так называемый оксфордский период; "Сумма логики" - в Авиньоне; политические трактаты - в последнее десятилетие его жизни в Мюнхене. Противоречивые интерпретации У.О. как видного представителя схоластической традиции, с одной стороны, и как ее разрушителя - с другой, обусловлены тем, что в его учении обрели свою логическую завершенность почти все основные проблемы схоластики. Так, У.О. уделил внимание разработке концепции "двух истин": сфера разума и область веры должны быть разграничены. Теологические истины (их источником является Священное Писание), по У.О., невозможно доказать с помощью философских аргументов, и наоборот - научные истины не зависят от богословия, ибо они опираются на разум и опыт, а не на веру. Иррационализация теологии осуществляется У.О. на основе критики схоластического реализма. С точки зрения У.О., существование Бога как бесконечной актуальности недоказуемо вне теологии, так же, как и существование общих идей всего сущего в Божественном уме (например, идея сотворения мира, которая должна была существовать в уме Бога до самого сотворения - это исходное допущение universale ante rem, но только в области теологии). Сфера же человеческого познания всегда имеет дело с единичными вещами и следует принципу universale post rem (по мнению У.О., если общего нет в Божественном уме, то нет его и в вещах). Однако столь радикально рациональные допущения получают у У.О. не менее радикальные мистические выводы: очевидная недоказуемость религиозных догматов - с точки зрения человеческого разума - только укрепляет веру, поэтому "научить Богу" может только Откровение. Последовательное стремление У.О. отделить разум от веры, а логику и теорию познания - от метафизики и теологии обеспечивают рациональный характер и логическую обоснованность его номинализма. Спор об универсалиях выходит за рамки теологии, а вместо умозрительно-онтологической картины мира ранних номиналистов (Абеляр, Росцелин) У.О. предлагает аналитически-гносеологическую ее трактовку. Прежде всего У.О. различает две разновидности знания (что вытекает из различия между душой чувствующей и душой разумной): интуитивное знание (notitia intuitiva), основанное на внешнем восприятии единичных вещей и его переживании, и абстрактное знание (notitia abstractiva), которое можно непосредственно постичь в уме (и в этом смысле оно также интуитивное), его сущностной характеристикой является способность отвлекаться от единичных вещей (существующих или несуществующих). В любом случае абстрактное познание всегда базируется на познании интуитивном - в таком ключе интерпретируется знаменитая "бритва Оккама", выражающая позитивистский принцип экономии мышления. В обобщенной формулировке "Сущностей не следует умножать без необходимости" этот принцип постулирует приоритетность понятий, выводимых из интуитивного познания. Эмпирический пафос учения У.О. базируется на признании У.О. реально существующими только единичных вещей. Однако вещи познаются с помощью понятий, или терминов, образование которых обусловлено потенцией - устремлением человеческой души на предмет познания. Термин - это простейший элемент знания, всегда выражаемый словом. У.О. рассматривает "естественные" понятия, относящиеся к самим вещам - "термины первой интенции", и искусственные, условные понятия, которые имеют значение, относимое не к одной конкретной вещи, а ко многим вещам, отношениям между ними, - "термины второй интенции". Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами как

орудиями знания. "Термины второй интенции" становятся объектом рефлексии в логике, которую интересуют значения слов (форма), а не физические состояния вещей (содержание терминов). Универсалии же представляют собой понятия о понятиях, ибо они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума. У.О. использовал даже особое понятие "суппозиция", которое выражало замещающую, знаковую функцию термина. Учение У.О. о понятиях ("терминизм") отличается высокой степенью абстракции, и оно существенно повлияло на развитие логики и семиотики. Независимость мышления У.О. проявилась не только в его философских и логических идеях, но также и прежде всего в его политических трактатах, открытой полемике с папой, в критике любых авторитетов. Он примыкал к радикальному крылу францисканского ордена ("спиритуалы") и отстаивал идеал евангельской бедности, выступал против претензий папы на светскую власть, за приоритет мнения общины самих верующих (consilium sapientium) перед авторитетом папы в вопросах веры, предлагал вполне "демократическую" систему избрания Вселенского собора. Не случайно Климент VI называл У.О. "ересиархом, князем еретиков". Этико-социальная доктрина У.О. представляла собой индивидуалистическую концепцию общества и морали человека. У.О. полагал, что благо всего общества не означает блага его членов - отдельных индивидов. В 14-17 вв. сочинения У.О. были хорошо известны: Реформация использовала идеи У.О. в борьбе с католической церковью, на него ссылался Лютер, его труды по логике и философии оказали влияние на Ф.Бэкона, Локка, Юма. Распространение идей У.О. в средневековых университетах Европы способствовало оформлению такого направления как терминизм ("оккамизм").

А.Р. Усманова

УКРАДЕННЫЙ ОБЪЕКТ - парадигмальная фигура постмодернистской философии, фундированная радикальным отказом от традиционного типа философствования в семантическом пространстве субъект-объектной оппозиции и от мышления в рамках соответствующего категориального строя. Понятие "У.О." введено П.ван ден Хевелем в контексте анализа приемов художественного творчества авторов постмодернистского направления (узкое или собственное значение термина "У.О."), однако с течением времени обрело более общий статус (широкий смысл термина "У.О."). В контексте парадигмы "постмодернистской чувствительности" (см. Постмодернистская чувствительность) современной философией переосмыслен такой прием художественной техники, как культивируемое в свое время искусством модерна использование в коллажных композициях (см. Коллаж) "готовых" ("ready made") предметов. В современной культуре постмодерна акценты смещаются таким образом, что указанные технологии могут быть обозначены не как "искусство готового объекта", но как "искусство готового текста". Так, например, современное литературное направление, фундированное методом "найденных предметов" ("found objects"), жанрово изоморфное традиционным аккомодации и инсталляции, и текстовых практик "новых романистов", культивирует включение в текст повествования своего рода "ready texts" (политические лозунги, афиши, рекламные слоганы, надписи на стенах, медицинские рецепты и т.п.) - в контексте общей установки постмодернизма на интертекстуальность (см. Интертекстуальность): "элементы повседневной речи интегрируются в поэтическом дискурсе, устное смешивается с письменным,

привычное с необычным, коллективный код с кодом индивидуальным" (П.ван ден Хевель). Подобным образом, по оценке П.ван ден Хевеля, реализует себя "протест художника против псевдоистины, против тавтологии доксы". Заимствованный текст, обретающий новый смысл и новую жизнь в новом авторском контексте, и обозначается П.ван ден Хевелем как У.О. В контексте парадигмальных презумпций философии постмодернизма эволюция понятия "У.О." приводит к существенному расширению его содержания и фундаментализации его статуса. Разрушение субъект-объектной оппозиции в контексте постмодернистского типа философствования (см. Бинаризм) далеко не исчерпывается ее распадом, - оно гораздо глубже и предполагает утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции, т.е. фундаментальное расщепление определенности как субъекта ("Я") в любых версиях его интерпретации (ино-, поли- и, наконец, бессубъектность "непознаваемого субъекта" эпохи постмодерна - см. "Смерть субъекта"), так и объекта (предметности как таковой). (Согласно позиции Рорти, собственно, само конституирование в философии Декарта понятия "познающего субъекта", понятого как "зеркало природы", и имело своим следствием и конституирование идеи объекта в традиционной для классической философии его интерпретации - см. Субъект и объект, "Зеркало природы".) Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака (см. Пустой знак) и отказ от самой идеи возможности внетекстового означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) приводит к тому, что понятие "объект" в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано в контексте постмодернистского типа философствования (см. Онтология, Метафизика отсутствия). По оценке Р.Барта, постмодернизм в зачине каждого (даже - в ретроспективе - классического) текста усматривает предполагаемое "слово Esto (пусть, например... предположим...)". Текстуально-семиотическая артикуляция любой предметности, по определению Т.Д'ана, "стирает онтологические границы" не только между адресатом и адресантом знакового акта, но и между сообщением и так называемым "содержанием сообщения", т.е. фактически - между объектом и высказыванием о нем. В постмодернистской системе отсчета единственной (и предельной) версией объективности является, по формулировке Кристевой, "проблематичный процессуальный объект", который "существует в экономии дискурса". Соответственно, любая попытка конституирования объекта как такового может иметь своим результатом лишь симуляцию (см. Симуляция) внезнакового феномена. Однако в условиях тотальной симуляции апелляция к так называемому "объекту" есть не что иное, как, в свою очередь, псевдоистина: объект не может конституироваться иначе, нежели У.О.: и если исходный смысл этого термина у П.ван ден Хевеля предполагал "похищение" объекта у квази-текстовой реальности (как, например, заимствование французскими "новыми романистами" того, что ван ден Хевель называет "высказываниями, тиражируемыми массовой культурой"), то в настоящее время У.О. понимается как заимствованный у той реальности, которая сама не имеет иного, помимо заемного, одалживаемого ей сознанием, бытия: "смысл, который читатель извлекает из текста, зависит от его собственного воображения" (П.ван ден Хевель).

М.А, Можейко

УНАМУНО (Unamuno) Мигель де (1864-1936) - испанский философ, поэт, писатель, ученый, основоположник испанской ветви экзистенциализма. Программные произведения: "Жизнь Дона Кихота и Санчо Панса по Ми-

гелю де Сервантесу, объясненная и прокомментированная Мигелем де Унамуно" (1905), "О трагическом чувстве жизни" (1913), "Агония христианства" (1926), "Святой Мануэль Добрый, мученик" (1931), а также ряд произведений по философии искусства ("Слоновокостебашнизм" - 1900, "Модернизм" - 1907, "Искусство и космополитизм" - 1912, "О пузырях на коленях" - 1913 и др.), философские романы "Туман" и "Любовь и педагогика", многочисленные эссе (в том числе "Назидательные новеллы"), стихи, научные исследования прикладного характера по самому широкому спектру проблем (об исторических регионах Испании, об образовании и проблеме университетов, об общенациональном языке в его отношении к диалектам, о литературах стран Латинской Америки и др.). Получил классическое католическое образование, однако, поступив в 1880 в Мадридский университет, ориентируется на науку (к университетскому периоду относится его увлечение позитивизмом и социализмом); защищает диссертацию "О проблемах происхождения и предыстории басков". Возвратившись в Бильбао, преподает латынь; к этому же периоду относится и начало его журналистикой деятельности. В 1891 после женитьбы участвует в конкурсе на замещение должности заведующего кафедрой греческой филологии в Саламанкском университете, победа в котором на всю жизнь связывает его со знаменитым университетом Испании, который он долгие годы возглавляет в качестве ректора. Образ жизни У. отличается размеренностью: сосредоточенная интеллектуальная работа (У. специально овладел датским языком ради прочтения Кьеркегора в оригинале), большая семья (отец 8 детей), устоявшийся распорядок (ранний подъем, до обеда - работа в университете, прогулка, два часа в клубе, вечер - за письменным столом). Вместе с тем, У. - страстный политик, горячо отзывающийся на современные ему социальные события (при общелиберальной ориентации был близок к социалистом, хотя и писал о том, что хотел бы, чтобы социализм "видел бы, кроме экономического, и что-то другое"; в качестве кандидатуры от социалистов выдвигался на выборах в кортесы, участвовал в социалистических изданиях). За оппозиционную ориентацию был смещен монархическим правительством с поста ректора Саламанского университета (1914); позднее - военной диктатурой Примо де Риверы за антимилитаристические выступления был сослан на Канары (протест против высылки У. был подписан А.Эйнштейном, Р.Ролланом, Манном); несмотря на помилование, не вернулся в страну вплоть до падения диктатуры (1930), однако бежал из ссылки, жил во Франции близ испанской границы (Эндайо, у Бискайского залива). После установления республики, вернулся на родину, был избран председателем Высшего национального совета по культуре, депутатом конституционного собрания, почетным гражданином, однако, оставаясь борцом за права человека, подписал протест против массовых репрессий после подавлений Астурийского восстания; трагически обманувшись в природе антиправительственного движения, примыкает к фашистскому мятежу, однако практически сразу понимает его характер, резко дистанцируясь от него (знаменитое проклятие У. генералиссимусу Франко) и публично выступая против фашистской диктатуры (известная речь У. на торжественном акте в университете: "Вы можете победить, но не можете убедить..."). Последние месяцы жизни У. прошли под домашним арестом; умер 31 декабря 1936 в Саламанке в полной духовной изоляции. Пламенный патриот, проживший яркую политическую жизнь, и писатель, создавший остро социально артикулированные произведения, У., тем не менее,

формулирует свое credo совсем в иной плоскости: "я выше всего ставлю внутреннюю жизнь". Центральной проблематикой его творчества становятся извечные экзистенциальные проблемы человеческого существования и духовной жизни, и в их решении для У. меньше всего характерен холодный рассудочный интеллектуализм: "истина - это то, во что верят от всего сердца и от всей души" (ср. с программой А.Мальро "выразить трагедию Человека, а вовсе не прояснить психологию индивида"). Эмоциональная насыщенность и глубина философских воззрений У. ("я думаю чувством, я чувствую мыслью") обусловливает его выбор жанра; философский роман, эссе и та оригинальная литературная форма, которую сам У. назвал - в противовес новелле - ниволой (nivola), главной целью которой является ответ на вопрос, "в чем же состоит подлинная человечность, человеческая реальность?.. Что же является в человеке самым сокровенным, самым творческим, самым реальным?" Фокусировка внимания на этих вопросах достигается в ниволе за счет переноса акцента с внешней событийной фабулы на ту подлинную драму "духа и страсти", которая разворачивается на ее фоне. Чтобы зафиксировать эту драму, выразить в эксплицитном виде ее побудительные импульсы и векторы разворачивания, У. вводит в структуру ниволы предельную внутреннюю дифференциацию лиц в коммуникативных контекстах; сам он раскрывает свой прием следующим образом: если беседуют двое, Хуан и Томас, то реально мы имеем дело не с двумя, но с шестью персонажами, по меньшей мере, ибо за общим именем "Хуан" скрывается: 1) "реальный Хуан, известный только его Творцу", т.е. исходная возможность коммуникативных взаимодействий и личностных онтологий; 2) "идеальный Хуан этого реального Хуана", т.е. рефлексивное видение и самооценка "Я" в исходной, внекоммуникативной или автокоммуникативной системе отсчета (при оценке этой позиции У. не забудем, что постсюрреалистическая литература "потока сознания" еще не конституировалась как жанр); 3) "идеальный Хуан Томаса", под которым понимается не просто образ "Я" в восприятии "другого", но и сам "другой" Хуан, каким бывает во взаимодействии с Томасом (то, что полвека спустя Ф.Лаку-Лабарт назовет "дезистенцией": "Я" в зеркале "другого" или в зеркале искусства). Подобный прием, как система зеркал позволяющий рассмотреть любой поступок и любое движение души во всех возможных их ракурсах, задает подлинную глубину и объемность воспроизведения человеческой экзистенции ("книга - хорошая вещь, но она хороша лишь тогда, когда сквозь нее, как сквозь протертую лупу, лучше видишь жизнь, а ее самое даже не замечаешь"). И главным предметом философского исследования У. становится то, что он обозначает как "наготу души". В этой связи, по мнению У., говорить об этом особом объекте можно лишь в соответствующем языке (прямой речи - "нагой и грубой"): "воплощает свою мысль тот, кто ее обнажает, а не тот, кто ее облекает в одежды". В этом контексте программным для У. является сознательное уклонение от принятия традиционной терминологии философского языка: "я хочу говорить о философии языком, каким просят чашку шоколада и говорят об урожае". Между тем, в своем неклассическом, с точки зрения философской традиции, языке У. сформулировал в своих произведениях, также неклассических по форме, с точки зрения традиции философского жанра, одну из ранних версий артикуляции фундаментальных проблем экзистенциализма. Прежде всего - проблем веры, смерти и надвитального (для У. - социально-исторического) предназначения личности. По У., "верить - это значит созидать", и потому именно "вера - источник реальности". Таким образом, подлинная реальность человека, его подлинное творчество заключается именно в страстной вере: "существует только то, что активно действует", - "носитель идеала и воли". Лишь носитель идеала, обладающий верой в возможность его осуществления и потому достаточной волей для его реализации, получает у У. статус личности (остальные - "сумеречные персонажи", которые "не являются личностями и не

обладают реальностью внутреннего содержания"). В рамках такого подхода, в принципе, не существенно идет речь о человеке "из плоти и крови" или "продукте воображения" ("Дон Кихот не менее реален, чем Сервантес"), ибо наделенный художником волей и страстью образ, поднявшись над сумеречностью и обретя значимость символа, обретает и подлинную реальность существования; "реальное (реально человеческое), которое желает быть или желает не быть, есть символ, но и символ в своей реальности может стать человеком". В этом контексте необыкновенно остро встает проблема Бога, ибо его бытие оказывается продуктом индивидуальной веры: "верить в Бога - это значит страстно желать его существования, вести себя так, как если бы Бог существовал". Напряженная жажда Бога и осознание собственного безверия экзистенциально трагично переживаются У.: "Господь несуществующий! Услышь // В своем небытии мои моленья!.." - в "Молитве атеиста" (ср. с феноменом богоискательства в русской философии). Проблема бытия Бога оказывается столь значимой для У. в связи с тем, что именно и только Бог может выступить гарантом индивидуального бессмертия: "ведь если Бога нет, - все бессмысленно". Поскольку жизнь индивидуального сознания выступает для У. не только максимальной (и фактически единственной) ценностью, но и единственно значимой реальностью, постольку проблема смерти стоит у него чрезвычайно остро: "я хочу жить вечно - я, я, а не какое-то всемирное или божественное сознание", "я жажду бессмертия, мне оно необходимо, не-об-хо-ди-мо". Сформулированное У. "трагическое чувство жизни" в том и заключается, что человеку дано осознать свою смертность наряду с жаждой бессмертия, постичь всю глубину грядущей потери: "жизнь - это трагедия, постоянная борьба без победы и даже без надежды на победу" (ср. с "бытием-для-смерти" у Хайдеггера). В условиях понимания своей смертности единственно возможным "способом человеческого существования является агония" как "постоянный бой с умственным отчаянием". В этом контексте у У. оформляется особый амбивалентный статус феномена "ничто". С одной стороны, "ничто" имеет традиционную сугубо негативную семантику ("примем ничто, которое, может быть, нас ждет, как несправедливость, будем сражаться с судьбой, даже не надеясь на победу, будем сражаться с ней по-донкихотски"). С другой же стороны, "ничто" как внутренняя основа смертного существования обладает позитивно-креационным потенциалом, выступая у У. источником любого творчества и, следовательно, любой реальности: "из сознания собственной глубины ничто человека черпает новые силы, дабы стремиться быть всем". Экзистенциальная ориентация философии У. отчетливо проявляется и в его концепции истории. У. разделяет исторический процесс на внешнюю историю (или собственно историю), т.е. хронологический поток фактологической событийности, подлежащей типологизации по формальным (национальному, политическому и т.п.) признакам, и интраисторию ("осадок истории"), т.е. то экзистенциальное, "интимное", "глубинное и молчаливое", которое объединяет людей не по формальным, а по "органическим" (имманентным) основаниям: не цивилизация, но культура; не нации, но народ; не литературные традиции, но живой язык и т.п. Подлинным смыслом истории выступает у У. трансформация ее в интраисторию, и именно в этом контексте осмысливается у У. предельно значимая для него проблема Испании, являющаяся моделью и одновременно ключом решения проблемы интраистории. У. решительно далек от космополитизма: как "внутри человека, а не вне его, должны мы искать Человека", так и "вне каждого конкретного клочка земли нет ничего, кроме геометрического пространства". Ценность Родины осмысливается у У. как экзистенциальная, и потому сопоставимая с абсолютной ценностью "внутренней жизни"; более того, в годы эмиграции он формулирует невозможность их альтернативы: "что толку обладать целым миром, если ты потерял свою душу? И что толку сохранить душу, если ты потерял мир? Миром назовем человеческую

общность, общину". У. остро переживает себя как испанца ("Разве я европеец? - спрашиваю я себя, и мое сознание отвечает мне: нет, нет, я не европеец, я не современен"). К если Центральная Европа репрезентирует для У. внешние ценности, холодный рационализм, "ортодоксальную науку" и космополитический стиль мышления, то Испания - внутренние ценности, подлинные "дух и страсть", олицетворенные в фигуре ее национального героя - Дон Кихота, противостоящего в своем иррационализме ("безумии") европейской рассудочности и в своем самозабвенном порыве - практицизму. Дон Кихот для У. - одновременно и символ-образец подлинно экзистенциального существования, и "душа Испании". Резко отреагировав на замечание Ортеги-и-Гассета о том, что было бы неплохо, если бы в библиотеке Дон Кихота был хотя бы один трактат по математике (прорезонировавшее для У. с высказываниями Кроче об отсталости Испании начала века), У. постулирует дихотомию экзистенциальных и жестко рациональных ценностей: "мудрость, вера, справедливость, терпение, доброта - это одно, а математика - это другое" (ср. с установками русского славянофильства и его критикой европейской цивилизации). Глобальный вектор трансформации истории в интраисторию У. видит не в том, чтобы "европезировать Испанию", а в том, чтобы "испанизировать Европу". Внутри самой Испании эта задача артикулируется как необходимость "донкихотизировать" Санчо Пансу, олицетворяющего для У. народ, который исконно приобщен к нетленным ценностям бытия перед лицом воплощенной в природных циклах вечности (аналогичен образ Марины как воплощения подлинности и "обаяния повседневности" в романе "Любовь и педагогика"), однако не осознает своей творческой роли, лишен порыва к действию. Именно в том, чтобы задать импульс разворачивания этого имплицитного креативного потенциала и видит У. свою "провиденциальную миссию... в Испании". Однако сдвиг в интраисторию достигается, по У., отнюдь не в процессе массового движения: "чтобы возродить Испанию, чтобы спасти Испанию, нужно отправляться в путь в одиночку". В последние годы жизни У. концепция "донкихотизации" сдвигается в сторону христианской эсхатологии: в работе "Святой Мануэль Добрый, мученик" фактически выстраивается параллель образов Дона Кихота и Иисуса Христа: "я был безумен, а теперь я здоров, я был Дон Кихотом Ламанчским, а ныне... я - Алонса Ки-хано Добрый". А сквозной для философии У. акцент на экзистенциальных феноменах индивидуального существования ("печаль", "смерть", "ничто" и др.), фундирует его презумпцию надвитальной заданности человеческого существования, неизбывного стремления индивида к Абсолюту. Последний, однако, лишен у У. онтологической артикуляции и конституируется лишь в самом акте экзистенциальной веры

(ср. с тенденцией богостроительства в русской философии). Философские взгляды У. являют собой редкий пример остро социальной артикуляции экзистенциальной проблематики (по оценке Ортеги-и-Гассета, У. "выпускал свое "я" на волю", "как феодальный сеньор знамя на поле боя"). Идеи У. еще при его жизни были восприняты как знамя "поколения 1898", по-новому артикулировавшего в национальной культурной традиции "проблему Испании", во многом определив тем самым базовые направления развития испанской культуры 20 в. Однако значимость идей У. выходит далеко за национальные рамки, оказав значительное влияние на развитие историко-философской традиции в плане становления внутри последней вектора экзистенциализма. У. известен также как теоретик искусства, и хотя он резко выступал против бесформенного, по его оценке, абстрактного искусства, тем не менее, имплицитно строил свою концепцию искусства на основе презумпции творческого характера феномена восприятия художественного произведения, т.е. именно той презумпции, которая впоследствии фундировала собой современную философию искусства как поворот от семантико-аксиологической фокусировки

феномена Автора к центрации проблематики творчества вокруг фигуры субъекта восприятия произведения (см. "Смерть Автора"). "Человек испытывает наслаждение от произведения искусства только потому, что он создает его в себе, воссоздает его в себе, воссоздавая его и воссоздавая себя вместе с ним" - данная установка У. интенционно созвучна оформившимся во второй половине 20 в. идеям деконструкции, де- и рецентрации текста в процессе его восприятия читателем (Барт, Деррида и др.), а также идеям экзистенциальной наполненности и направленности этого процесса (М.Дессуар, М.Дюфрен и др.), конституирующего экзистенциальное становление личности посредством воссоздания "я" сквозь его "дезистенции" в каждом прикосновении к искусству (Ф.Лаку-Лабарт - см. Язык искусства). В целом У. может быть оценен не только как один из основоположников экзистенциализма, внесший значительный вклад в историко-философскую традицию, но и как яркая личность в истории культуры, продемонстрировавшая мужество и силу духа в деле служения сформулированному идеалу.

М.А. Можейко

УНИВЕРСАЛИИ (лат. universalis - общий) - общие понятия. Проблема У. в историко-философской традиции связывает в единый семантический узел такие фундаментальные философские проблемы, как: проблема соотношения единичного и общего; проблема соотношения абстрактного и конкретного; проблема взаимосвязи денотата понятия с его десигнатом; проблема природы имени (онтологическая или конвенциальная); проблема онтологического статуса идеального конструкта; проблема соотношения бытия и мышления - являясь фактически первой экземплификацией их недифференцированной постановки в едином проблемном комплексе с синкретичной семантикой. Вопрос о природе У. получил новое звучание в связи с интенцией на экспликацию содержания понятий "число", "функция", "переменная", "бесконечно малая величина" и др. в математически ориентированном естествознании (Декарт, Спиноза, Лейбниц и Ньютон). Важный импульс фокусировки внимания на этой проблеме был задан конституированием теории множеств, основанной на презумпции подхода к множеству как ко множественности, мыслимой в качестве единого (Г. Кантор формулирует принцип нетождественности эмпирической множественности вещей множеству как эмпирически неартикулируемому феномену), на основе чего оформляется логический принцип абстракции и определение через абстракцию (свою философскую концепцию, семантически эквивалентную реализму в медиевальном его понимании, Кантор называет "платонизмом"). Данная позиция детерминирует формирование в культуре в качестве своей альтернативы такого направления логического обоснования математики, как эффективизм (Э. Борель, Р. Бэр, А. Лебег и др.), ориентированный на нормативную дифференциацию математических сущностей по критерию их онтологического статуса: и если понятия, имеющие объективное содержание ("гносеологический смысл"), имеют право на существование, то понятия, смысл которых сугубо субъективен, - "вне математики", ибо являются "только меткой для того, чтобы узнавать и отличать промежуточный шаг" соответствующей математической операции (Э. Борель). Предложенная эффективизмом программа очищения математики от понятий субъективного характера аналогична позитивистской программе очищения естествознания от "метафизических суждений". Могут быть зафиксированы даже операциональные совпадения: процедура легитимации понятий в эффективизме, основанная на

методе Гилберта и предполагающая в качестве своего критерия их непротиворечивость, фактически изоморфна доверификационной процедуре в позитивизме. Вместе с тем, если понятие эффективно, т.е. имеет объективное содержание, то возможные противоречия в системе, связанные с его легитимацией, не берутся в эффективизме в расчет. Аналогичным образом проблема У. артикулируется в конструктивизме и интуиционизме как "натуральных", т.е. ориентированных на своего рода номинализм, моделях - в противовес "платонизму" Кантора. Неклассический подход к проблеме У. закладывается в гносеологии Канта, основанной на трансцендентальной интерпретации объекта как созидаемого в познавательной процессуальности, базовыми элементами и формами которой и выступают У., артикулированные у Канта в качестве форм активности человеческого сознания - вне реалистического объективизма статуса и вне номиналистической инспирированности объектом. Такая установка формирует традицию неклассической трактовки У., фокусируя такие ее акценты, как языковой и социально-коммуникативный. Так, Куайн трактует У. как лишенные онтологически детерминированного содержания - их семантическая наполненность задается исключительно контекстом: "общие термины, например, "человек", и может быть даже абстрактные единичные термины, такие, как "человечество" и "7", осмыслены, - по меньшей мере, поскольку они участвуют в утверждениях, которые, взятые как целое, истинны или ложны". Позиция Куайна по проблеме У., определяемая им как "натурализм", фундируется принципом "онтологической относительности": знание об объекте, описанном в языке некой теории СП), может быть описано лишь в языке иной теории (Т2), а о нем можно говорить лишь в языке метатеории (Т3) и т.д., - проблема онтологического статуса У. трансформируется, таким образом, а проблему "взаимопереводимости языков", осложненную допущением "стимульного значения" текста, т.е. конкретно-ситуативного комплекса обстоятельств, внешних по отношению к тексту, но тем не менее вызывающих установку на принятие или непринятие его. В этом семантическом поле онтологическая проблема как таковая утрачивает свой исходный смысл: "быть - значит быть значением связанной переменной" (Куайн). Особый статус У. как средства демаркации объектов и объединения их в группы на основании не единства общего признака, а так называемых "семантических свойств", формируется в теории языковых игр Витгенштейна, закладывающей основу современной трактовке языка как финальной семантически значимой онтологии (см. также Язык, Языковые игры). Если в классической лингвистике понятие "У." употреблялось для обозначения релевантных свойств языков и отношений между этими свойствами (И.Ф. Вардуль), то в современной лингвистике оно фиксирует внеязыковые онтологические структуры, стоящие за структурами грамматики (аналогичны "внеязыковые категории" О. Есперсена и "понятийные категории" И.И. Мещанинова), а также транслируемые культурой дискурсивные модели языкового performance ("лингвистические У." у Хомского). В современной философии культуры понятие У. используется также в значении У. культуры, т.е. основ понимания мира и места человека в нем, имплицитно формирующихся у каждого индивида в таком процессе, как социализация, и служащих своего рода мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая в своем историческом варьировании систему координат, исходя из которой человек воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино. В У. культуры, таким образом, конституируется мировоззрение, специфичное для того или иного этапа культурной эволюции; У. не только играют - наряду с чувственным опытом - фундаментальную роль в когнитивных процедурах в качестве "полных комплексов ощущений" (Рассел), но и выступают инструментарием чувственно артикулированных мироощущения, мировосприятия, миропредставления и

миропереживания (А. Лавджой). Набор культурных У. достаточно стабилен (мир, изменение, причина, целое и т.п. - как У. объектного ряда; человек, счастье, государство, честь, справедливость и т.п. - как У. субъектного ряда; познание, истина, деятельность и т.п. - как У. субъект-объектного ряда), а их содержание специфицируется в различных традициях, задавая характерные для них системы символизма и дискурсивные практики (Кассирер, Лангер, Делез и др.). (См. также Представление.)

М.А. Можейко

УТОПИЯ (греч.: ou - отрицательная частица, topos - место, т.е. "место, которого нет") - понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований. Ведет происхождение от названия одноименной книги Мора (1516). Отказ от исследования наличной общественной действительности, интеллектуализм, стремление репрезентировать интересы человечества в целом отличают У. от, соответственно, науки, мифологии и идеологии. Источником У. на каждом отдельно взятом отрезке реального исторического времени могли выступать социальные идеологии, технологические мифы, экологическая этика и т.д. Формирование У. - свидетельство процессов осознания и рефлексии всеохватывающих кризисных явлений общества. У. возможно трактовать также и в качестве мечты о совершенстве мира, способной обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития. При этом трагизм процедур осуществления У. нередко истолковывается как следствие того, что У. являют собой "выражение антиприродного, надприродного измерения, которые могут быть только силой внедрены в сознание среднего человека и без которых история была бы менее трагичной". У. в ряду идеальных конструкций человеческого разума способны отражать: мечту о мире постоянного и полного чувственного удовлетворения; поиск идиллических состояний благополучия, сдерживаемого моральными и эстетическими ограничениями; ориентацию на акцентированно упорядоченное разумным и нравственным государством благополучие; надежду на осуществление одушевленной цели торжества Добра над Злом вне материальных аспектов этого процесса; проект усовершенствования человеческого общества сугубо посредством организационно-интеллектуальных новаций и т.п. В исторической ретроспективе У. могли быть: а) несбыточными в границах наличных общественных условий, но осуществимыми при трансформировании последних (например, гоббсовский проект гражданского общества в 17 ст.); б) перманентно конституирующимися (сопряженно с вызреванием необходимых предпосылок) сейчас и в мыслимом будущем (например, идеалы свободы и равенства в их понимании на рубеже 18-19 вв.); в) неосуществимыми в принципе (коммунистические лозунги всеобщего равенства и универсального изобилия). В античности У. тесно переплетались с легендами о "золотом веке", о "блаженных городах и территориях", являя собой, как правило, иллюстративный материал к тем или иным философско-этическим выводам авторов. В эпоху Возрождения и великих географических открытий У. приобрели преимущественную форму описания совершенных государств, либо якобы существующих либо существовавших в прошлом где-то на земле ("Город Солнца" Кампанеллы, "Новая Атлантида" Ф.Бэкона, "История севарамбов" Д.Верраса и т.п.). В 17-18 вв. У. получили распространение также как различные проекты социально-политических реформ. С

середины 19 в. У. все больше превращаются в специфический жанр полемической литературы, посвященной проблеме общественного идеала. У. разнообразны по социальным задачам: рабовладельческие У. (Платон - "Государство", Ксенофонт - "Воспитание Кира" и др.); феодально-теократические У. (мистическая философия истории Иоахима Флорского, 13 в.; В.Андреа - "Христианополис", 1619 и др.); буржуазные У. (Дж.Гаррингтон - "Республика Океания", 1656; Э.Беллами - "Взгляд назад", 1888; Т.Герцки - "Фрейландия", 1890, и др.); различные произведения утопического социализма (Ш.Фурье - "Трактат о домоводческо-земледельческой ассоциации", 1822, и "Новый хозяйственный социетарный мир", 1829; де Сен-Симон - "Катехизис промышленников", 1823-1824 и "Новое христианство", 1825 и др.); технократические У. (Веблен - "Инженеры и система цен", 1921 и др.); анархические У. (У.Годвин - "Исследование о политической справедливости", 1793; Штирнер - "Единственный и его собственность", 1845 и др.). Многие утопические сочинения предлагали процедуры решения отдельных важных для человечества проблем: трактаты о "вечном мире" (Эразм Роттердамский, Кант, Бентам и др.), педагогические У. (Я.А.Коменский, Руссо и др.), научно-технические У. (Ф.Бэкон и др.). По ходу модернизации число произведений утопического жанра на Западе в 16-20 вв. возрастало практически в геометрической прогрессии. В современной социально-философской традиции принято деление У. на "У. реконструкции", направленные на радикальное преобразование общества, "У. бегства" от социальной действительности, а также "обоснованные У.", У. воплощения в жизнь. У. отличаются негативным отношением их авторов к существующему социальному порядку, претензией на универсализм и "окончательность" предлагаемых процедур разрешения общественных противоречий, верой в осуществимость соответствующих проектов. У. есть категория психолого-физиологическая, состояние предощущения и надежды, в чем-то атрибутивное мыслящему субъекту. У. в современную эпоху позволяют предвосхищать некоторые тенденции, ориентированные в вероятное будущее (которое на данном уровне познания не может быть описано в конкретных деталях), а также предостерегать от некоторых отрицательных социальных последствий человеческой деятельности. Эти формы У. стимулировали развитие в социальных науках методов нормативного прогнозирования, а также приемов анализа и оценки желательности и вероятности предполагаемого развития событий.

А.А. Грицанов

УЧИТЕЛЯ ЦЕРКВИ - мыслители, удостоенные Ватиканом почетным именем "doctor ecclesiae". Греческие отцы церкви - У.Ц. - Афанасий (296-373), Василий Великий, Григорий Богослов (330-390), Иоанн Златоуст (347- 407); римские отцы церкви - У.Ц. - Амвросий Медиоландский (340-397), Иероним (345-420), Аврелий Августин Блаженный, Григорий Великий (папа римский в 590- 604), а также иные У.Ц.: Гиларий из Пуатье (315-366), Кирилл Иерусалимский (315-386), Кирилл Александрийский (патриарх в 412-444), Лев I (папа римский в 440-461), Беда Венерабилис Достопочтенный (674-735), Иоанн Дамаскин (700-750), Петр Дамиани, Бернар Клервоский, Фома Аквинский, св. Бонавентура (Джованни ди Фиданца), Франц Залесский (1567-1622), Альфонс из Лигуори (1696-1787), св. Тереза Авильская (Тереза де Хесус). (См. также Доктор.)

А.А. Грицанов

ФАЛЕС (около 640/625 - около 547/545 до н.э.) -древнегреческий философ и политический деятель (из Милета), один из "семи мудрецов". В 585 до н.э. предсказал солнечное затмение, измерил высоту египетских пирамид по их тени. Согласно Аристотелю, Ф. - первый ионийский и древнегреческий философ. В фокусе внимания Ф. были проблемы природы. Предположительно, возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии - воде. Делает первый шаг на пути формирования в античной философии идеи arche как субстрата мира, заложив основы перехода от свойственного для мифологии генетизма к субстратному мышлению: согласно Ф., не только: 1) все сущее возникло из воды, 2) все постоянно возникает из воды, 3) все станет и 4) все становится водой, но также и: 5) все есть вода. (Согласно Ф., все из воды: во-первых, начало всех животных - сперма, она влажная; во-вторых, все растения питаются влагой и от влаги плодоносят, а лишенные ее засыхают; в-третьих, и сам огонь Солнца и звезд питается влажными испарениями, равно как и сам Космос. Земля плавает в воде подобно дереву.) Магнит и янтарь, по Ф., имеют душу. Бог, по Ф., - это ум Космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств. Панпсихизм, приписываемый Ф., дополняет его гидрокосмогоническое видение мира в традиции древнеегипетских представлений о творении земного диска из первобытного океана вкупе с "жизненным дыханием". Жизнь у Ф. необходимо предполагает питание и дыхание: в этих функциях выступают вода и божественное начало ("псюхе"). Ф. (и Филону) приписывается изречение: "Познай самого себя". Сочинения Ф. "О солнцевороте" и "О равноденствии" и другие не сохранились.

А.А. Грицанов

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (лат. falsus - ложный и facio - делаю) - научная процедура, имеющая своим результатом установление ложности соответствующей гипотезы посредством эмпирической проверки на соответствие экспериментальным данным или теоретической проверки на соответствие принятым в научном сообществе фундаментальным теориям. Принцип фальсифицируемости (Поппер) выступал критериальным основанием дифференциации науки и философии ("метафизики"). Поппер ввел понятие "Ф." в дисциплинарный оборот, отталкиваясь не от стратегии подтверждения, а (в духе концепции опровержения - идеи "огненной пробы" Ф.Бэкона) ориентируясь на поиск опровергающих материалов. Согласно Попперу, процедура Ф. достаточно однозначна: если совпадение опыта и теории (технология верификации) можно истолковать в контексте интерпретации опыта на основе теории, то их расхождение (технология Ф.) свидетельствует о неадекватности выводов и предположений самой реальности, отторгающей их. С точки зрения Поппера, "утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны приходить в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут систематически проверяться, т.е., так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые могут иметь результатом их опровержение". Привлекательность Ф. проистекала из ее

несоизмеримо большей однозначности: верификация была способна лишь увеличить меру вероятности нашей субъективной уверенности в собственной правоте. Ф. поэтому трактовалась Поппером как путь минимизации количества заблуждений и ошибок и обретения истины. Абсолютизация Поппером "негативного опыта" фальсифиционизма не избежала недооценки четкого разграничения формальных и содержательных суждений, сопряженных с упреками критиков в отсутствии "непредпосылочности". Так, согласно Айеру, "когда мы принимаем определенные наблюдения как доказательство того, что данная гипотеза ложна, мы предполагаем существование некоторых условий. И хотя в любом данном случае чрезвычайно невероятно, чтобы это допущение было ложно, логически это не невозможно". Одновременно, как и верификация, процедура Ф. могла быть бесплодно бесконечной в беспредельном диапазоне защитных интерпретаций приверженцев той или иной научной теории. В дальнейшем (Айер, 1968) Ф. была редуцирована до требования к научной гипотезе, чтобы она была такова, чтобы "нетривиально фигурировать в теории, которая, взятая как целое, такова, что истинность определенных утверждений наблюдения рассматривалась бы как достаточное основание для ее отвержения". Тем не менее, отсутствие у Ф. прескриптивной ценности - невозможность ее функционирования в качестве предписания вне контекста наличных научных практик, а также ее неспособность фундировать обобщения "метафизического" порядка - обусловили преходящее значение идеи Ф. (См. также Теория, Гипотеза, Верификация.)

А.А. Грицанов

ФАШИЗМ, национал-социализм (лат. fasio; итал. fascismo, fascio - пучок, связка, объединение) - 1) тип общественного и государственного устройства, противоположный конституционно-плюралистической демократии. В Европе 20 в. это Португалия при режиме Салазара, Испания - при Франко, Италия - при Муссолини, Германия - при Гитлере. В рамках Ф. как особого социально-политического режима принцип многопартийности отрицается в интересах антидемократически и антилиберально ориентированной правящей партии или группы, т.е. меньшинства, насильственно захватившего власть и отождествляющего себя с государством. Ф. в Португалии предполагал отказ от идеи народного представительства в форме парламентаризма при сохранении автономии различных социальных групп общества от государства на основе принципов либерализма. Итальянский Ф., опираясь на государственную партию, наделял правительство неограниченной властью при сохранении ориентации на консервацию традиционных общественных структур. Режим гитлеровского Ф. в качестве несущей конструкции использовал не столько государство, сколько материально воплощаемый идеал нации или даже расы (именно на этой основе планировалось преодоление пагубной классовой неоднородности общества, порожденной индустриальной цивилизацией). 2) идеология, теория и практика правоэкстремистского политического движения 1920-1990-х в Европе, характерными чертами которого выступают: воинственный антидемократизм; антимарксизм; антисемитизм; расизм и идеи расового превосходства; шовинизм; мистический вождизм; культ тоталитарного государства и социального насилия; концепция нации как вечной и высшей реальности, основанной на общности крови; готовность к борьбе за порабощение "низших" народов и рас; оправдание геноцида последних. Социальной основой Ф. выступают маргинальные, деклассированные слои

общества. (Ср. с мнением одного из авторов коммунистически ориентированного периодического европейского издания "Коммунистический Интернационал" от 4 ноября 1922: "У фашизма и большевизма общие методы борьбы. Им обоим все равно, законно или противозаконно то или иное действие, демократично или недемократично. Они идут прямо к цели, попирают ногами законы и подчиняют все своей задаче".) 3) интеллектуально-эстетическая традиция, которая в исходных своих основаниях отождествлялась радом европейских мыслителей (особенно немецких) с закономерным результатом всей истории развития западной метафизики от Платона до Гегеля. Предполагалось, что предельным выражением последней необходимо становится "воля к власти" с ее многомерной совокупностью ритуалов и процедур обретения органического единства собственного Dasein ("здесь-бытия") индивида с исторической судьбой его народа, с коллективистской трансформацией этого Dasein и его заменой наличным бытием. Так, Хайдеггер усматривал в Ф. своего рода форму национального эстетизма, мышления, объединяющего сферы искусства и политики, благодаря или в результате чего само общество становится воплощением тотального спектакля, произведением искусства, в котором видение художника (или воля фюрера) больше уже ничем не отличается от мыслей и стремлений людей. Такое мышление, по мнению Хайдеггера, отождествляет высшее политическое добро с образом идеально организованного сообщества, объединенного интимными, национально-культурными связями. Предтечами подобного национал-эстетизма правомерно считать Шиллера с его "идефикс" эстетического образования как средства преодоления ненавистных антиномий разума и природы, субъекта и объекта, свободы и необходимости; Ницше с тезисом, согласно которому "только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности" и т.д. Рассматривая судьбу европейской мысли через понятие "мимезиса" (подражания), Хайдеггер подчеркивал, что, начиная с Платона с его двойственным пониманием истины - как аутентичной (aletheia) и как не самым лучшим ее замещением в виде художественной репрезентации, подражания подражанию (mimesis), - возникает своего рода раскол в истории интеллектуализма, суть которого - в неспособности различать два типа дискурса: познание и мимезис, истину в собственном смысле слова и ее суррогаты, фикции. "Инверсия платонизма", по мнению Хайдеггера, в дальнейшем предстает истоком и моделью так называемой эстетической идеологии, благодаря которой (или посредством которой) философия попытается переиграть свою не совсем удачную попытку установить истину на основе ясных и отчетливых идей. Таким образом, с точки зрения Хайдеггера, начиная с Платона, западному мышлению так и не удается разбить цепи, связывающие истину с эстетической идеологией. Говоря же о современной ему эпохе, Хайдеггер отмечал глубинную связь национал-социализма с этой традицией, видя в Ф. не более чем просто вульгаризированное воспроизведение вопросов, тревоживших западную философию со времен "инверсированного платонизма". Иначе говоря, немецкий национальный дух был обречен, по Хайдеггеру, подражать неподражаемому, выступая в ипостаси то ли общенационального психоза, то ли исторической шизофрении (первые герои и одновременно первые жертвы этого процесса - Ницше и Гельдерлин). Именно эта, шизофреническая по сути своей, логика и привела к тому, что Хайдеггер называл Уничтожением Германии, ее разделом и т.п., т.е. к осуществлению жестокой необходимости, имманентной всей истории западной мысли. (См. также Социализм, Футуризм.)

А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева

ФЕДОРОВ Николай Федорович (1828-1903) - русский мыслитель, представитель религиозно-философского направления космизма. Сын князя П.И. Гагарина и крепостной крестьянки; как незаконнорожденный Ф. получил отчество и фамилию по имени крестного отца. С 1854 по 1868 Ф. служил учителем истории и географии. С 1868 Ф. переходит на службу в Москву, где сначала становится помощником библиотекаря московской Чертковской библиотеки, а с 1874 переходит в Румянцевский музей. Занимая скромную должность дежурного по читальному залу, он постепенно заслуживает огромный авторитет у многочисленных посетителей этой библиотеки - виднейших ученых, писателей, философов. Ф. высоко ценили многие его современники (Достоевский, Л.Толстой, В.Соловьёв и др.). Ф. был известен своим аскетическим образом жизни, он считал грехом всякую собственность, а поэтому даже свое жалованье почти целиком раздавал нуждающимся. По этой же причине Ф. ничего не опубликовал из своих сочинений. Работу по подготовке к изданию философского наследия Ф. завершили его ученики и последователи, выпустившие два тома избранных отрывков и статей под названием "Философия общего дела" (1906, 1913). Свое учение, называемое "активным христианством", Ф. понимал как раскрытие "Благой Вести" в ее истинном практическом смысле, который выражается в призыве к активному преображению природного, смертного мира в иной, не-природный, бессмертный божественный тип бытия. Основу федоровского учения составляют идеи "регуляции природы" и "имманентного воскрешения". Высшим идеалом преображения (обожения) мира у Ф. является Царство Божье, достижение которого предполагает осуществление целого ряда задач: переход от эксплуатации к регуляции природы, овладение управлением космическими процессами; совершенствование организма человека; создание общества по типу "психократии" на основе сыновьего, родственного сознания, идея патрофикации, т.е. воскрешение всех прежде живших поколений. Реализация перечисленных задач мыслится Ф. как "общее дело" всего человечества, осознавшего свою целостность, всеединство, ведущее к всеобщему братству и родству, преодолению "враждебного" состояния как в природе, так и в социуме. Ф. был убежден, что божественная воля действует через единую соборную совокупность человечества. В этом контексте одним из главных требований в учении Ф. является принцип "совершеннолетия в вере", предусматривающий собственное участие человека в деле преображения природного порядка бытия (ср. с идеей "совершеннолетия мира" Д. Бонхеффера - см. Протестантская этика), включая общее дело по реальному восстановлению и преображению прежде живших поколений, основанное на идее перверсии естественного хода биологических процессов. В этой связи философия Ф. устанавливает своего рода культ предков (вплоть до проекта обучения и воспитания детей на кладбищах). Учитывая, что всем воскрешенным поколениям не уместиться на одной планете, Ф. в качестве неисчерпаемого резерва для заселения людей предлагает Космос. Для этого человечеству придется преодолеть земные силы притяжения, выйти в космос и расселиться в нем, что, безусловно, связано с необходимостью психофизиологического совершенствования человеческого организма, т.е. преображения человеком себя из "смертного, пожирающего и вытесняющего" существа в самосозидающее и бессмертное. Одним из условий подобных трансформаций является, по мысли Ф., превращение питания в "сознательно-творческий процесс" создания своего тела из элементарных веществ и космической энергии. Философское наследие Ф. оказало влияние не только на русскую философскую традицию (В.С.Соловьёв называл Ф. "учителем и отцом духовным"),

но и на аксиологические приоритеты русского искусства (Достоевский, Л.Н.Толстой, В.Брюсов, Хлебников, К.Клюев и др.). (См. также Воскрешение.)

О.В. Шубаро

ФЕДОТОВ Георгий Петрович (1886-1951) - русский мыслитель, философ, историк, публицист, профессор по кафедре истории средних веков в Саратовском университете (1920). Эмигрировал из Советской России во Францию (1925), автор более 300 публикаций и эссе по общественным проблемам, в том числе книг: "Абеляр" (1925), "Святые Древней Руси (X-XVII столетий)" (1931), "И есть, и будет. Размышления о России и революции" (1932), "The Russian Religious Mind" (1946). В 1988 в Париже вышло собрание статей Ф. в шести томах. Творчество Ф. сыграло значимую роль в осмыслении вопросов назначения и места России в истории, соотношения революции и человеческих судеб, гибели и возрождения культуры. Связав себя с социал-демократическим движением уже в год окончания гимназии (1904), Ф. прошел в дальнейшем длительную духовную эволюцию, связанную с "личным переживанием Христа": свобода человека, гуманизм и живое евангельское чувство Иисуса Христа стали характернейшими чертами Ф. - социального мыслителя. Участвуя после февраля и октября 1917 в деятельности немногочисленного интеллектуального кружка почти забытого в СССР и посткоммунистической России свободного философа Мейера, Ф. все более склонялся к ориентации не столько на религиозную философию или чистое богословие, сколько на "богословие социальное или даже социологическое". Философским камертоном социологического творчества Ф. явилось понятие "молчание". Молчание творческое, молчание как прислушивание, чувствительность к тону российской истории, позволившие Ф. дешифровать общественно-политические события революций 1917 и гражданской войны как трагичные полифонические мелодии эволюции православной культуры. Для Ф. человек выступает как судьбоносец культуры: смысл мировой истории, судьбы культуры в истории и как следствие - облик человека в культуре - предельная формула социолого-философского мировоззрения Ф. Но во всех социологически ориентированных, жизненно соразмерных моделях Ф. присутствует универсальная точка отсчета - Россия как непреходящий предмет научного творчества: "Да, мы видели Приама, убитого на крови собственного сына. Да, мы бежали с пожарища со старцем Анхизом и святынями Пергама... Скольких старцев мы схоронили, скольких товарищей недосчитались, унесенных волнами... Это мы у ног Дидоны повторяем легендарную уже повесть о гибели Трои, и ни на какие черты чужеземной красоты не променяем образ воскресшей родины. Наша скорбь острее, потому что мы не можем, подобно Энею, оторваться от родной земли. Не можем на одних "пенатах" строить Пергам. Наша Гесперия на Востоке. Мы обречены, как тени, возвращаться к дымящимся развалинам, и ужасы последней ночи не изглаживаются из памяти". Отличительной особенностью социологии Ф. явилась тотальная критика русской идеологии (стремившейся достичь "западных целей" - "восточными средствами"): народников и марксистов, реакционеров и антибольшевиков-демократов, чаяний народа и интеллигенции. (По мысли Ф., славянский перевод Библии обогатил русский язык, но одновременно избавил русских книгочеев от необходимости изучать древние классические языки. Россия оказалась отрезанной от философии: "... отрекшись от классической традиции, мы не смогли выработать своей, а на исходе веков - в крайней нужде и по старой лености - должны были хватать... где и

что попало... Не хотели читать по-гречески - выучились по-немецки, вместо Платона и Эсхила набросились на Каутских и Липпертов".) С точки зрения Ф., вся история России представляет собой процесс принципиального преодоления ее лучшими умами "апокалипсического соблазна" в видении перспектив развития. Ни концепция бесконечного прогресса секуляризированной Европы в духе общественной мысли Нового времени, ни идея о фатальности гибели "потусторонней" для Запада цивилизации русской православной религиозности не были созвучны мировосприятию Ф. Эсхатологичность социально-философского и социологического творчества Ф. не результировалась в экстремальных, пессимистических прогнозах конца истории и культуры. Постулируя в начале 1930-х цель построения в Европе и России "Нового Града", способного отказаться от трагичного в неизбывности своем стремления континента к военной катастрофе, Ф. обращал особое внимание на решение "социальных вопросов". "Трудовой социализм", свобода личности вопреки догматам фашизма и коммунизма, христианство, русский патриотизм - вот те идеалы, которые Ф. считал главными в любых проектах общественных трансформаций. Именно через парадигму этих ценностей культуры призывает Ф. создавать целостный облик истории российского государства, целостную социальную модель его общественной эволюции. В 1939 в статье "Создание элиты" Ф. писал: "Демократизация культуры приобретает зловещий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурной. Народ думает, что для него открылись все двери, доступны все тайны, которыми прежде владели буржуа и господа. Но он обманут и обворован. Господа унесли с собой в могилу - не все, конечно, - ключи, - но самые заветные, от потайных ящиков с фамильными драгоценностями... В старой, полудворянской России "кухаркин сын", пройдя через школу, мог овладеть той культурой, которая сейчас в рабоче-крестьянской России ему недоступна. Причина ясна и проста. Исчезла та среда, которая прежде перерабатывала, обтесывала юного варвара, в нее вступавшего, лучше всякой школы и книг. Без этой среды, без воздуха культуры школа теряет свое влияние, книга перестает быть вполне понятной". По мысли Ф., "в борьбе между старым и новым мы не можем стать всецело на сторону "родного Содома". Есть вещи, которые должны сгореть в огне катастроф. Но есть и пенаты, которые мы выносим из огня разрушенной Трои, чтобы в долгих скитаниях и битвах найти для них новые храмы на площадях грядущего Рима. Содом или Троя? Между этими двумя восприятиями прошлого мы раскалываемся. Верный ответ, конечно: и Троя, и Содом. Пусть сгорает содомское, но пусть вечно живет Палладиум священной Трои". Ф. выступил одним из очень немногих, кто оказался в состоянии апплицировать истины и дух "Вех" на реалии постреволюционного и поствоенного мира. Осуществляя анализ истории русской интеллигенции, Ф. утверждал, что пройдя целый век с царем против народа, она некоторое время противостояла и народу и царю (1825-1881) и, наконец, поддержала народ против царя (1905-1917). Для Ф. интеллигенция - не столько носитель и генератор новых идей, сколько определенный общественный слой с его конкретными бытовыми чертами. Антигосударственность интеллигенции сопряжена у Ф. с ее антинациональными ориентациями. Патриотические круги дворянства и армии в принципе не могли, по Ф., разделить такие идеи, а поэтому интеллигенция искала и нашла на собственную погибель себе сообщников в среде рабочих, крестьян и (что самое печальное) в слоях люмпен-пролетариата России. "Сталинократия" и ее торжество, по мнению Ф., вовсе не отменяют эту тенденцию, они лишь корректируют ее. (Осмысливая возможные, альтернативные большевизму, варианты эволюции России в конце 19 в. Ф. отмечал: а) осуществимость опоры правящей династии на "черносотенное" крестьянство, соединяющее религиозный монархизм со стремлением к переделу земли, и принесение - при поддержке Церкви - этой силе в жертву космополитичного

дворянства и большинства интеллигенции; б) возможность опоры царизма на православные, национально-ориентированные, враждебные бюрократии и антинародному дворянству, торгово-промышленные слои - "силу почвенную и прогрессивную", "защищающую свободу слова и печати, единение царя и земли в формах Земского Собора".) По мысли Ф., "люди, воспитанные в восточной традиции, дышавшие вековым воздухом рабства, ни за что не соглашаются с такой свободой - для немногих, - хотя бы на время. Они желают ее для всех или ни для кого. И потому получают "ни для кого". Им больше нравится царская Москва, чем шляхетская Польша. Они негодуют на замысел верховников, на классовый эгоизм либералов. В результате на месте дворянской России - империя Сталина". Этот трагичный выбор - будущий крест государства российского, от разрешения этой дилеммы зависит его будущее. В социально-философском творчестве Ф. был обозначен ряд таких проблем эволюции советского и постсоветского общества, которые, очевидно, не имеют простых решений даже в конце 20 ст. По мнению Ф., "для всех меньшинств отвращение от большевизма сопровождается отталкиванием от России, его породившей. Великорусс не может этого понять. Он мыслит: мы все ответственны, в равной мере, за большевизм, мы пожинаем плоды общих ошибок. Но, хотя и верно, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но не всех одинаково. Русскими преимущественно были идеологи и создатели партии. Большевизм без труда утвердился в Петербурге и Москве, Великороссия почти не знала гражданской войны; окраины оказали ему отчаянное сопротивление". Ф. не счел необходимым избыточно акцентировать данную проблему: для будущего, по его убеждению, неизмеримо важнее новый культурный синтез подлинной морали. Кризис культуры, а - неизбежно - и общества, по Ф., суть распад культуры как целого: "Когда на небесах стреляют мильтоновские пушки, на земле человечество сходит с ума. Где-то развенчали мораль, а на земле миллионы людей гниют в лагерях смерти. Еще один выстрел на небесах, и здесь станут сажать на кол". Ф. сумел предвосхитить трагичную перспективу выхода своей Родины из утопии: ценою жизни новых мучеников за идеи освобождения и любви. "В зарубежьи /русском - А.Г./, - писал Ф., - наибольшим почитанием пользуются воинственные святые - возможные покровители в гражданской войне..."

А.А. Грицанов

ФЕЙЕРАБЕНД (Feyerabend) Пол (Пауль) Карл (1924- 1994) - американо-австрийский философ и методолог науки. Уроженец Вены, изучал историю, математику и астрономию в Венском университете, теорию драматургии - в Веймаре. Научную карьеру начал в 1951, работая в Англии, с 1958 - в ряде северо-американских университетов и в университетских центрах Западной Европы. С 1967 Ф. - профессор Калифорнийского университета (Беркли). Основные сочинения: "Против метода. Очерк анархистской теории познания" (1975), "Наука в свободном обществе" (1978), "Проблемы эмпиризма. Философские заметки" (1981) и др. В научном творчестве опирался на идеи критического рационализма (Поппер), исторической школы в философии науки (Кун), испытал влияние марксизма (В.Холличер) и идеологии контркультуры (Франкфуртская школа). В 1970-е Ф. создает концепцию "эпистемологического анархизма". Анархизм в понимании Ф. малопривлекателен в политическом измерении, но незаменим для эпистемологии и философии науки. В русле основных идей постпозитивизма Ф. отрицает

существование объективной истины, признание которой расценивает как догматизм. Отвергая как кумулятивность научного знания, так и преемственность в его развитии, Ф. отстаивает научный и мировоззренческий плюрализм, согласно которому развитие науки предстает как хаотическое нагромождение произвольных переворотов, не имеющих каких-либо объективных оснований и рационально не объяснимых. Развитие научного знания, по Ф., предполагает неограниченное приумножение (пролиферацию) конкурирующих теорий, взаимная критика которых стимулирует научное познание, а успех любой из них определяется умением автора-одиночки "организовать" его. Так как наука не является единственной или предпочтительной формой рациональности, то источником альтернативных идей могут быть любые вненаучные формы знания (магия, религиозные концепции, здравый смысл и т.д.). Столь же правомерно, считает Ф., и теоретическое упорство авторов научных концепций, т.е. отказ от альтернатив в познании независимо от критики создаваемых научных теорий. "Поиск обретает несколько направлений, возникают новые типы инструментов, данные наблюдений входят в новые связи с иными теориями, пока не установится идеология, достаточно богатая, чтобы снабдить независимыми аргументами каждый факт... Сегодня мы можем сказать, что Галилей был на верном пути, ибо его напряженные усилия в направлении весьма странной для того времени космологии дали в конце концов все необходимое, чтобы защитить ее от тех, кто готов поверить в теорию, если в ней есть, например, магические заклинания или протокольные предложения, отсылающие к наблюдаемым фактам. Это не исключение, а норма: теории становятся ясными и убедительными только после того, как долгое время несвязанные ее части использовались разным образом. Абсурдное предвосхищение, нарушающее определенный метод, становится неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха". Отрицая единые методологические стандарты и нормы научного познания, Ф. приходит также и к методологическому плюрализму. "Может быть успешным любой метод", - постулировал свое кредо Ф.: "anything goes" или "все дозволено" как универсальная норма познания. Исходя из факта теоретической нагруженности языка научных наблюдений, он высказывает сомнения в возможности эмпирической проверки научных построений и настаивает на принципиальной несоизмеримости научных теорий (например, общих космологических картин реальности) ввиду невозможности сравнения их с общим эмпирическим базисом. Согласно Ф., гипотетико-дедуктивная модель объяснения опирается на неприемлемое допущение о том, что значения терминов остаются инвариантными в ходе всего процесса объяснения. Реально же, с точки зрения Ф., то обстоятельство, что, принимая новую теорию, мы одновременно трансформируем понятия и "факты", из которых исходили ранее. Новые теории, по мысли Ф., всегда несовместимы со старыми теориями и включают в себя отрицание последних. Наш повседневный язык включает в себя теории, вследствие чего мы не в состоянии избежать теоретических допущений, ограничиваясь исключительно употреблением понятий, включенных в повседневные дескриптивные выражения. (В этом контексте Ф. четко оппонирует представителям философии обычного языка.) У Ньютона, по мнению Ф., "формы, массы, объемы и временные интервалы - фундаментальные характеристики физических объектов, в то время как в теории относительности формы, массы, объемы и временные интервалы суть связи между физическими объектами и системами координат, которые мы можем менять без какой бы то ни было физической интерференции". (Поппер подчеркивал некорректность такого подхода: несоизмеримость может быть присуща лишь религиозным и философским системам; теории же, предлагающие рациональное решение аналогичных проблем, могут сопоставляться.) К тому же, по мнению Ф., поскольку знание идеологически нагружено, постольку борьба альтернативных

подходов в науке во многом определяется социальными ориентирами и мировоззренческой позицией исследователей. Ввиду этого, по Ф., каждый исследователь вправе разрабатывать свои концепции, не сообразуясь с какими-либо общепринятыми стандартами и критикой со стороны коллег. Авторитаризм в любой его форме недопустим в научной идеологии. В "свободном обществе", идею которого отстаивал Ф., все традиции равноправны и одинаково вхожи в структуры власти. Свобода - продукт разновекторной активности индивидов, а не дар амбициозных теоретических систем, исповедуемых власть предержащими. "Релятивизм пугает интеллектуалов, ибо угрожает их социальным привилегиям (так в свое время просветители угрожали привилегиям священников и теологов). Народ, долго гарантированный интеллектуалами, научился отождествлять релятивизм с культурным и социальным декадансом. Поэтому на релятивизм нападают и фашисты, и марксисты, и рационалисты. Поскольку воспитанные люди не могут сказать, что отвергают идею или образ жизни из-за того, что те им не по нраву (это было бы постыдно), то они ищут "объективные" причины и стремятся дискредитировать отвергаемый предмет". Противоречия в развитии науки, негативные последствия научно-технического прогресса побудили Ф. к призыву отделить науку от государства подобно тому, как это было сделано с религией: избавить общество от духовного диктата науки. Согласно Ф., "наука оказывается гораздо ближе к мифу, чем это готова признать научная философия. Это одна из многих форм мышления, выработанных человеком, и не обязательно лучшая из всех. Она шумна, криклива, нескромна, однако ее врожденное превосходство по отношению к другим формам очевидно только для тех, кто заранее приготовился решать в пользу некоторой идеологии, или для тех, кто принимает ее, не задумываясь даже о ее возможностях и границах. Поскольку же принятие или отказ от принятия какой-либо идеологии должны быть личным делом индивида, то отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки - этого нового, самого агрессивного, и самого догматического религиозного института". Вступая в конфликт с академической философией науки, Ф. выразил новые тенденции в развитии этого исследовательского направления, открыл новые перспективы в решении его внутренних проблем, расширяя предмет и методологический инструментарий современной эпистемологии. Для Ф. характерно обсуждение методологических вопросов в широком социокультурном контексте. В решении конкретных проблем философии науки Ф. воплощает современные тенденции философствования: установку на гносеологический, методологический и мировоззренческий плюрализм, широкую трактовку рациональности, синтез позитивистских и социально-антропологических ориентаций, стремление к культурологическим, герменевтическим и антропологическим методикам анализа знания. Концепция Ф. вносит экологические и гуманистические мотивы в эпистемологию, с нее берет начало новейшее направление в социокультурном анализе знания - антропология знания (Е.Мендельсон, В.Элкана), исходящая из соизмеримости знания и человеческих способностей и потребностей.

А.А. Грицанов

ФЕЙЕРБАХ (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804- 1872) - немецкий философ. Получил образование в Гейдельбергском и Берлинском университетах. В 1828

защитил диссертацию "О едином, всеобщем и бесконечном разуме", выдержанную в духе гегелевского идеализма. После защиты - приват-доцент Эрлангенского университета. В 1830 анонимно выходит в свет сочинение Ф. "Мысли о смерти и бессмертии", в котором оспаривался тезис о личном бессмертии и загробной жизни. Аноним становится известен и начинаются гонения, для Ф. закрываются университетские кафедры. Ф. сотрудничает с журналами. В 1833 опубликовал первый том книги "История новой философии" (т. 2 вышел в 1837, т. 3 - в 1838). Книга принесла предложения ряда журналов ("Берлинер Ярбухер" заказал Ф. рецензии на "Историю философии" Гегеля и "Философию права" Г. Шталя). Сотрудничество с журналами отложило отпечаток на стиль публикаций Ф. того времени (юмористические философские афоризмы "Писатель и человек", 1834). Основные философские труды пишутся Ф. в деревне Брукберг, куда он переселился с семьей в 1837. Ф. провел там 24 года, покинув свое уединение лишь однажды для чтения лекций гейдельбергским студентам в 1848-1849. Важной вехой интеллектуальной биографии Ф. был разрыв с учением его наставника - Гегеля. В 1839 Ф. была написана работа "К критике гегелевской философии", за ней последовали: "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842) и "Основные положения философии будущего" (1843), в которых Ф. критикует гегельянство в основном с материалистических позиций, резко выступая против тезиса о тождестве бытия и мышления. Мир рассматривался Ф. как органическая целостность, в центре которой - человек. Человек трактуется Ф. как единственный, универсальный и высший предмет философии, превращающейся тем самым в антропологию. Особое значение имела книга "Сущность христианства" (1841), переведенная на многие языки. В ней Ф. дает глубокий анализ религии как социокультурного феномена. Критика религии становится основной темой творчества Ф. Она фундировалась на определенных знаниях в области теологии (которой Ф. учился, пока не сделал выбор в пользу философии), которую как антинаучную теорию религии Ф. предлагал заменить "теономией", рассматривающей достоверное знание о том, как человек создал Бога. Разгадку веры, согласно Ф., следует искать в глубинах человеческой психики, стремлении человека преодолеть собственную конечность и свое бессилие. Чувство зависимости и обусловило, по Ф., возникновение феномена религиозной веры. "Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо". Антропологизм Ф. вел к построению Новой теологии, в которой Человек и есть Бог, т.е. предлагается преодолеть противопоставление посюстороннего (мирского) и потустороннего (трансцендентального) и, таким образом, выйти на осуществление всемирной мечты человечества - создания "царства Божьего" на земле. В философии Ф. на место любви к Богу ставится любовь к Человеку. Последующие работы Ф.: "Сущность религии" (1845), "Теогония" (1857). Ф. конец жизни провел в нужде (после банкротства зятя вынужден был покинуть Брукберг в 1860). Философия Ф. получила различные интерпретации: марксизм признал ее одним из своих источников, подчеркивая материализм и атеизм, а немарксистские историки философии считают ее предшественницей философской антропологии.

В.Л. Абушенко

ФЕМИНИЗМ (лат. femina - женщина) - общее название движения женщин против дискриминации по признаку пола. Речь идет об одной из форм дискриминации - сексизме (англ. sex - пол), которая бытует в культуре наряду с расизмом - дискриминацией по расовому, этническому принципу - и эйджизмом (англ. age - возраст) - дискриминацией по возрасту. Статус человека в обществе определяется участием в экономической и политической жизни, контролем над собственностью и продуктами труда, существующей системой власти. Поэтому по данным параметрам можно проследить зависимое положение женщины в обществе. Достаточно широко распространена профессиональная дискриминация: исключительно горизонтальное профессиональное перемещение, - и сегрегация женщин: формирование "женских" рабочих мест внутри профессий, как правило, непрестижных и малооплачиваемых. Идеи эмансипации женщин не новы. О равенстве полов, их подобии и комплементарности, о необходимости равного воспитания и образования говорил еще Кондорсе. Многие феминистские авторы считают Дидро, утверждающего различие и в то же время взаимодополняемость полов, своим непосредственным предшественником. Милль же в своих работах открыто говорил об эксплуатации обществом репродуктивных функций женщин. Появление первых женщин-феминисток традиционно относят к 18 в. Позже М.Волстонкрафт впервые заговорила о необходимости включения в рационалистическую культуру женского жизненного опыта. Она отмечала пагубность системы женского образования того времени и считала, что достоинства человека должны оцениваться вне зависимости от его половой принадлежности. В женском движении принято выделять два основных этапа. В первый - с середины 19 в. до 1960-х - женщины боролись за "равенство полов", за равные права, в частности за предоставление им избирательных прав (так называемый "суфражизм"). К 1920-м такие права были предоставлены женщинам во многих странах: в Финляндии, Норвегии, Дании, Бельгии, Германии, Польше, Канаде, США и др. Такой успех женского движения на некоторое время приостановил женскую активность в политическом отношении. Пробудилось женское движение в конце 1960 - начале 1970-х под новым лозунгом - "равенство в различии". Это ознаменовало переход движения к новому этапу в своем развитии. И эпицентром "женского возрождения" стали США, где наблюдалось в этот период активное демократическое движение против различных типов дискриминации. Женское движение приобрело различные формы, став "женским освободительным движением" (Women's liberation). В нем выделились три основных направления феминистской политики: либеральное, радикальное, социалистическое. Либеральный Ф. ориентируется на достижение равенства мужчин и женщин без радикального изменения патриархатной системы, а с переориентацией разделения труда между полами. Отсутствие разделения труда по половому признаку, как предполагается, должно привести к формированию общества андрогинного типа (т.е. такого общества, в котором отсутствует указанное разделение труда и не подчеркиваются анатомические признаки и различия индивидов). Радикальный Ф. борется за новый общественный порядок, в котором предполагается обособленное существование женщин от мужчин и от патриархатных структур общества. Главным инструментом подавления женщин через сексуальное рабство и насильственное материнство здесь считается семья. Говоря о Ф. в этой форме, нередко подчеркивают несколько экстравагантную окраску этого движения, зачастую выливающегося в вызывающие и даже шокирующие традиционно настроенную общественность формы выражения протеста. Критике подвергались сами устои общества, определяющие, с точки зрения радикального Ф., неравноправное положение женщин: любовь, семья, замужество, материнство и т.д. С одной стороны, такая форма протеста способствовала пробуждению женского самосознания, а с другой - давала повод

обвинить движение в излишней радикальности, в нездоровом пристрастии к власти, в склонности к распущенности и т.п. Социалистический Ф. рассматривает женскую тему с точки зрения классового и расового господства, вместе с уничтожением которых должна быть разрушена и половая дискриминация. Здесь также нередко пропагандируется полная сексуальная свобода, отказ от материнства, отмена всех социальных различий пола. Последние две формы часто называют неофеминизмом, который пропагандирует идею "женской революции" против "мужского шовинизма" и при этом ссылаются на деятельность таких групп, как "Женщины против насилия над женщинами", "Сердитые женщины", "Красные чулки", "Ведьмы", "Хлеб и розы", "Шуазир" и др. Однако сам факт активизации женского движения способствовал постановке целого ряда серьезных теоретических социально-философских проблем: о природе женщины и специфике женского бытия, о социальной роли женщины и исторических формах семьи, об отношении культуры к женскому жизненному опыту. Одним из результатов стало появление специальных академических исследований на женскую тему (Women's studies), повлекших за собой открытие факультетов университетов, центров и программ, специализирующихся в этой проблематике. Десятилетие 1975-1985 было объявлено ООН "десятилетием женщин". Феминистская мысль сегодня не сложилась как систематическая, логически связанная единой теорией. Она не имеет единого теоретика, идеолога, взгляды которого определили бы всю феминистскую мысль в целом. Так, американская феминистская мысль тяготеет к Миллю, Дьюи, М.Веберу, Маркузе и Троцкому. А французская - к де Бовуар, Лакану, Деррида. Несмотря на имеющиеся различия, в основе всех этих воззрений лежит общий фундамент, основанный на тех идеях, что культура западного общества - патриархатная по своей природе, маскулинистски (лат. masculine - мужчина, мужской) ориентированная, отмеченная мужской доминантой. Эта доминанта характеризуется апелляцией к рациональности и пренебрежением эмоциональностью и телесностью, культом силы и агрессии, безраздельным господством верховной власти, попранием сферы приватного ради утверждения сферы публичного и политического, насилием над природой и т.п. Социальные роли индивидов здесь неравнозначны. Женщина по сути является носителем и охранителем общечеловеческих моральных ценностей, национальных особенностей (этнографы различают народы по особенностям в приготовлении пищи и воспитании детей - традиционно женских жизненных забот). Но биологическая особенность женщины не подняла, а опустила ее статус. В культуре сложилась такая социальная конструкция, в соответствии с которой подлинно человеческими качествами: свободой, активностью, способностью к созданию нового, - обладают только те существа, которые не выполняют репродуктивную функцию. Женщина здесь - вторичное бытие или вообще небытие. "Человек" в такой культуре отождествляется с "мужчиной", и во всех философских определениях человека как "политического животного" (Аристотель), "политического существа" (Гоббс), "существа, обладающего свободой" (Руссо), "рационального существа" (Кант), "существа, обладающего самодетерминацией свободной воли" (Фихте) и т.п. фигурирует именно мужчина. Женщина была исключена из общественной жизни и считалась носителем противоположных мужским качеств: иррациональности, эмоциональности, чувственности и т.п. Традиционно сущность женщины определялась через ряд негативных характеристик. Это неполноценное и зависимое существо, низшее по сравнению с мужчиной, ограниченное и слабое, весь смысл жизни которого - служить мужчине и быть ему полезной. Тем самым вне сферы сексуальности и материнства жизнь такого существа бессмысленна и имеет второстепенное значение. Даже в домашней сфере ей выпадает исключительно обслуживающая роль. Женщине даже отказывают в обладании мыслительными

способностями и в статусе гражданина. Сфера принятия решений, наследование и т.п. - прерогатива мужчины. Гегель вообще предлагал не признавать женщин человеческими существами. Такое зависимое положение женщин закрепляется и в религиозной мысли. Женщина - принципиально вторичное существо как сотворенное из ребра Адама. Ева - это Другое Адама, "негатив" человека. Женщина - это "животное, которое лишено твердости и постоянства" (Августин), это "врата ада" (Тертуллиан), это "неудавшийся мужчина" (Фома Аквинский). Причем в христианской культуре женщина приобретает облик амбивалентного существа: Ева (олицетворение зла, ответственная за грехопадение) и Мария (олицетворение непорочности, вечной женственности). В ответ на утверждение мужской доминанты в религии феминистская мысль предлагает создать собственную религию, "женскую спиритуальность". "Спиритуальный Ф." поклоняется Богине (Goddess), которую рассматривает как нетрансцендентное природе начало, внутренний опыт человеческого "Я", в единобытийности богини прослеживается гармония тела и разума, плоти и духа, теории и практики, природы и человека. В области философии феминистская мысль развивается в трех основных направлениях. Это феминистская критика истории философии, ревизия этики и сфера эпистемологии и философии науки. Историко-философский дискурс в Ф. опирается на целый ряд констатаций. Во-первых, это "мужская перспектива" традиционной философии. Во-вторых, человек в философии отождествляется с мужчиной. В-третьих, констатируется, что опыт выдающихся женщин вовсе не учтен и не оценен в культуре. В области этики феминистская мысль сориентирована на критику этики индивидуализма с ее принципами автономии личности, права, свободы, равенства. Подчеркивается, что главный субъект такой этики - мужчина. Став всеобщей, она может привести к отчуждению. Индивидуалистической этике феминистская критика противопоставляет "этику заботы" с ее принципами причастности, ответственности за других и перед другими, ориентацией на мир людей, а не на мир предметов. И если в радикальных версиях эти две этики противопоставляются в виде бинарной оппозиции, по принципу "или - или", то в либерально настроенных работах эти два типа этики рассматриваются как комплементарные, как две составляющие общечеловеческой "этики заботы". В области эпистемологии и философии науки феминистская мысль имеет наиболее скромные результаты. С одной стороны, в ней отрабатываются новые нетрадиционные подходы к дуализмам разного рода, к бинарному видению реальности: духовное - телесное, рациональное - эмоциональное, объективное - субъективное и т.п. Эти оппозиции в культуре существуют как иерархически построенные модальности с явным превосходством в статусе тех из них, которые выражают в культуре мужской интерес: духовное, рациональное, объективное. Новый образ эпистемологии связан с построением недуалистической, неиерархической модели знания. В ней человеческий опыт должен быть взят в цельности своих сторон. При этом ни одна составляющая опыта не должна рассматриваться как низшая. В целом феминистская философия имеет ярко выраженный социоцентристский характер с интересом к проблемам власти, неравенства, справедливости, со стремлением ревизовать сложившиеся социальные стереотипы. Наиболее значимой попыткой философского преодоления бинарных трактовок мужского и женского начала правомерно полагать постмодернистскую идею "соблазна". (См. также Соблазн, де Бовуар.)

Е.И. Янчук

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ - течение западной философии 20 в. Хотя сам термин Ф. использовался еще Кантом и Гегелем, широкое распространение он получил благодаря Гуссерлю, который создал масштабный проект феноменологической философии. Этот проект сыграл важную роль как для немецкой, так и для французской философии первой половины - середины 20 в. Такие философские произведения, как "Формализм в этике и материальная этика ценности" Шелера (1913-1916), "Бытие и время" Хайдеггера (1927), "Бытие и ничто" Сартра (1943), "Феноменология восприятия" Мерло-Понти (1945) являются программными феноменологическими исследованиями. Феноменологические мотивы действенны в рамках не феноменологически ориентированной философии, а также в ряде наук, например, литературоведении, социальных науках (прежде всего психологии и психиатрии). Об этом свидетельствуют феноменологические исследования как современников и учеников Гуссерля, так и ныне живущих философов. К наиболее интересным феноменологам или феноменологически ориентированным философам можно отнести: Хайдеггера, использовавшего феноменологический метод как "способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии", т.е. человеческому Dasein, для описания и понимания которого Ф. должна обратиться за помощью к герменевтике "Бытия и времени"; "Геттингенскую школу Ф.", первоначально ориентированную на феноменологическую онтологию (А.Райнах, Шелер), представители которой, совместно с "Мюнхенской школой" (М.Гайгер, А.Пфендер) и под руководством Гуссерля основали в 1913 "Ежегодник по феноменологии и феноменологическому исследованию", открытый программным произведением Гуссерля "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии", в котором выходили уже названные произведения Шелера и Хайдеггера; Э.Штайн, Л.Ландгребе и Э.Финка - ассистентов Гуссерля; польского феноменолога эстетики Р.Ингардена, чешского феноменолога, борца за права человека Ж.Паточку; американских социологически ориентированных феноменологов Гурвича и Шюца; русских философов Шпета и Лосева. Ситуация в Германии накануне и во время Второй мировой войны исключила Гуссерля - еврея по национальности - из философских дискуссий вплоть до середины 1950-х. Первыми его читателями оказались монах-францисканец и философ Ван Бреде - основатель первого Архива Гуссерля в Левене (1939), а также Мерло-Понти, Сартр, Рикер, Левинас, Деррида. Перечисленные философы находились под сильным влиянием Ф., и отдельные периоды их творчества могут быть названы феноменологическими. Интерес к Ф. сегодня охватывает не только западную и восточную Европу, но и, например, Латинскую Америку и Японию. Первый всемирный конгресс по Ф. состоялся в Испании в 1988. К наиболее интересным современным феноменологам в Германии можно отнести Вальденфельса и К.Хельда. Ф. в понимании Гуссерля - это описание смысловых структур сознания и предметностей, которое осуществляется в процессе "вынесения за скобки" как факта существования или бытия предмета, так и психологической деятельности направленного на него сознания. В результате такого "вынесения за скобки" или осуществления феноменологического "эпохе" предметом исследования феноменолога становится сознание, рассматриваемое с точки зрения его интенциональной природы. Интенциональность сознания проявляется в направленности актов сознания на предмет. Понятие интенциональности, заимствованное Гуссерлем в философии Брентано и переосмысленное в ходе "Логических исследований. Часть 2" является одним из ключевых понятий Ф. В исследовании интенционального сознания акцент перенесен с что или "выносимого за скобки" бытия предмета, на его как или многообразие способов данности предмета. Предмет с точки зрения его как не задан, а явлен или являет себя (erscheint) в сознании. Такого рода явление Гуссерль и называет феноменом (греч.

phainomenon - являющее себя). Ф. тогда - это наука о феноменах сознания. Ее лозунгом становится лозунг "Назад к самим вещам!", которые в результате феноменологической работы должны непосредственным образом явить себя сознанию. Интенциональный акт, направленный на предмет, должен быть наполнен (erfuehllt) бытием этого предмета. Наполнение интенции бытийным содержанием Г. называет истиной, а ее переживание в суждении - очевидностью. Понятия интенциональности и интенционального сознания связываются в Ф. Гуссерля первоначально с задачей обоснования знания, достижимого в рамках некой новой науки или наукоучения. Постепенно место этой науки занимает Ф. Таким образом, первую модель Ф. можно представить как модель науки, стремящейся поставить под вопрос привычное полагание бытия предметов и мира, обозначаемое Гуссерлем как "естественная установка", и в ходе описания многообразия их данности - в рамках "феноменологической установки" - прийти (или не прийти) к этому бытию. Бытие предмета понимается в Ф. как идентичное в многообразии способов его данности. Понятие интенциональности является тогда условием возможности феноменологической установки. Путями же по ее достижению выступают, наряду с феноменологическим эпохэ, эйдетическая, трансцендентальная и феноменологическая редукции. Первая ведет к исследованию сущностей предметов; вторая, близкая феноменологическому эпохэ, открывает для исследователя область чистого или трансцендентального сознания, т.е. сознания феноменологической установки; третья превращает это сознание в трансцендентальную субъективность и приводит к теории трансцендентального конституирования. Понятие интенциональности сыграло важнейшую роль в исследованиях Хайдеггера, Мерло-Понти, Сартра и Левинаса. Так, в "Феноменологии восприятия" Мерло-Понти это понятие выступает предпосылкой преодоления традиционной для классических философии и психологии пропасти между разумом и телесностью и позволяет говорить об "инкарнированном разуме", как исходном моменте опыта, восприятия и знания. Работа Гуссерля в области описания интенционального сознания приводит его к таким новым понятиям или моделям этого сознания, как внутреннее время-сознание и сознание-горизонт. Внутреннее время-сознание - это предпосылка понимания сознания как потока переживаний. Исходным моментом в этом потоке является точка "теперь" настоящего времени, вокруг которой - в горизонте сознания - собраны только-что-бывшее и возможное будущее. Сознание в точке "теперь" постоянно соотнесено со своим временным горизонтом. Эта соотнесенность позволяет воспринимать, вспоминать и представлять нечто только возможное. Проблема внутреннего времени-сознания вызвала отклик в исследованиях практически всех феноменологов. Так, в "Бытии и времени" Хайдеггер превращает гуссерлевскую временность сознания во временность человеческого существования, исходным моментом в которой является теперь не точка "теперь", а "забегание вперед", будущее, которое "проектируется" Dasein из его возможности быть. В философии Левинаса временность понимается "не как факт изолированного и одинокого субъекта, а как отношение субъекта к Другому". Истоки такого понимания временности легко обнаружить в модели сознания-времени и временного горизонта, в рамках которых Гуссерль пытается выстроить отношение меня к Другому по аналогии с отношением актуального переживания к окружающему его временному горизонту. В рамках сознания или в рамках его ноэматико-ноэтического (см. Ноэзис и Ноэма) единства как единства переживаний с точки зрения их содержания и свершении происходит конституирование предметности, процесс, в результате которого предмет обретает свою бытийную значимость. Понятие конституирования - это еще одно важнейшее понятие Ф. Источником конституирования центров свершений актов сознания является Я. Бытие Я - это единственное бытие, в

наличности и значимости которого, согласно Ф., я не могу усомниться. Это бытие совершенно иного рода, нежели бытие предметное. Мотив этот выступает очевидной отсылкой к Декарту, которого Гуссерль считает своим непосредственным предшественником. Другим способом обращения к Я является понимание его как трансцендентальной субъективности, что связывает Ф. Гуссерля с философией Канта. Введение понятия "трансцендентальной субъективности" еще раз показало специфику Ф. как обращенной не к предметам и их бытию, а к конституированию этого бытия в сознании. Обращение Гуссерля к проблеме бытия было подхвачено последующими феноменологами. Первый проект онтологии Хайдеггера - это проект Ф., которая делает самоявляющими (феноменальными) способы и модусы человеческого бытия. Сартр в "Бытии и ничто", активно используя такие понятия Гуссерля, как феномен, интенциональность, временность, соединяет их с категориями Гегеля и фундаментальной онтологией Хайдеггера. Он жестко противопоставляет бытие-для-себя как сознание (ничто) и бытие-в-себе как феномен (бытие), которые образуют дуалистическую онтологическую реальность. Феноменологический метод Сартра призван подчеркнуть, в отличие от метода Гегеля, взаимную несводимость бытия и ничто, реальности и сознания. Подобно Гуссерлю и Хайдеггеру, он обращается к феноменологическому описанию взаимодействия реальности и сознания. Проблема Я как ядра или центра свершений сознания приводит Гуссерля к необходимости описания этого Я. Ф. приобретает черты рефлексивной философии. Гуссерль говорит об особого рода восприятии Я - внутреннем восприятии. Оно, так же, как и восприятие внешних предметов, опредмечивает то, с чем имеет дело. Однако опредмечивание никогда не совершается абсолютно и раз и навсегда, т.к. оно совершается в сознании-горизонте и открывает все новые способы данности предметов в нем. То, что остается в Я после его опредмечивания сознанием, Гуссерль называет "чистым Я". Неопредмеченное "чистое Я" стало в Ф. последователей Гуссерля предпосылкой возможного и незавершенного бытия меня самого. Сознание-горизонт является сознанием моего осуществления, связью отсылок, уходящих в бесконечность. Это бесконечность возможностей полагания предметов, которыми Я все же распоряжаюсь не совершенно произвольно. Последним и необходимым условием такого обращения к предметам в познании является мир. Понятие мира, первоначально в форме "естественного понятия мира", а затем, как "жизненный мир" является отдельной и большой темой Ф. К этой теме обращались Хайдеггер (бытие-в-мире и понятие мирности мира), Мерло-Понти (бытие-к-миру), Гурвич с его проектом мира доксы и эпистемы, Шюц с его проектом феноменологически-социологического исследования построения и устройства социального мира. Понятие "жизненного мира" вошло сегодня в обиход не только феноменологически ориентированной философии, но и философии коммуникативного действия, аналитической философии языка, герменевтики. В Ф. Гуссерля это понятие тесно связано с такими понятиями, как интерсубъективность, телесность, опыт Чуждого и телеология разума. Первоначально мир выступает самым общим коррелятом сознания или самой обширной его предметностью. Это, с одной стороны, мир науки и культуры, с другой - основание всякого научного представления о мире. Мир находится между субъектами этого мира, выступая средой их жизненного опыта и придавая этому жизненному опыту определенные формы. Интерсубъективность есть условие возможности мира, как и условие объективности всякого знания, которое в "жизненном мире" из моего, субъективного, превращается в принадлежащее всем - объективное. Ф. превращается в исследование и описание превращения мнений в знания, субъективного в объективное, моего в общезначимое. Размышления позднего Гуссерля о "жизненном мире" связывают воедино все его проекты Ф. В рамках "жизненного мира" и его генезиса

разворачивается тело самого разума, первоначально имеющего форму наукоучения. Ф., описывая двойственный характер "жизненного мира", как основания всякого знания и горизонта всех его возможных модификаций, кладет в его основание двойственность самого сознания, которое всегда исходит из чего-то ему Чуждого и с необходимостью его полагает. В устах такого современного феноменолога, как Вальденфельс, двойственность сознания является констатацией отличий меня от Другого и предпосылкой существования многомерного и неоднородного мира, в котором выстраивание отношения к чуждому моей самости выступает предпосылкой этики. Ф. в форме Ф. этики - это описание многообразных форм соотношения меня и Другого, принадлежащего и чуждого моей самости. Такая Ф. есть одновременно и эстетика, и философия повседневной и политической жизни, в которой эти формы воплощены. (См. также Вальденфельс, "Жизненный мир", Брентапо, Интенциональность, Гуссерль.)

А.В. Филиппович, О.Н. Шпарага

ФЕНОТЕКСТ - см. ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ.

ФИЛОСОФИЯ (греч. phileo - люблю, sophia - мудрость; любовь к мудрости) - особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях. Ф. стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и фантастические представления о мире, Ф. базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений. Необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т.д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности (см. Культура). Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов. Социальное предназначение Ф. состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования на этом пути новых мировоззренческих идей. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований культуры и социальной жизни превращаются в предельно обобщенные категориальные формы, на которые направлено сознание. Они выражаются посредством философских категорий, которые выступают теоретическими схематизациями универсалий культуры. Рациональная экспликация

в Ф. смыслов универсалий культуры начинается со своеобразного улавливания общности в качественно различных областях человеческой культуры, с понимания их единства и целостности. Поэтому первичными формами бытия философских категорий выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналогии. В истоках формирования Ф. эта особенность прослеживается весьма отчетливо. Даже в относительно развитых философских системах античности многие фундаментальные категории несут на себе печать символического и метафорического образного отражения мира ("Огнелогос" Гераклита, "Нус" Анаксагора и т.д.). В еще большей степени это характерно для древнеиндийской и древнекитайской Ф. Здесь в категориях, как правило, вообще не отделяется понятийная конструкция от образной основы. Идея выражается не столько в понятийной, сколько в художественно-образной форме, и образ выступает как главный способ постижения истины бытия. Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других сферах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и правовое сознание, обыденное мышление, сталкивающееся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, - все эти области, в которые может быть вплавлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной форме философские экспликации универсалий культуры. В принципе, на этой основе могут развиваться достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная философская система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов Ф. (например, литературное творчество Л.Н.Толстого, Достоевского). Но, несмотря на всю значимость и важность такого рода первичных "философем", рациональное осмысление оснований культуры в Ф. не ограничивается только этими формами. На их основе Ф. затем вырабатывает более строгий понятийный аппарат, где категории уже определяются в своих наиболее общих и существенных признаках. Таким путем универсалии культуры превращаются в рамках философского анализа в философские категории - особые идеальные объекты (связанные в систему), с которыми уже можно проводить особые мысленные эксперименты. Тем самым открывается возможность для внутреннего теоретического движения в поле философских проблем, результатом которого может стать формирование принципиально новых категориальных смыслов, выходящих за рамки исторически сложившихся и впечатанных в ткань наличной социальной действительности мировоззренческих оснований культуры. В этом процессе на двух полюсах - внутреннего теоретического движения и постоянной экспликации реальных смыслов предельных оснований культуры - реализуется главное предназначение Ф. в культуре: понять, не только каков в своих глубинных основаниях наличный человеческий мир, но и каким он может быть. Уже в начальной фазе своей истории философское мышление продемонстрировало целый спектр нестандартных категориальных моделей мира. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного, античная Ф. прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа - Демокрита, Эпикура), мир беспредельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение совершенно отчетливо противоречит стандартным представлениям здравого смысла. Характерно, что логическое обоснование этой концепции выявляет не только новые, необычные с точки зрения здравого смысла аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий "движение", "пространство", "время" (апории Зенона). Философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое

активно воздействует на ее развитие. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, Ф. тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем, ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработка проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием Ф., сближает ее со способом научного мышления. Историческое развитие Ф. постоянно вносит мутации в культуру, формируя новые варианты, новые потенциально возможные линии ее динамики. Многие выработанные Ф. идеи транслируются в культуре как своеобразные "дрейфующие гены", которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую актуализацию. На их основе могут создаваться религиозные, этические, политические учения, публицистика и эссеистика, которые наполняют эмоциональным содержанием понятийные философские конструкции, вносят в них конкретные жизненные смыслы, постепенно превращая их в новые мировоззренческие основания культуры. Научно-прогностический потенциал Ф. обеспечивает ее методологические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности. В научном познании, нацеленном на исследование все новых объектов, периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание таких объектов. Так, при переходе к изучению сложных исторически развивающихся систем в науке 20 в. потребовалось по-новому определить категории части и целого, причинности, вещи и процесса, пространства и времени. Ф., разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач. Новые нестандартные категориальные смыслы, полученные Ф. и включенные в культуру, затем селективно заимствуются наукой, адаптируются к специальным научным проблемам и активно участвуют в порождении новых научных идей. Чем динамичнее общество, тем значимее для него становятся прогностические функции Ф. Реализуя их, общество как бы зондирует возможности своего будущего обновления и развития. Напротив, общества консервативные, закрытые, ориентированные на воспроизводство сложившегося образа жизни, ограничивают возможности творческого поиска в Ф. Жесткие традиции и контроль за свободной мыслью чаще всего приводят к канонизации отдельных философских учений, превращая их в своеобразные полурелигиозные системы (канонизация конфуцианства в традиционной китайской культуре, Ф. Аристотеля - в эпоху Средневековья, марксизма - в советский период). Философское познание всегда социально детерминировано. Вырабатывая новые мировоззренческие идеи, оно так или иначе затрагивает интересы определенных классов и социальных сил. Проблематика человека и мира, субъекта и объекта, сознания и бытия является центральной в философских учениях. Но каждая эпоха и каждая культура вкладывает в эти категории свои смыслы, по-своему проводит границы между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Поэтому данная проблематика, как и ряд других проблем, постоянно воспроизводится и по-новому формулируется на любом из этапов развития философской мысли. Накопление философского знания о человеке и мире предполагает постоянную критику фундаментальных принципов философского исследования, переформулировку проблем, столкновение различных подходов. Разнообразие философских школ и стремление Ф. к осознанию своих собственных предпосылок является условием ее развития. В процессе этого развития изменяется структура философского знания. Вначале Ф. выступала единым и нерасчлененным теоретически знанием о мире, но затем от нее стали отделяться конкретные науки. Одновременно уточнялась собственно философская проблематика, и внутри Ф. формировались ее относительно самостоятельные и

взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), этика, эстетика, Ф. истории, социальная и политическая Ф., Ф. права, Ф. науки и техники, история Ф., Ф. религии и др. Дифференциация и интеграция философского знания обеспечивает все более глубокое постижение оснований человеческого бытия. Ф. возникла в эпоху перехода от патриархальных обществ, регулируемых мифологическим сознанием, к первым земледельческим и городским цивилизациям древности. Произошедшее в этот исторический период усложнение социальных связей, возникновение классовых отношений и многообразия новых видов деятельности потребовало выработки новых мировоззренческих ориентаций. Как ответ на этот исторический вызов появились первые философские учения в Китае, Индии и Древней Греции. Последующее развитие Ф. было обусловлено особенностями типов культур и цивилизаций. В древних восточных культурах складывался специфический тип философствования, во многом сохраняющий связи с мифологическим сознанием, из которого вырастало философское мышление. Для философских школ Востока был характерен традиционализм и ориентация на обоснование уже сложившихся социальных ценностей. Здесь была относительно слабо развитая рационально-логическая компонента и связь с наукой, но зато довольно детально разрабатывались и обосновывались идеи космологической природы сознания, принципы и технология житейской мудрости, нравственного воспитания и духовного самоконтроля. Все эти мировоззренческие ориентации, естественно, включались в культуру традиционных земледельческих цивилизаций с характерными для них ориентациями на воспроизводство существующего социального уклада жизни, кастово-клановой иерархии и закрепления индивидов в системе строго определенных корпоративных связей. Иной тип философствования возник в лоне античной культуры. Его предпосылкой была социальная жизнь полиса, основанная на торгово-ремесленных отношениях, демократии и характеризующаяся наибольшим динамизмом по сравнению с другими видами традиционных обществ. Здесь складывалась Ф., ориентированная на связь с наукой и логико-рационалистическое построение системы знания. В античной Ф. в зародышевой форме обозначились основные исследовательские программы развития будущей западной Ф. Античность была начальным этапом этого развития. Последующими основными этапами стали: Ф. европейского Средневековья, развивавшаяся в системе христианской культуры; ее синтез с античной философской традицией в эпоху Возрождения; Ф. Нового времени и эпохи Просвещения; Ф. 19 в., определившая переход от доминирования классических философских систем (немецкая трансцендентально-критическая Ф. была завершающим этапом господства этого типа философствования) к первым неклассическим философским учениям второй половины 19 - начала 20 в. (марксизм, эмпириокритицизм, Ф. жизни, ранний фрейдизм); новейшая (современная) западная Ф. 20 в. сочетает неклассические философские направления (экзистенциализм, феноменология, Ф. психоанализа, философская антропология, философская герменевтика и др.) с сохранением классической традиции (неотомизм, неогегельянство и др.). В развитии западной Ф., начиная с эпохи Возрождения и Нового времени до эпохи Просвещения, были сформулированы и обоснованы основные мировоззренческие идеи, определившие переход от цивилизации традиционного типа к принципиально новому типу цивилизационного развития - техногенной цивилизации, начавшейся с зарождения капитализма. В этот исторический период произошла великая философская революция, сформировавшая новое понимание человека как деятельностного существа, призванного преобразовывать мир, понимание природы как закономерно упорядоченного поля приложения человеческих сил, утвердившая ценность научной рациональности как регулятивного основания человеческой

деятельности, обосновавшая идеи общественного договора, суверенности личности, естественных прав человека и т.д. Все эти мировоззренческие идеи стали фундаментальными ценностями культуры техногенной цивилизации, предопределив магистральные пути ее развития. Но уже начиная с возникновения неклассических философских учений, в западной Ф. намечается и критика этих мировоззренческих принципов, улавливаются и получают осмысление кризисные явления техногенной культуры и соответствующего ей типа цивилизации. Эти кризисные явления стали нарастать во второй половине 20 в. (экологический, антропологический кризисы и др.), поставив под угрозу само существование человечества. Возникли потребности поиска новых стратегий отношения к природе и человеческим коммуникациям, что остро поставило проблему новых мировоззренческих ориентиров. Их выработка представляет собой основную задачу современного философского исследования. Здесь все большую роль начинает играть диалог западной и восточной философских традиций, который выступает частью более широкого диалога культур. Особое значение приобретают развитые в восточных Ф. идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственного самоконтроля. Важную роль в этом диалоге могут сыграть и те трансформации западных философских идей в русской культуре, которые породили русскую Ф. "серебряного века" ("русский космизм", философские концепции В. Соловьёва, Бердяева, Флоренского и др.).

(с) В.С. Степин

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ - особый этап в истории западно-европейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования, строящейся на принципиально иных, независимых от философской схоластики, традициях. По словам Гегеля, в эту эпоху различие между теологией и философией представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени. Свое название Ф.В., как и эпоха в целом, получает от стремления возродить классическую древность. Но как бы не была велика роль античного философского наследия в формировании идей 14-16 вв., их не следует рассматривать в качестве простого усвоения античности или ее возрождения; это была оригинальная переработка традиций аристотелизма, платонизма, эпикуреизма, стоицизма и т.д., главным образом в сторону перевеса учения Платона над схоластизированным в средние века Аристотелем. Главной предпосылкой формирования Ф.В. была осуществленная возрожденческой мыслью в целом глубочайшая переоценка всех мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры, своего рода ценностная реформа, затронувшая такие радикальные вопросы, как вопрос о положении человека в мире, его назначении, достоинстве, принципах нравственности и т.п. Падение авторитета церкви и усиление престижа науки, становление принципиально нового, экспериментального исследования человека и природы - все это было связано с изменением представлений о самом человеке и его месте в мире, формированием стойкого убеждения в необходимости человека нового типа - активного, свободного от каких-либо внешних авторитетов, ответственного, инициативного и т.п. Не случайно, что хронологически первым, необычайно плодотворным по своим результатам и очень важным с точки зрения воздействия на всю последующую историю европейской философии этапом или периодом в эволюции Ф.В. стал так называемый гуманистический период (середина 14 - середина 15 в.), резко

противопоставивший средневековому теоцентризму глубочайший интерес к человеку, и, более того, признавший ценность человека как личности с ее правом на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Благо человека, принцип равенства, справедливости и человечности стали здесь не просто нормой отношений между людьми, но и главным критерием оценки всего существующего. Именно в эпоху Возрождения гуманизм впервые предстал в качестве целостной системы взглядов, самостоятельного течения общественной мысли, вызвавшего колоссальный переворот в нравственно-мировоззренческом корпусе культурных идей. У истоков гуманизма стояла грандиозная фигура Данте, идеи которого были продолжены и развиты Ф. Петраркой, Эразмом Роттердамским, Мором, Монтенем и др. Возрожденческий гуманизм открыл целую эпоху напряженной борьбы философии со схоластикой за право не быть служанкой последней, за новый стиль и облик самого философствования, возрождающего свободный диалог, спор в движении к истине. Именно гуманизму с его мощным антропоцентрическим акцентом мы обязаны разработкой принципиально новой картины мира, в которой человек впервые стал центральным звеном всего мироздания, приобретая истинно земное, природное предназначение. Следующим ярким этапом Ф.В. был неоплатонический, связанный с постановкой и разработкой, главным образом, онтологической проблематики, и представленный флорентийскими платониками (Плетон, Фичи-но, Мирандола), Николаем Кузанским и другими мыслителями (с середины 15 до первой трети 16 в.). Всех этих философов объединяло пантеистическое представление о мире, отождествление Бога и природы, идея о его "со-вечности" миру и наделение природы всеми необходимыми силами творения вещей. Натурфилософский период в Ф.В. (2-я половина 16 - нач. 17 в.) представлен выдающимися учеными того времени - Леонардо да Винчи, Коперником, Бруно, Галилеем и др. Этим мыслителям был свойственен естественно-научный, во многом натуралистический подход к пониманию мира, широкое использование достижений тогдашнего естествознания, попытки переосмысления философских оснований науки и поиски экспериментальных методов обоснования новой космологии. Ф.В. стала чрезвычайно важным этапом в становлении истории философии Нового времени, заложив основы для последующей, еще более радикальной критики схоластики и формирования новой картины мира и человека. Предложенная ею схема устройства мироздания была еще во многом наивной и даже фантастической по сравнению с более строгой механистической и математически выверенной картиной мира Нового времени; ее отличал переходный характер, однако многие из ее новаторских идей и прежде всего такие, как установка на опытный и экспериментальный характер знания, представление об автономности природы, а также положения о месте человека в мире и его активной роли в познании были активно ассимилированы всей философской и естественно-научной традицией последующих веков.

Т.Г. Румянцева

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ - направление в западно-европейской философской мысли, сложившееся в последней трети 19 в. в Германии и получившее известность, главным образом, в первой трети 20 в. Ф.Ж. утрачивает самостоятельное значение после Второй мировой войны в связи с утверждением философии экзистенциализма, которая дополнила основные принципы Ф.Ж. феноменологическим методом и акцентировала внимание на ряде новых острых

проблем современной эпохи. Ф.Ж. возникла в эпоху, когда европейский капитализм начинает проявлять первые симптомы своего кризиса, выразившиеся в нарастании иррациональности общественной жизни, учащении конфликтов между личностью и обществом и во все большем поглощении тотальностью социума человеческой индивидуальности. Осознание такого рода "экзистенциального будущего" оказалось чревато серьезной внутрифилософской переориентацией. Наступает полоса сильных в своем пафосе умонастроений, когда иррациональность общества пытались эксплицировать через аналогичные свойства самой человеческой природы, как имеющей глубинные и вечные, "как сама жизнь" корни. Отсюда и столь резкий протест против панлогического усечения мироздания, гипертрофировавшего рассудочность и абстрактный рационализм, оказавшихся во многом несостоятельными перед запросами времени. Была выдвинута идея о том, что в своей попытке построить целостное мировоззрение, философия не может и не должна опираться исключительно на естественные науки. Более того, она не должна абстрагироваться и от конкретного человека с его реальными жизненными проблемами. В имманентно-философском плане в Ф.Ж. сформировался резкий отказ от традиционного гармонизирующего системосозидания и его главной движущей силы - науки; акцент был сделан на преодолении рационализма предшествующей философской классики, оцененного как преходящее историческое явление. Ф.Ж. может быть рассмотрена, таким образом, как реакция (хотя и гипертрофированная) против издержек рассудочного века Просвещения; реакция, главным пафосом которой стало противопоставление разуму сил самой жизни с ее иррациональностью, непосредственностью и принципиальной недоступностью, для всякого рационального осмысления. Целостная реализация данного умонастроения и привела в конечном счете к такого рода философскому движению, как Ф.Ж., представленному именами Ницше, Дильтея, Зиммеля, Шпенглера и Бергсона. Среди философских предшественников этого направления - молодой Гёте периода "Бури и натиска", призывавший дополнить "единодержавие рассудка красотой непосредственного воззрения и стихией жизненного чувства"; немецкие романтики; Шопенгауэр и, как это ни парадоксально, представители немецкой трансцендентально-критической философии (особенно Гегель с его феноменологизмом и Шеллинг как автор учения о слепой бессознательной воле). Однако в отличие от своих предшественников, взгляды которых находились еще в пределах классического типа философствования, т.к. по существу ставили задачу примирить хотя и различные, но в сущности родственные элементы познания, Ф.Ж. с самого начала была ориентирована на принципиальный разрыв этой гармонии, отводя разуму по преимуществу утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познавательной активности. Ф.Ж. возникла также и как реакция на тот кризис, который в последней трети 19 в. переживало механистическое по своей сути естествознание. Под влиянием успехов в биологии, вплотную приблизившейся к исследованию проблемы живого, наметились попытки объяснить законы неорганической материи, опираясь на так называемый новый "витализм" и "органицизм". Сложилась устойчивая тенденция "жизненного объяснения" всего и вся, которая постепенно выходит за рамки естественных наук, охватывая психологию, культурологию, историю, этику, религию и т.д. Позднее ее концентрированным выражением станет герменевтический метод в философии и науке, а пока интерпретацией такого рода интенций занялась Ф.Ж., ставящая перед собой задачу построения целостного миропонимания, опираясь исключительно на понятие "жизни" - этой первичной реальности, целостного органического процесса, предшествующего разделению мира на идеальное и материальное. При этом жизнь понималась не только как сущность мира (онтологический аспект); она же провозглашается и единственным органом его познания (гносеологический аспект).

Иначе говоря, сама жизнь должна философствовать из себя самой. Так, особенности предмета постижения диктуют специфику самих форм его познания, трансформируя всеобъемлющую онтологическую реальность-жизнь в плоскость психического по сути процесса - непосредственного переживания, которое расшифровывалось здесь как расширение человеческого Я - до "космического" посредством "вживания" в то, что должно быть познано. В этом смысле "жизнь" становится непосредственно переживаемой сущностью мира. С помощью понятия "жизнь" создавалось представление о мире как целом, о способе его постижения, о смысле человеческой жизни и тех ценностях, которые придают "жизни" этот смысл. При этом возникла чисто виталистская теория ценностей, дедуцируемая из тех же основополагающих принципов Ф.Ж.: если мир в его глубочайших основах есть жизнь, то в человеческой жизни важна только сама эта жизнь, которая и наполняет смыслом существование. Так, жизнь становится универсальным принципом мироздания, охватывая одновременно и проблемы бытия, и проблемы познания и ценностей. Спектр взглядов основных представителей Ф.Ж. оказывается чрезвычайно многообразен, т.к. само понятие "жизни" в силу его расплывчатости и многозначности дало возможности для самых различных его интерпретаций, как биологических, психологических, так и культурно-исторических. Ф.Ж. оказала, без преувеличений, колоссальное воздействие на европейскую культуру и самосознание 20 в. Особенно велико это влияние оказалось для гуманитарной сферы знания, представители которой до сегодняшнего дня эффективно реализуют многие из методологических установок Ф.Ж. (дескриптивно-деструктивный феноменологизм и филологизм Ницше, герменевтику Дильтея, антиисторицизм и антицентризм Шпенглера с его циклической моделью уникально-автономных культурных организмов, идеи о "закрытом обществе" Бергсона и многое другое). Задав мощную, инородную философской классике антисциентистскую традицию, Ф.Ж. явилась, по сути, первым историческим выражением нового типа философствования, ставшего господствующим в европейской ментальности, начиная с 1930-1940-х со свойственными ему отказом как от претензий на завершающее системоосмысление мира, так и от поддержания мифа о единстве этого мира и разума.

Т.Г. Румянцева

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ - концепция в составе философского знания, нацеленная на осмысление исторического процесса в целом и анализ методологических проблем исторического познания. Строя модель исторического процесса, Ф.И. разрабатывает определенную трактовку специфики исторической реальности, смысла и цели истории, основных движущих сил истории и механизмов их действия, соотношения исторической необходимости и человеческой свободы, единства и многообразия истории и т.п. Исторический процесс развития общества всегда являлся предметом размышлений философов; яркие образцы философско-исторической мысли представлены в античной (Полибий), древнекитайской (Сыма Цянь), средневековой (Августин) культурах, однако классические формы Ф.И. были созданы в европейской философии 18 - первой половины 19 в. Сам термин "Ф.И." был введен Вольтером для обозначения суммативно-обобщенного представления об истории. Деятелями позднего Просвещения Тюрго и Кондорсе была создана концепция прогресса как смысла истории. Гердер, утверждая единство принципов исторического развития всего человечества, разработал трактовку всемирной

истории как единого процесса. Концепция Гегеля - высшее достижение классической Ф.И. - представляет исторический процесс как обладающий провиденциальной разумностью. История, разворачивающаяся исключительно в духовной сфере, совершается как необходимое движение за спиной индивидуумов: энергия сталкивающихся между собой частных интересов используется историей для достижения своих собственных высших целей; разум истории, скрытый за внешним хаосом и неразумием, открывается лишь философскому взгляду. Подчеркнуто умозрительный характер гегелевской концепции истории, ее оторванность от конкретного исторического материала и реальной практики исторического познания уже в середине 19 в. стали предметом критики. Альтернативной крайностью является марксизм, предпринявший попытку радикального "заземления" истории: согласно социальной концепции марксизма, история образуется практической деятельностью человека, удовлетворяющего свои материальные потребности; в основе истории лежит эмпирически наблюдаемое развитие общественных производительных сил. Бурный рост исторического знания в 19 в. в значительной степени обесценивал философско-умозрительный подход к постижению истории, Ф.И. все чаще предстает как философия исторической науки. В частности, в конце 19 - начале 20 в. широкое распространение получила неокантианская Ф.И. (Виндельбанд, Риккерт), анализирующая методологическое своеобразие исторического познания и усматривающая его в индивидуализациях - в противовес генерализирующей направленности наук о природе. Проблемы логической организации исторического знания вышли на передний план в аналитической Ф.И. (Поппер, Гемпель). Потребность в прояснении смысла истории перед лицом масштабных исторических катастроф реактивировала в первой половине 20 в. онтологическую составляющую Ф.И. - появились "морфология культуры" Шпенглера, концепция "осевого времени" Ясперса, грандиозный исторический синтез Тойнби. Однако от классической Ф.И. эти концепции отличаются ощущением негарантированности и возможной иррациональности истории. Для второй половины 20 в. характерно вытеснение истории из исторического сознания: во-первых, конкретный материал, накопленный современной исторической наукой, стал столь обширен и разнороден, что его уже невозможно вписать в некую единую модель исторического процесса; во-вторых, современная историческая наука весьма эффективно осуществляет анализ методологических проблем собственными силами - без обращения к философии; в-третьих, в определении ведущих тенденций исторического развития на передний план выходит интенсивно развивающаяся футурология. (См. также История, Историцизм, Социальный реализм, Социальная философия, Всемирная история, Событийность.)

В.Н. Фурс

"ФИЛОСОФИЯ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ СУЩНОСТИ" - метафорическое выражение для обозначения комплекса типологически и тематически близких дискурсов модернистского типа в истории философии Латинской Америки, презентирующих становление собственно латиноамериканской философии как самостоятельной традиции философствования, несводимой к своим европейским истокам; в узком смысле слова - складывавшийся с 1940-х круг идей в областях философской антропологии, философии культуры, философии истории, истории философии, центрированный как ответы на вопрос "что есть Латинская Америка?" и

понимание Латинской Америки как подлежащего реализации интеллектуального проекта. Программно "Ф.Л.С." была разработана и предложена к воплощению в 1943 испано-мексиканским философом Гаосом-и-Гонсалесом Полой (в Мексике - с 1938). Институциально программа обеспечивалась через постоянно действовавшие с 1947 семинар по иберо-американскому мышлению (который был позднее преобразован в Колехио де Мехико) и Комитет по истории идей (с 1973 - в столице Венесуэлы Каракасе), создание кафедры истории философии в Национальном автономном университете Мексики (УНАМ), а также оформление в 1948 философской группы "Гиперион" ("школа Гаоса"). Лидером группы стал ученик Гаоса - Л.Сеа, в нее также входили Э.Уранга, Х.Портилья, Х.Макгрегор, Ф.Вега и др., к группе был близок О.Пас. Проект пользовался поддержкой президента Мексики Л.Карденаса, проводившего политику "всего мексиканского". Конечной целью проекта провозглашалось обретение латиноамериканцами собственного сознания (самосознания), выявление ими своей судьбы и нахождение своего (равного другим) места в современном мире. Стать современниками всего человечества можно, согласно теоретико-методологическим установкам программы "Ф.Л.С", лишь обратившись к реальным проблемам латиноамериканского человека и к его культурной ситуации. Последнее, в свою очередь, требует обращения к своему прошлому, его непредвзятую, т.е. из него самого (а не из навязанных извне европейской методологией точек зрения) следующую переинтерпретацию латиноамериканской интеллектуальной истории во имя познания настоящего и понимания будущего. Только избирательно-критически интегрировав прошлое (культурно-философское наследие) в теперешнюю социо-культурную ситуацию, можно обрести уверенность в собственных силах, стать ответственным за свои действия, выйти из культурно-философской изоляции и преодолеть сложившиеся у латиноамериканцев комплексы неполноценности, периферийности и маргинальности, включиться в мировой историко-философский процесс. Во исполнение данной программы Гаосом и Комитетом по истории идей были инициированы параллельные проекты по переводу и изданию на испанском языке основных философских работ из классики 19-20 вв. (Гегель, Дильтей, Н.Гартман, Шелер, Гуссерль, О.Шпрангер и т.д.), переизданию работ классиков философии Латинской Америки и, самое главное, по созданию оригинальных разработок по "истории идей" (под девизом "Твердая земля") в каждой из стран субконтинента. Изначально программа замысливалась и организационно оформлялась как общерегиональная, тем более что сходные процессы (создание свободных колехио и кафедр истории философии, философские переводы и издание классиков отечественной философии) происходили и в других латиноамериканских странах (особенно на Кубе и в Аргентине, которая вскоре стала вторым, после Мексики, центром продуцирования идей "Ф.Л.С"). В рамках программы были проведены две панамериканские встречи философов (третья после значительного перерыва была организована в 1955), была предпринята попытка (неудачная) издания общего для всех участников программы журнала по "истории идей" (вышел один номер), с середины 1950-х стали выходить монографические исследования по истории латиноамериканской философии. Свой вклад в реализацию идеи "Ф.Л.С." (кроме уже названных авторов) внесли: А.Ардо (Уругвай), В.Альба и А.Вильегас (Мексика), Ф.Ромеро и Р.Фрондиси (Аргентина), А.Саласар Бонди и Ф.Миро Кесада (Перу), Г.Франкович (Боливия), Ж.Круз Коста (Бразилия) и др. Близкую позицию по ряду вопросов занимал и аргентинский философ К.Астрада. В 1966 в структуре УНАМ под руководством Сеа был создан Центр латиноамериканских исследований, сосредоточившийся на синтетическом анализе сделанного в "Ф.Л.С", на своеобразном подведении итогов. К концу 1970-х Сеа был сформулирован вывод о реализации в целом поставленных в "Ф.Л.С" целей и задач, необходимости их

переформулировки и дальнейшем их развитии в рамках сложившихся двух новых общерегиональных взаимодополнительных программ: теологии (с 1960-х) и философии (с 1970-х) Освобождения. В соответствии с исходными теоретико-методологическими установками "Ф.Л.С." провела переинтерпретацию всего наследия истории философии Латинской Америки и обосновала вывод о постоянном (начиная с ее истоков) присутствии в ней линии латиноамериканской философии ("философии латиноамериканского" - Сеа), продолжаемой в настоящее время внутри философии и теологии Освобождения, включившихся в общемировой постмодернистский дискурс. В интерпретации теоретиков "Ф.Л.С." (и прежде всего Сеа, ставшего одной из центральных фигур и в философии Освобождения) латиноамериканская философия предстает как единый интеркультурный "гипертекст", являясь на протяжении всей истории своего развития становлением иного (по отношению к европейской и североамериканской традициям) варианта философского прочтения всемирной истории. Она изначально строилась как неклассический тип философствования, исходя из позиций периферийности и "вторичности" по отношению к заимствуемому из Европы философскому наследию, но постоянно фундируясь установкой на преодоление Латинской Америкой как целым всех форм зависимости: политической, социальной, национальной, культурной, философской. В силу этого основной дискурс латиноамериканской философии - это дискурс "освобождения", исторически опосредованный дискурсом "поиска собственной сущности". Последний структурно является этапом, а тематически - сквозной темой латиноамериканского способа философствования. Изначально латиноамериканская философия (не исчерпывающая всей истории философии в Латинской Америке) строилась как ответ на вызов культурно-исторической ситуации "встречи" и "сшибки" двух миров, двух цивилизаций (Старого и Нового Света). Осмысление этой ситуации предзадало: 1) смещение внимания с проблем природы знания и познания на антропофилософскую, культурфилософскую и историкософскую тематику; 2) отказ от попыток (хотя они и были) конструирования и изобретения новых философских систем, а ориентирование на: а) максимально полное и адекватное реальностям Латинской Америки усвоение западноевропейских (а затем и североамериканских) философских традиций, б) предельную многомерную (даже синкретическую) контекстуализацию собственных философских дискурсов (в этом отношении сдвиги в философских процессах здесь почти всегда сопровождались или предварялись аналогичными тенденциями в истории, в частности латиноамериканской литературы и культуры в целом); 3) исходную антиномичность, а по ходу развития - всевозрастающую диалогичность способов латиноамериканского философствования (основные антиномии: зависимость / самость, колонизация / деколонизация, угнетение / освобождение, центр / периферия, подлинность / неподлинность, тождество / различие, заимствованное / аутентичное, идентичное / неидентичное, "варварство" / "цивилизация"); 4) реализуемость латиноамериканской философии в целом (а "Ф.Л.С." в частности) как полицентрической и плюралистической целостности, достигающей универсализации через контекстуализацию, разрыв и диалог. Последнее обстоятельство породило постоянное присутствие в поле внимания философов "Ф.Л.С." практически всех, но максимально радикализированных и по-своему переинтерпретированных европейских философских традиций. Так, наибольшее влияние на становление латиноамериканской философии и предоформление проекта собственно "Ф.Л.С." оказала традиция т.наз. латиноамериканского позитивизма (многие идеи которого были сформулированы независимо от, а то и ранее чем аналогичные идеи в европейском позитивистском дискурсе), господствовавшего в Латинской Америке на протяжении всего 19 в. (и ставшего чуть ли не национальной идеологией в Мексике

и Бразилии, например) и породившего в 20 ст. т.наз. десаррольизм (от исп. desarrollo - развитие) - латиноамериканский вариант теорий модернизации и основной объект оппонирования для "Ф.Л.С". Однако при всем многообразии аргументов, призванных обосновать неприемлемость и нереализуемость позитивистско-модернистских проектов в Латинской Америке, выдвинутых внутри "Ф.Л.С", теоретики последней почти единогласно признавали, что: 1) уже в рамках этих проектов были сформулированы основные антиномии, легшие в основу "Ф.Л.С", особенно - антиномия "варварство" / "цивилизация" (разработанная Д.Ф.Сармьенто Аргентина), впоследствии концептуально вариативно оформленная во многих странах Латинской Америки, по сути, как первый общерегиональный профессионально-философский дискурс; 2) именно позитивистски ориентированный Х.Б.Альберди (Аргентина) первым обозначил идею возможности и необходимости самой латиноамериканской философии как противоядия против североамериканско-европейской культурной экспансии и средства прорыва к подлинной латиноамериканской реальности. Тем не менее, при всей его значимости для философии Латинской Америки, позитивистский дискурс, господствуя, не был единственным, который находился здесь в поле внимания в 19 в. (При этом допустимо даже не фиксироваться на также претендовавшей на доминирование, а до 19 в. безусловно господствовавшей, традиционно сильной для Латинской Америки и всегда присутствовавшей в ее философии теолого-католической (прежде всего томистской) компоненте (оказавшейся в целом вне интересов представителей "Ф.Л.С"). Так, согласно Сеа, кроме "цивилизаторского" в это время были представлены еще как минимум два проекта (термины Сеа): "либертарный" и "консервативный". Первый был связан с кругом идей французского Просвещения и именем С. Боливара (Венесуэла, Великая Колумбия) и его концепцией американизма, обосновывавшей уникальность и общность латиноамериканской судьбы, особость латиноамериканской цивилизации. Боливар сформулировал центральную мифологему будущей "философии латиноамериканского": "Мы - это весь род человеческий в сжатом виде". Второй был связан с именем А.Бельо (Венесуэла, Чили), идеями т.наз. "испанизма", настаивавшего на специфичности иберо-американской культуры и способа мышления и аргументировавшего необходимость их защиты от насаждения чужого опыта, проповедуемого внутри "цивилизаторского" проекта. Позиция Бельо была поддержана чилийскими мыслителями Х.В.Ластарриа и Ф.Биль-бао в его дискуссии с Сармьенто (первой философской дискуссии в Латинской Америке). Именно эти типы философствования рассматриваются в "Ф.Л.С." как исходные для латиноамериканской философии, а их представители квалифицируются как поколение "строителей" (или "предтеч"). Возвращаясь к тезису о принципиальной полицентричности и плюралистичности латиноамериканской философии, всегда дополнялася не менее принципиальным тезисом об открытости и незавершенности всех латиноамериканских дискурсов как в силу их константной ориентации на историческую социально-культурную контекстуальность, так и в результате их стремления к постоянной ассимиляции иного философского опыта. Данные характеристики особенно отчетливо проявились на втором (согласно типологии представителей "Ф.Л.С") этапе развития латиноамериканской философии, непосредственно предварявшем, а частично и переросшим в собственно "Ф.Л.С". Это - период (конец 19 в. - 1930-е) "основателей" (fundadores), представленный именами: С.Рамос, А.Касо, Х.Васконселос, А.Рейес (все - Мексика), К.Ваз Феррейра и Х.Э.Родо (Уругвай), Ф.Ромеро, А.Корн, Х.Инхеньерос (все - Аргентина), Х.Марти-и-Перес (Куба), П.Энрикес Уренья (Доминиканская Республика), М.Гонсалес Прада и Х.К.Мариатеги (Перу) и др. В это время в латиноамериканском контексте активно перерабатывались (часто с осознанной установкой на эклектизм) идеи, шедшие от немецкого

трансцендентального идеализма, философии жизни, экзистенциализма, феноменологии, философской антропологии, психоанализа, марксизма (в его неомарксистских и радикалистских версиях), персонализма, протестантского реформизма и т.д. Однако особое влияние на философское развитие в этот период и на формирование собственно "Ф.Л.С." оказал круг идей, разработанный в рамках идеологии работы Шпенглера "Закат Европы" (испанский перевод, 1926), с ее оппозициями природы и истории, культуры и цивилизации, а также идеи философских концепций У.Франка (США), Г.фон Кейзерлинга (Германия) и, особенно, Ортеги-и-Гасета. Последние трое неоднократно бывали в Латинской Америке и опубликовали ряд работ, специально анализировавших местную культурно-философскую ситуацию. У.Франк оказал наибольшее воздействие на латиноамериканскую философию своим тезисом о взаимодополнительности и необходимости синтеза культур Северной и Латинской Америк, в котором первая представляла бы горизонтальное измерение человеческого бытия (экономические и социальные связи, поведенческо-бытовой уровень культуры), а вторая - "вертикальное" измерение (строение крови и духа - от инстинкта до Бога). Кейзерлинг же, напротив, стал известен своей антитезой Европы и Латинской Америки, решенной в пользу последней (известна его фраза: "Индеец глубже, чем Христос"). В Латинской Америке Кейзерлинг обнаружил "пра-жизнь" (Ur-Leben), с действующими в ней пра-феноменами: "пра-страха" (Ur-Angst), управляющего жизнью, "пра-голода" (Ur-Hunger), стимулирующего жизнь, и "пра-тоски" (Ur-Traurigkeit), задающей трагическое чувство жизни. С его точки зрения, Латинская Америка пребывает (изживает) в третьем дне Творения, когда произошло отделение суши от неба и творение трав и деревьев. Она - особая географическая и человеческая реальность, лишь затронутая "вторжением духа", т.е. в нее еще лишь привносится культура, что проявляется через создание мифов о творении в латиноамериканской философии и литературе. Латиноамериканец остается в целом "пока человеком земли", а не духа (как европейский человек), но он сохраняет связь с "пра-жизнью", утраченную Европой, что свидетельствует о нераскрытости и потенциальности латиноамериканского духа, которому и принадлежит будущее. Идеи Франка и Кейзерлинга встретили в основном оппонирование со стороны представителей "Ф.Л.С.", которые во многом исходили из противоположных идей, выработанных в латиноамериканском модернизме (Марти, Родо, Р.Дарио), сдвинувших боливаровскую идею американизма в сторону т.наз. нуэстроамериканизма, метафорически оформленного Марти как противопоставление "нашей Америки" "европейской Америке". Нуэстроамериканизм фундировал все разнообразие дискурсов "основателей", ориентировавшихся на децентрацию универсального европейского дискурса, опровергавших его претензии на означивание вне определенного контекста и вылившихся в разнообразные варианты критики европоцентризма, базирующегося на логоцентризме. (Эти тенденции, заложенные творчеством "основателей" и развитые в собственно "Ф.Л.С.", полностью реализовались лишь в "философии Освобождения", вписанной в постмодернистский контекст.) И, прежде всего, именно в этом отношении антилогицистская схема Кейзерлинга нашла продолжение в течении "мистики земли" (в Боливии) и во вполне оригинальной концепции теллуризма (исп. - земной, почвенный) в аргентинской философии: Р.Рохас, Р.Скалабрини Ортис ("Одинокий человек в ожидании", 1931), Э.Мальеа, Э.Мартинес Эстрада ("Радиография пампы", 1933, - наиболее нашумевшая книга теллуристических концепций). Основной тезис подобного рода концепций: сохранив возможность тайного (скрытого) воздействия ландшафта на человека, вырваться из-под воздействия географии в культуру, выйти в историческое бытие, а тем самым прорваться из неподлинной культуры - в подлинную. (Следует отметить, что теллурические концепции остались в положении

маргинальных по отношению к собственно "Ф.Л.С.", несмотря на близость многих исходных теоретико-методологических установок и конкретных тематизаций.) Однако более значимый резонанс имело для латиноамериканской философии оппонирование тезису Кейзерлинга о "потенциальности" и "неразвернутости" латиноамериканского духа, в котором была усмотрена переинтерпретация положения Гегеля об отсутствии философии в Латинской Америке (в рамках "Ф.Л.С." гегелевская концепция была специально проанализирована Сеа). "Основатели" выступили с прямо противоположным тезисом: "Довольно подражать европейским теориям и инстинктам" (Касо), фундировавшимся на предположении о том, что латиноамериканцам есть что сказать миру и самим, - сказать то, о чем умалчивает традиция европейского философствования. Еще одно следствие работ Франка, Кейзерлинга и Ортеги-и-Гасета для становления латиноамериканской философии периода "основателей" - начало реального включения последней в мировой историко-философский процесс, постепенный перевод оппонирования в режим диалога. Если в 19 в. новые идеи вводились в латиноамериканский контекст в основном после поездок здешних мыслителей в Европу, откуда философские учения трансплантировались практически в готовом и законченном виде, а затем лишь приспосабливались к решению местных проблем, то с 1920-х ситуация европейско-латиноамериканского взаимодействия стала приобретать принципиально иные параметры. И дело здесь не в том, что Латинская Америка стала попадать в качестве своеобразной "экзотики" в некоторые европейские и североамериканские философские дискурсы, - ни Франк, ни Кейзерлинг, ни Ортега-и-Гасет периода своего первого посещения Аргентины в 1916 (он побывал там еще дважды - в 1928 и в 1939 уже в качестве временного эмигранта) не были центральными фигурами ни в философии своих стран, ни в тех философских традициях, от имени которых они выступали. Дело, скорее, в том, что идеи "кризиса Европы", которые они с собой привнесли, срезонировали с аналогичной установкой латиноамериканской философии того времени: коль скоро европейское сознание носит ярко выраженный кризисный характер, оно не способно сформировать продуктивный комплекс идей, который мог бы быть реализован в условиях Латинской Америки. Эта установка привела к тому, что латиноамериканская философия, отказавшись от практики прямых заимствований и ассимиляций, стала реагировать скорее на сдвиги в европейском мышлении, давая порождаемым ими идеям зачастую существенно иную (от европейских версий) интерпретацию. Эта тенденция только усиливалась по мере того, как обнаруживалось, что та проблематика, которая волновала латиноамериканцев, но считалась маргинальной для универсалистского философского дискурса, выходит на первые позиции в ряде европейских традиций (в частности, экзистенциалистско-феноменологической). В этом смысле показательна судьба идей Ортеги-и-Гасета применительно к Латинской Америке, где среди европейских философов он стал чуть ли не первым по значению для "Ф.Л.С". В латиноамериканской философии были восприняты прежде всего фундирующая ее антиевропоцентризм концепция полицентрической истории человечества, а также его же ранняя концепция перспективизма, через которую была аргументирована антиномия подлинности и неподлинности латиноамериканского бытия - одна из центральных для понимания сути "Ф.Л.С". Согласно данной антиномии, каждый народ, нация, поколение могут иметь свою истину. С точки зрения перспективизма, жизнь понимается как беспрерывный выбор, ограниченный прошлым, из репертуара возможностей, наличествующих в сериях ситуаций, в которые включен человек. Жизнь есть чистое событие и воссоздается из индивидуальных перспектив - точек зрения (исходя из которых и осуществляются выборы). Совокупность типологически близких перспектив и осуществленных на их основании выборов формирует поколения, которые суть люди, объединенные

единством "жизненного стиля". Совокупность сделанных выборов может привести к осознанию их "ошибочности", "кризису" как констатации неподлинности (неаутентичности) своей культуры, неидентичности человека самому себе. В этой ситуации существующая культура "реварваризируется" и на ее "руинах" и одновременно через разрыв с ней происходит конституирование нового культурного проекта на основе новых перспектив и осуществляемых благодаря им выборов (учитывающих прошлый негативный опыт). А именно как проект мыслили себе Латинскую Америку творцы "Ф.Л.С.". Так, например, М.Гонсало Касас (Аргентина) развертывал с позиций христианского экзистенциализма тезис о том, что сущность латиноамериканца - это "родовое чувство" ожидания подлинного бытия Латинской Америки, которое принадлежит будущему. Большинство же "основателей" пыталось проанализировать причины неподлинного теперешнего бытия мексиканцев, аргентинцев и т.д. и переориентировать их на новые культурные перспективы. Таким образом, идеи Ортеги-и-Гасета попали уже на подготовленную почву: теоретики "Ф.Л.С." разворачивали сходные схемы. Это дало право одному из лидеров "мексиканского ренессанса" 1920-х - Рамосу - сформулировать тезис о том, что в лице Ортеги-и-Гасета его поколение мексиканцев нашло оправдание национальной философии. Итак, примерно с 1920-х "Ф.Л.С." в лице поколения "основателей" с разных, но близких по поставленным целям позиций начинает поиск сущности латиноамериканского человека, предварительно пытаясь простроить свои отношения к европейской философской традиции. Латиноамериканская философия перестает восприниматься как периферийная часть универсального философского дискурса, активизируются установки антиевропоцентризма, а собственное творчество начинает трактоваться как другое, иное, инаковое по отношению к Европе и США. Идеи, заимствованные оттуда, выступают прежде всего как предмет для оппонирования, более того - для переиначивания. Европейские дискурсы, за редким исключением (Ортега-и-Гасет, например), воспринимаются как несущие в себе методологию повелевающего и иерархизирующего разума, что есть не что иное как культурный империализм, характеризуемый через тотальность, закрытость, одномерность, монологичность. Они выражают господство "европейского субъекта", которому необходимо противопоставить радикальную альтернативу. Последняя может быть простроена только из ситуации критического осознания реальности и прояснения смысла нынешней культурной ситуации через выявление инаковости, контекстуального для "здесь" и "сейчас" человека, обретение им исторического измерения (через отнесение к собственному, а не чужому наследию), а историей - человеческого смысла. "Ф.Л.С." в 1920-1930-е предложила три основных альтернативы: 1) концепцию "мексиканской сущности", 2) концепцию "архентинидада" ("аргентинской сущности"), 3) концепцию космической расы. О необходимости "расшифровать подлинную реальность" Мексики и понять ее через "перманентность мексиканской революции", а тем самым создать собственный национальный философский дискурс, заявила созданная в 1909 в Мехико группа "Атенео де ля Хувентуд" (иногда название переводят как "Парфенон молодежи"), в которую входили Энрикес Уренья, Касо, Рейес и др. Собственно, философия "мексиканской сущности" оформилась в творчестве Рамоса (впервые в законченном виде она была изложена в книге "Образ человека и культура в Мексике", 1934, однако получила должный резонанс уже только под воздействием реализации программы Гаоса). Круг осмысливавшихся здесь тем традиционен и достаточно репрезентативен для "Ф.Л.С." в целом. Начало дискурса оформляется тезисом о наличии у

каждого народа своей истины и его праве на нее. Она выражает национальную судьбу, предзаданную историческим наследием, национальным складом ума, условиями географической среды, проявляющимися в конкретике исторического времени и жизненных ситуаций. Анализ бытия мексиканца обнаруживает проживание им жизни в чужих жизненных формах, использование им чужой шкалы ценностей, стремление быть не тем, кто он есть. Мексиканец не идентичен самому себе. Утратив свою аутентичность ("мексиканскую сущность"), он стал неполноценен, проживая жизнь в мире кажимостей. Тем самым Рамос в своем анализе идет от негативных определений, практически закрывая возможности позитивного решения проблемы и развивая свою концепцию в терминах "преодоления" (себя, обстоятельств и т.д.). И тем не менее, утверждает Рамос, нет иного пути, кроме как "познать мир в целом через особый случай - наш маленький мексиканский мир". Сходный круг тем и проблем обсуждала и концепция "архентинидада", четче всего сформулированная Инхеньеросом и его учеником А.Понсе (с той лишь разницей, что она была выстроена на иных теоретико-методологических основаниях - позитивистском у Инхеньероса и неомарксистском с его темой отчуждения у Понсе). Значительно иначе рассматривал эту проблематику Васконселос - основоположник концепции "космической расы" (книги "Космическая раса", 1925 и "Индология", 1926). Он строит свою систему взглядов с позиций космизма и антропологизма, разворачивая свой дискурс не "извне вовнутрь" ("из Европы в Мексику"), а прямо наоборот, считая, что определяющие будущее мировой культуры события происходят в Латинской Америке и, прежде всего, в Мексике. Латиноамериканцы (мексиканцы) есть результат смешения мировых рас и культур. Они образовали "пятую расу", способную в противовес ограниченному европейскому рационализму подняться к подлинно мировому универсальному дискурсу, основанному на эстетических принципах. Васконселос одним из первых поднял во многом определившую в дальнейшем тематизмы "Ф.Л.С." проблематику метисности Латинской Америки (прежде всего ее культурной метисности), трактуемой не как ущербность, неполнота и т.д., а как преимущество латиноамериканца, укорененное уже в его теле. Он же задал "Ф.Л.С." еще одно измерение, обозначив наряду со шкалой "европейское наследие - Латинская Америка", шкалу "индейское наследие - Латинская Америка". В целом внутри "Ф.Л.С." сложилось достаточно осторожное отношение к сформировавшейся в это же время (прежде всего в странах андской группы - Эквадоре, Перу, Боливии) доктрине индеанизма, усматривавшей специфику "латиноамериканского" только в "индейском". Васконселос же в целом стремился к универсализации национального философского дискурса, к преодолению перегородок между "мексиканским", "аргентинским", "индейским" и т.д. (но не за счет утраты инаковости, видя в национальной философии средство "биосоциальной защиты"), тем самым предвосхищая круг идей следующего поколения философов "Ф.Л.С." ("продолжателей"), заявившего о себе в 1940-е и с которым связана более строгая трактовка самого термина "Ф.Л.С". "Продолжатели", в целом, универсализировали уже сложившиеся внутри "Ф.Л.С." дискурсы, концептуально развернули ранее лишь обозначенные тезисы, перешли от констатаций негативного характера к выработке позитивных проектов, перестроили и синтезировали системы аргументации на основе проделанной работы по восстановлению "истории идей" в Латинской Америке. В отличие от предшественников в фокус их внимания в результате попали проблемы, связанные с пониманием природы философского знания и его специфики применительно к латиноамериканским условиям. Философия трактуется ими не только и не столько как форма знания, но и как средство и стратегия самовыражения, самоутверждения и самоусовершенствования человека и выявления подлинных оснований культуры. Рамка человека становится определяющей и объединяющей для философов

"Ф.Л.С.", появляется тема освобождения, которая, развиваясь, заставит переформулировать сами основания "Ф.Л.С." в дискурс "философии освобождения". Начинают непосредственно обсуждаться проблемы неклассичности латиноамериканской философии. Однако наиболее острую дискуссию вызвала проблема самой (не)возможности и способов проявления национальной философии. Ряд философов (Ромеро, Фрондиси, Миро Кесадо, А.Гомес Робледо из Мексики и др.) настаивали на единстве и универсальности принципов философского мышления, хотя и не отрицали специфичности латиноамериканской философии как части западной философии и допускали определенную (в разной мере) специфичность ее проблемности и контекстуальности. Большинство представителей "Ф.Л.С." отстаивали тезис не только о возможности, но и необходимости национальной философии, утверждая инаковость "латиноамериканского" по отношению к "европейскому" (Гаос, Рамос, Вильегас, Валье-нилья, Васконселос, Касо, Салазар Бонди и др.). Кроме изначальной ("природной") неклассичности специфику латиноамериканской философии видели в: 1) особенностях иберо-американского мышления (линия, идущая от Гаоса), проявляющиеся в ярко выраженном эстетическом начале, литературности стиля, склонности к импровизации; 2) оригинальности онтологического опыта латиноамериканца (линия, идущая от Рамоса и продолженная в "региональной онтологии" Вальенильи, исходящей из представления о прошлом как почти отсутствующем присутствии, и "национальной онтологии" Э.Уранги, развивающей тему "онтологически случайного бытия" мексиканца); 3) построенности самой "Ф.Л.С." как принципиально открытой, свободной (в выборе оснований и тем), полуэссеистской рефлексии, тесно связанной и имеющей аналоги в латиноамериканской литературе. В этом отношении интересно и показательно внимание, проявленное теоретиками "Ф.Л.С." (как, впрочем, и теоретиками негритюда и негризма) к драме У.Шекспира "Буря" (1611), в которой ими были вскрыты традиционные для "Ф.Л.С." антиномии. Философскому переосмыслению подверглись три персонажа пьесы (соответственно три начала, сопоположенных в латиноамериканской действительности): Просперо (законный герцог Миланский), Калибан (дикий и уродливый раб) и Ариэль (дух воздуха). Просперо всегда интерпретировался как противоположное латиноамериканскому начало, которое олицетворено Калибаном, которому враждебен и находящийся в услужении у Просперо Ариэль. Родо, сломав эту традицию, отождествил с Калибаном США, а Латинскую Америку - с Ариэлем, создав основной миф нуэстроамериканизма (а заодно и латиноамериканского модернизма как литературного течения), фундировавший "Ф.Л.С". У.Франк, восприняв эту мифологему, предложил идею гармонического синтеза Калибана (США) и Ариэля (Латинская Америка). Позднее Латинская Америка вновь отождествлялась с Калибаном, но как с пробуждающимся и отрицающим представление о себе как о варваре (теллурические дискурсы, "роман земли" в литературе) или со сбрасывающим с себя цепи социального угнетения народом (неомарксистски ориентированный дискурс Понсе). Р.Ф.Ретамар (Куба) предложил в 1971 широко вошедший в обиход термин "культура Калибана". Затем произошел новый поворот в латиноамериканской философской мифологии - возник "новый ариэлизм", в котором Ариэль стал трактоваться как совершенный "дух гармонии", неподвластный ни одному из двух других персонажей. Сеа предложил свою мифологему - не прозябание в тени Калибана, а поиски своего Ариэля (Слова, Логоса). Рассмотренный сюжет прекрасно иллюстрирует открытость "Ф.Л.С." не только к диалогу с иными философскими традициями, но и зыбкость грани между ней и литературой. Более того, некоторые произведения т.наз. "нового латиноамериканского романа" ("магического реализма") выглядят как иллюстрации или даже оригинальные "повороты" в "Ф.Л.С." (М.А.Астуриас из Гватемалы,

К.Фуэнтес из Мексики, Г.Гарсиа Маркес из Колумбии, Х.Лесама Лима и А.Карпентьер из Кубы и др.). В философском творчестве "продолжателей" необходимо отметить еще два важных "поворота". Во-первых, это переосмысление антропологически развернутых онтологий "Ф.Л.С." и культурфилософской проблематики сквозь призму философии истории. Сама история трактуется при этом как осознание и создание себя, как "вывод из тени" и простраивание бытия "от корней травы". В основание же философии латиноамериканской истории помещен (или результирован из нее) тезис о соположенности проектов, событий, времен, недействие механизма снятия, отсутствие процедур исторического синтеза (Сеа). Жизнь протекает в чистом настоящем, что ведет к чувствованию себя вне истории и действованию с обреченностью. Прошлое как бы "размазано" в настоящем, его, по сути, нет, так как оно не осмыслено как опыт и воспроизводится как традиция, т.е. не дистанцировано от настоящего. Латиноамериканское бытие остается "всегда-еще-не-бытием", "наши связи с историей остаются случайными" (Вальенилья). Отсюда - попытки философствовать вне времени и пространства, извращающие суть бытия. Наряду с тезисом о соположенности в "Ф.Л.С." в качестве фундирующего приводится и тезис о незавершенной этно-культурной метисации, порождающей фрагментированность бытия, постоянное продуцирование проблематики идентификации и аутентизации. Это оттесняет историческую рефлексию и неразрешенные прошлые проблемы, более того, превращает саму историю в подсознание (А.С.Кальдера - Никарагуа). Из последнего в фальсифицированное настоящее постоянно возвращаются фантазмы фальсифицированного прошлого в виде абсурдных неотвязных идей и постоянных неврозов. Если не вырваться из забвения и подсознания, то люди будут обречены жить прошлым, перенесенным в настоящее. Как убедительный пример нежелания вырваться "из забвения и подсознания" теоретиками "Ф.Л.С." приводятся доктрина индеанизма и "сведение сущности к копии" в десаррольизме (аналоге концепций модернизации). Отсюда философема Сеа о замене одолженного Слова своим Логосом. Отсюда же и второй "поворот" в поздней "Ф.Л.С." - переход от обсуждения проблем "особенности" к обсуждению проблем "включенности". С одной стороны, осознание неподлинности Запада как претендующего на центр власти и как духовного колонизатора как условие обретения собственной аутентичности. С другой - осознание своей сопредельности и сопричастности Западу как условие универсализации себя (тождество в различии, в инаковости). Тогда вектор движения лежит, по выражению Сеа, от философии "нашей Америки" к философии человека и для человека, где бы он ни находился (при удержании осознания собственной реальности), т.е. к решению универсальной проблемы познания человеческого в человеке вне любых форм дискриминации. А такая постановка вопроса возвращает к исходной точке - встрече Нового и Старого Света и к известному диспуту 1550-1551 в Вальядолиде (Испания), является ли индеец частью природы (Х.Хинес де Сепульведа) или человеком, равным европейцу (Б.де Лас Касас), в котором победила, но не была реализована на практике вторая точка зрения, утверждавшая универсальность человеческой природы.

В.Л. Абушенко

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ - одно из значимых проблемных полей современной западной философии, основанное на комплексном системном анализе техники как

социального феномена в историко-цивилизационном контексте. Вырастает из анализа "материальной культуры" в классической философской традиции и анализа технического знания, пристальное внимание к которому со стороны философской методологии характеризует 1960-е. Техническое знание трактуется как знание о специфическом объекте (искусственно созданные системы - в отличие от естественного объекта естествознания), в котором, однако, в эксплицитном виде сформулирована универсальная, но обычно неартикулируемая цель любого познавательного процесса - достижение прагматического результата (Ф. Рапп). Современная проблематика Ф.Т. оформляется в начале 1970-х в процессе становления синтетической программы исследования техники как многоаспектного феномена, требующего междисциплинарного подхода, включающего усилия далеко не только методологической, но также цивилизационной, исторической и культурологической парадигм, что предполагает анализ феномена техники в рамках социально-политической, антропологической, нравственно-эстетической и аксиологической исследовательских матриц. Ориентация на такое предельно широкое рассмотрение феномена техники находит свое выражение в концепции "технического мировоззрения" (Ж.Эллюль), в рамках которой под техникой понимается не только машинно-механизмное оснащение деятельности, но и особый стиль мышления - тип рациональности, ориентированный на операционализм и инструментализм. Максимально широкое толкование феномен техники получает в "антропологии техники" (А. Хунинг), включающей в понятие техники систему потребностей и аксиологических значений, формирующихся у человека в контексте взаимодействия с техническим окружением, особые установки сознания, сформированные в ходе технического образования и воспитания. (Сходные идеи были высказаны в лекционном курсе в начале 20 в. российским инженером П.Энгельмейером, констатировавшим формирование особого сознания и особой морали эпохи "гомо автомобилистикус сапиенс"). Таким образом, синтетическая программа современной Ф.Т. предполагает контекстное исследование своего предмета: формируются такие проблемные поля Ф.Т., как развитие техники в системе общества, ее функции, роль и статус в истории цивилизации, социокультурные и гуманитарные аспекты развития техники и т.п. Исходным методологическим основанием Ф.Т. выступает технологический детерминизм как сформулированный еще в 19 в. принцип определяющей роли техники в социальном процессе. Технологический детерминизм представляет собой своего рода аксиоматическую систему, включавшую в себя следующие постулаты: во-первых, техника обладает "автономией развития" - как в смысле наличия имманентного эволюционного потенциала и собственной логики развития, так и в смысле независимости от социокультурного контроля и самодостаточности оснований (вплоть до понимания техники в качестве causa sui); во-вторых, развитие техники понимается как прогресс (и в том плане, что все без исключения технические новации прогрессивны, и в плане исчерпанности социального прогресса как такового прогрессом техники); в-третьих, развитие техники носит эмерджентный характер (англ. to emerge - внезапно возникать), т.е. не испытывает никакого детерминационного влияния извне, со стороны других социальных феноменов, - напротив, выступая финальной детерминантой всех социальных преобразований и культурных модификаций (на базе этого постулата в Ф.Т. складывается концепция культурного отставания). На семантически тождественной почве технологического детерминизма в 20 в. конституируются в качестве философских направлений альтернативные (некритически оптимистический и трагически пессимистический) подходы к оценке роли техники в обществе - формируются течения техницизма и антитехницизма. Объединенные принятием тезиса об определяющей роли техники в социокультурном процессе, техницизм и антитехницизм расходятся в плане

прорисовки сценариев и оценке перспектив дальнейшего развития общества на технической основе. Полагая технический прогресс безусловно позитивным фактором социально-исторического процесса, техницизм порождает идеологические программы "свободы предпринимательства" и - позднее - "свободы инноваций", призванные обеспечить беспрепятственную свободу технической эволюции. В рамках техницизма оформляются многочисленные типологии и периодизации истории общества, в основание которых положен принцип зависимости общественного развития от этапов совершенствования техники. В качестве критерия подобных классификаций могут выступать эволюция энергетических ресурсов и орудий труда (Дж. Ленски; типологический более ранний аналог - марксизм как очевидный техницизм), средств коммуникации и связи (М.Мак-Люэн) и т.п. Некритическая оптимистическая оценка техницизмом роли техники в развитии общества находит свой аксиологический противовес в установке антитехницизма, видящего в технике угрозу человеческому в человеке. Крайним выражением антитехницизма выступает технофобия и вытекающая из нее позиция крайней враждебности и радикального вытеснения по отношению к сложившейся технической системе. "Технологическая реальность" современного общества, основанная на характерной для западного ("мужского") типа культуры интенции на подчинение природы, задает особый тип инструментальной и тяготеющей к формализму рациональности, базирующейся на презумпции жесткой универсальности дедуктивных связей и элиминирующей из сознания эмоционально-чувственные, рефлексивные и игровые компоненты (М.Хоркхаймер, Т.Адорно). В традиции Франкфуртской школы предлагается достаточно широкий веер возможных стратегий конструирования новой рациональности ("пространства, свободного от господства логического формализма"): это и "коммуникативная рациональность" (Хабермас), и "миметическое знание" (Адорно), и "новая чувственность" (Г.Маркузе). На основе разработок Франкфуртской школы в западноевропейской культуре возникает идея "нерепрессивной техники", окончательно оформившаяся в рамках идеологии контркультуры, выступившей против "репрессии техно- и рацио-" (Т.фон Роззак). В современной философии, однако, конституируется и более широкий взгляд на дегуманизацию культуры в техногенной цивилизации, связанный с признанием невозможности рационализировать техническое развитие и сделать его нерепрессивным по отношению к человеку, ибо техника есть естественное порождение и органичное выражение самой сущности человека - плоть от плоти его отношения к миру как к объекту потребления (ярчайший пример - отношение к природе, артикулированное в категориях природопользования), где техника выступает лишь средством (инструментом) удовлетворения "потребностей потребления" (Хайдеггер). Гуманизация должна коснуться не этого внешнего инструментария, но самих основ человеческой культуры, мировоззрения, ставшего технологическим, - необходима "реабилитация духа свободы" (Л.Мэмфорд), изменение самой структуры человеческих потребностей. Так или иначе, в Ф.Т. формулируется программа гуманизации и гуманитаризации мировоззрения как выражения человеческой сущности. Между тем, технизация бытия современного человека есть наличный факт, и любая социальная программа (даже программа детехнизации и регуманизации) требует его признания как исходной аксиомы. Мир "насквозь пронизан техникой", и это обстоятельство как онтологически данное не может быть преодолено самосовершенствованием рефлексирующего сознания, "рационализацией духа" (Ф.Рапп, Х.Шельски). Рационализированы и оптимизированы могут быть именно и только искусственно построенные на основе техники нормы взаимодействия человека и мира. В современной Ф.Т. реально сложилось два противоположных вектора интерпретации этой программы. С одной стороны, она понимается как рационализация человеческой деятельности по

отношению к технике, т.е. фактически устранение нерационального человеческого вмешательства в разворачивание научно-технического прогресса: нужно лишь не препятствовать его проявлению (Д.Белл, О.Тоффлер). Такая очевидно техницистская программа дополняется более широкой интерпретацией рационализации техники, понятой как ее погружение в иной социальный контекст, совершенствование социальных институтов, экономических и политических структур, влияющих на характер технического развития (А.Гелен, Хабермас). Такая установка, будучи противоположной техницизму, не укладывается, однако, и в антитехницистскую парадигму, выходя содержательно за пределы технологического детерминизма вообще. В современной Ф.Т., таким образом, оформляется методологическая установка, противостоящая технологическому детерминизму и основывающаяся на тезисе, что наряду с техникой, важными детерминантами исторического процесса выступают факторы социально-политического, экономического и экологического порядка (Г.Рополь, С.Карпентер), а сама техника в своем развитии детерминирована воздействием со стороны эволюции социально-экономических структур (Гелен, Хабермас). Важнейшим компонентом Ф.Т. является концепция технократии (власти носителей технической рациональности), основанная на понятии техноструктуры, т.е. иерархии технических специалистов, имеющих своей целью оптимальное развитие техники. Исходные идеи относительно особой социальной миссии носителей знания были высказаны еще А.де Сен-Симоном применительно к промышленникам, знающим, по мысли Сен-Симона, что и как производить для всеобщего блага. В эксплицитном виде и применительно к техническим специалистам (инженерам) соответствующая формулировка была предложена Т.Вебленом, показавшим ("Инженеры и система цен", 1919), что социальный прогресс фактически осуществляется усилиями технических специалистов, ибо если интересы промышленников есть всегда интересы конкретной корпорации или социальной группы, то инженеры выражают интересы развития техники как таковой, т.е. - в системе отсчета технологического детерминизма - интересы общества в целом и общественного прогресса. Будучи носителями "технической рациональности", инженеры знают, какие социальные условия являются наиболее благоприятными для объективации эволюционного потенциала техники, а обладая "природным инстинктом мастерства", могут организовать социальное управление таким образом, чтобы эти условия ("совершенный социальный механизм") были реализованы на практике. В середине 20 в. Дж.Гэлбрейт вводит понятие "техноструктура", понимая под ней иерархическую систему технических специалистов, чей "статус-уровень" зависит от уровня принятия решения. Что же касается "статус-уровня" самой техноструктуры в иерархии общества в целом, то в качестве "носителя коллективного разума" она выступает подлинным субъектом принятия всех масштабных социальных решений, влияющих на выбор тенденций социального развития. В управлении обществом происходит неочевидный, но содержательно чрезвычайно значимый сдвиг: функции контроля переходят от субъекта собственности к субъекту "технической рациональности", техническому персоналу и персоналу управления (Т.Парсонс) - имеет место реальное становление технократии как власти технической элиты, получившее в литературе название "молчаливой революции" (Белл) или "революции менеджеров" (Дж.Бернхэм). Техническая интеллигенция становится субъектом политических решений. Однако в Ф.Т. оформляется и значительная критическая линия, настаивающая на том, что концепция технократии есть не более чем теоретическая модель, имеющая чисто гипотетический статус и не верифицируемая при аппликации на реальную ткань истории (М. Аллен, М. Сореф). В этой связи к 1980-м концепция технократии сменяется концепцией экспертократии, вбирающей в себя идеи гуманизации и гуманитаризации культуры и

более гибко фиксирующей статус и роль интеллигенции (как "значимого маргинала") в системе общества. Концепция экспертократии базируется на теории "нового класса", под которым понимается группа высокообразованных специалистов, чей доход не определяется собственностью, но прямо пропорционален интеллектуально-творческому потенциалу. В центре концепции экспертократии стоит, таким образом, не технический специалист и не менеджер, но эксперт - специалист-ученый. Неоконсервативное направление концепции экспертократии фокусирует внимание на интерпретации интеллигенции в качестве класса ("класс экспертов"), объединенного общностью образования, стиля мышления и ценностных идеалов (Д.Мойнихен). Радикальное направление данной концепции акцентирует идеологический характер данной общности и критический потенциал его коллективного сознания. Интеллигенция как класс обладает не только высоким и во многом универсально-общим культурным потенциалом, но и "культурой критического дискурса" (А.Гоулднер). Феномен дискурса содержательно переосмыслен в рамках данного направления и получает свою расширительную трактовку. В признанном классическим истолковании Хабермаса дискурс выступает как вид рефлексивной речевой коммуникации, предполагающей самоценное обсуждение (проговаривание) и интерпретацию всех значимых для участников коммуникации ее аспектов. Это создает своего рода коммуникативную реальность, не совпадающую с реальным социальным фоном ее протекания: последний и не принимается на уровне позитивистской констатации, и не отрицается на уровне субъективного алармизма, - он просто дистанцируется, освобождая место для "коммуникативного пространства". В модели Гоулднера фокус смещается с коммуникативных аспектов дискурса на социально-критические. По мнению Гоулднера, дискурс принципиально идеологичен, ибо как целью, так и способом существования интеллигенции как "нового класса" является автономия, а дискурс выступает средством ее достижения; между тем, формирование в структуре общества класса, который, с одной стороны, автономен, дискурсивно дистанцирован от нормативной социальной структуры, а с другой - критически ориентирован по отношению к последней, означает конституирование не просто маргинальной, но дестабилизирующей социальной силы, поскольку в рамках критического дискурса как средства достижения автономии интеллектуалами проговариваются деструктивно-критические интерпретации наличной социальной среды, являясь готовыми идеологическими программами для оппозиции. Более того, в случае, если социальный фон дискурсивных практик оказывается неадекватным (оказывает сопротивление автономизации), он выступает специальным целеположенным объектом деструкции - во имя все той же возможности автономии. Подобная, по-прежнему, казалось бы, маргинальная позиция интеллигенции на деле оказывается социально акцентированной и доминирующей, а решающее значение "критической свободной мысли интеллектуалов" в истории позволяет говорить о реальной экспертократии. В 1980-х на базе технократической и экспертократической концепций сложилось направление неотехнократизма, задающее новое, синтетическое видение роли технической и гуманитарной интеллигенции в современном обществе. В рамках неотехнократизма научно-техническое развитие мыслится как один из определяющих факторов социального процесса, нуждающийся, однако, в оценочном и - при необходимости - корректирующем контроле и вмешательстве экспертов, причем не только специально-технического, но и широкого гуманитарного профиля. Нормативное требование параллелизма дисциплинарной (технической) и гуманитарной экспертиз любых инноваций фундирует в неотехнократизме стратегию "системной рациональности" (В. Бюль) и "гуманизации техники" (Дж. Уайнстейн). (См. также Машинное искусство.)

М.А. Можейко

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ - 1) - специальная философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. В качестве таковой активно конституируется на протяжении последней четверти 20 в. через абсорбирование собственной тематики из общего философского дискурса (в котором она выступала лишь фрагментом философской системы) по принципу спецификации собственного "объекта" и "тематизма" его рассмотрения (человек в философской рефлексии; учение о "человеке, его сущности и природе") в ряду: "учение о природе", "учение о социуме", "учение о сознании", "учение о ценностях" и т.д. 2) - Совокупность антропологических концепций, возникших в неклассической и постклассической философии в результате так называемого антропологического поворота (предметом рефлексии начинает выступать не бытие само по себе, а разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия), впервые явно артикулированного Фейербахом (в российской традиции - Чернышевским) в "антропологическом принципе". Первоначальные предформулировки последнего можно обнаружить в ренессансном гуманизме, немецком романтизме, французском Просвещении, в "Антропологии с прагматической точки зрения" (1798) Канта, с точки зрения которого, человек сам для себя последняя цель. Антропологический принцип провозглашает человека исходным пунктом и конечной целью философии (согласно Фейербаху, необходимо "посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы всё сверхчеловеческое свести к человеку"). Во второй половине 20 в. указанный принцип был дополнен "антропным принципом" современной космологии, устанавливающим зависимость существования человека от физических параметров Вселенной (истоки - в концепциях космизма: Циолковский, Чижевский, Вернадский, Тейяр де Шарден); в этом, втором, значении Ф.А. - это антропологизм как течение (антропологическая установка) в современной философии, вбирающее в себя целый ряд концепций: персоналистических, феноменолого-экзистенциалистских, неопрагматических, психоаналитических, неотомистских и неопротестантских, диалогистических, т.е. всех, так или иначе центрированных вокруг проблематики человека (специфический тип Ф.А. предложила латиноамериканская философия - см. "Философия латиноамериканской сущности"). 3) - В более строгом (и собственном) смысле слова Ф.А. - направление в немецкоязычной философии (отличающееся значительным концептуальным единством), конституировавшее себя в конце 1920-х как принципиально новый тип неклассического "философствования" (позднее были оформлены как относительно самостоятельные антропобиологический, социологический, культурологический и теологический "развороты"), предлагающий и реализующий программу Ф.А. как единственно возможной современной философии и противопоставляющий себя в этом качестве иным философским дискурсам (прежде всего структуралистско-постструктуралистскому и системно-структурно-функционалистскому, а также неомарксистскому и психоаналитическому комплексам идей, но также и иным типам антропологизма в философии - прежде всего феноменолого-экзистенциалистскому и "фундаментальной онтологии" Хайдеггера). Исходная установка Ф.А. задаётся тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое "философствование" есть исследование структур специфического человеческого опыта, его критически-рефлексивное прояснение и обоснование. Человеческое понимаемо только исходя из него самого. Следовательно, нельзя рассуждать о человеке "частично", идя к антропологической

проблематике из более "широких" оснований - онтологических, гносеологических, эпистемологических. Ф.А. возможна только как синтетическая философия человека. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. В этой перспективе Ф.А. строится как "строгая наука", нацеленная на сущностное измерение человеческого бытия, которая при этом: а) не будучи собственно предметно-научным знанием, совместима с последним и может синтезировать в себе систематизированные данные конкретных научно-дисциплинарных исследований; б) призвана преодолеть как сложившийся дуализм предметов и методов естественно-научного и гуманитарно-научного знания, так и явить собой научно-философско-теологический (последнее - во всяком случае в ряде версий Ф.А.) синтез; в) на этом основании снимает традиционное для европейской философии противопоставление должного и сущего, данного и заданного, витального и духовного, тела и души, прорываясь через постоянные проблематизации своих содержаний к подлинному, аутентичному, т.е. к собственно человеческому в человеке. Ее цель дать целостное, а не совокупное знание о последнем, дать целокупный анализ физического, психического, духовного (и божественного) начал человека, вскрыть те силы и потенции, которые "движут" им, а главное - благодаря которым "движется" он. Кризис общества, с точки зрения большинства представителей Ф.А., есть проявление и результат кризиса личности, который, в свою очередь, вытекает из того, что философия следует унаследованной от периода классики традиции сводить человека к "точке"-субъекту, к сознанию (мышлению) и противопоставлять его объекту, миру. Корни же "проблематичности", "нестабильности", "раздвоенности" человеческого бытия заключены в почти абсолютном игнорировании биологической, витальной подосновы, телесности человека, того, что кроме рассудка, разума, сознания он обладает телом, того, что он есть животное, хотя и специфическое. В этом плане Ф.А. наследует линии, идущей еще от Аристотеля (человек как "политическое животное"), но радикально переформулированной (начиная с Гердера) в немецкоязычной традиции, но особенно в рамках "философии жизни": тезис Ницше, видевшем в человеке "не установившееся животное", и тезис Дильтея о жизни как истории, в которой человек суть ее продукт. В Ф.А. эта интенция наиболее радикализована А.Портманом, согласно которому, человек есть "нормализованный недоносок", классическое же оформление она получила у Гелена (в этом же смысле она присутствовала и у Шелера) - человек есть "биологически недостаточное существо" (иные формулировки: "больной зверь", "дилетант жизни"). В этом пункте пролегает (начинается) граница между собственно Ф.А. и иными, антропологически ориентированными дискурсами (персоналистическим, психоаналитическим и т.д.), но прежде всего (что настойчиво артикулируется самой Ф.А.) - с феноменолого-экзистенциалистскими анализами. Выбор делается в пользу "жизни", а не "экзистенции", "уводящей в сторону" (в том числе это и признание в качестве своих предшественников "философов жизни", прежде всего Ницше и Дильтея). Признавая, что экзистенциализм открыл человеческое измерение, представители Ф.А. подчеркивают, что и "экзистенциирующее Dasein" Хайдеггера, и "экзистенцирующая экзистенция" Ясперса закрывают путь к собственно Ф.А., игнорируя проблему витальности, разрывая природно-органическое и социокультурное, не видя специфичности человека как животного (его неспециализированности, неприспособленности к "чисто природной" жизни) и его уникальности как жизненного единства. (Дополнительно в Ф.А. подчеркивается, что иные антропологические дискурсы дают "негативные" теории, а следовательно, и определения человека, акцентируя то, чем человек не является, что он не есть.) Человек изначально "вписан" в мир, но в силу своей природной "недостаточности" не может быть объяснен "из природы", центрирован в ней. Он трансцендирован

"вовне", вынужден искать "центр" вне себя; будучи лишенным основания, он вынужден постоянно преодолевать "ничто". Животное тождественно самому себе и своей среде, поэтому оно "не обладает телом" (тождественно "плоти") и "центрично" (слито со средой), тогда как человек, дистанцируя себя по отношению к самому себе (своей телесности) и к своей среде (миру) - имеет тело, эксцентричен (Плеснер) и открыт миру. Он способен: 1) приспосабливаться к любой среде; 2) переходить из среды в среду; 3) а самое главное - "стать над" ней, и тем самым не просто "жить", а "вести жизнь"; 4) более того, обладая самосознанием (способностью рефлексии), накапливая опыт практической активности, увеличивать свои возможности. Возможность - основной модус человеческого существования; человек есть человек в той мере, в какой он себя делает (во многом - акценты Гелена, подчеркивающего деятельностную природу человека); его предназначение - стать тем, кем он уже с самого начала является (реализовать "заданное" и "должное"). Основная проблема Ф.А., достаточно четко дифференцирующая специфику ее дискурсов ("разворотов"), - удержание субъекта в мире. В этом отношении Ф.А. во всех своих версиях "жестко" оппонирует "бессубъектной философии" (линия, идущая прежде всего от Леви-Стросса и приводящая к "смерти субъекта" в постструктурализме). В силу того, что человек, будучи "недостаточным", усугубляет свою ситуацию тем, что живет в мире, постоянно провоцирующем различные "разрывы", выталкивающем его ко всевозможным "границам", бытие человека всегда проблематично, требует постоянного усилия для снятия своей "неопределенности". Для этого ему необходимо привлечение не только "знания контроля" (естественно-научное знание), но и "знания культуры", как и "знания спасения". Акцент на том или ином "знании", необходимом для "удержания" человека в мире, и особенности видения его механизмов предопределили различия четырех основных версий ("разворотов") Ф.А.: антропобиологической, социологической, культурологической и теологической. Возможность каждого из них содержится (фактически) в работах признанного основателя Ф.А. - Шелера. Он же выделил пять различных европейских дискурсов, по-разному ставивших проблему человека: 1) еврейско-христианский, 2) антично-греческий, 3) натуралистический, 4) декаданский, 5) ориентированный на сверхчеловека. В основании первых трех - тот или иной образ человека, два последних простраивают "принижающий" или "возвышающий" тип его трактовок. Ни один из них, по мнению Шелера, не решил и не мог решить проблему человека, т.к. последний не был осознан как основа любого возможного подлинного "философствования". С этих позиций Шелер дистанцировался от предшествующего философского антропологизма. Конституирующую собственно Ф.А. программу он предложил в небольшой работе "Положение человека в космосе" (1928), задуманной как сжатое изложение его основного развернутого труда "Сущность человека, новый опыт философской антропологии" (реализовать задуманное помешала внезапная смерть Шелера). В том же 1928 вышел другой классический для Ф.А. труд - "Ступени органического и человек" Плеснера (третьей конституирующей Ф.А. книгой считается работа Гелена "Человек. Его природа и положение в мире", 1940). Только Шелеру удалось столь отчетливо заявить теоретико-методологические претензии Ф.А. (труд Плеснера не привлек к себе должного внимания чуть ли не до 1960-х), частью и потому (кроме его личной известности к тому времени), что его работа соотносилась с трудом Хайдеггера "Бытие и время", вышедшем в 1927 (и высоко оцененным самим Шелером). Плеснер же, а позднее и Гелен заявили две основные ("эксцентрическую" и "деятельностную" соответственно) версии антропобиологической Ф.А. Плеснер, кроме этого, сформулировал одну из центральных идей Ф.А. - идею позиционирования, т.е. занятия человеком позиции в социуме согласно мере дистанцирования от природной реальности (эксцентрическая позициональность). Гелен же пошел по

пути постепенного социологизирования этой идеи через акцентирование необходимости преодоления "нестабильности" человеческого бытия и достижения его "стабилизации" (в том числе и через механизмы культуры, выполняющие функции "разгрузки" человека от чрезмерной необходимости выбора, т.е. излишней неопределенности). Основные же механизмы "удержания" человека и достижения "стабильности" - система социальных институтов, позволяющая устанавливать порядки и упорядочивать влечения. Тем самым философский дискурс у позднего Гелена постепенно преобразуется в социологический, а Ф.А. приобретает вид антропосоциологического проекта, наиболее полно реализованного учеником Гелена Х.Шельски. Социологический "разворот" Ф.А. поддержал и бывший неогегельянец Х.Фрайер (поворотной для которого оказалась работа "Теория современной эпохи", 1955), заостривший внимание на "антропологических изменениях" современного человека, привнесенных (спровоцированных) индустриальным обществом. Поворот Ф.А. к культуре, явно обозначившийся уже у Плеснера в его критике излишней редукции к биологическому у Гелена, в полной мере был развернут в работах Ротхакера и М.Ландмана. Место социальных институтов в их функциях у них занимает план "выражения", т.е. "ведение себя" человеком. Мир понимается здесь как самоистолкование человека, дифференцируемое в зависимости от занимаемых "позиций" (мир как истолкованное, значимое, имеющее ценностное значение - влияние аксиологии Шелера). "Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде знать, что есть культура" (Ландман). Тем самым Ф.А. переистолковывается как культурная антропология, но понимаемая не в духе британо-американских дискурсов, локализующих ее на исследованиях традиционных обществ и обосновывающих ее как эмпирическую (занятую прежде всего полевыми исследованиями) науку, а в духе философии культуры и культур-социологии поздней работы Кассирера "Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры" (1944). Если в целом в Ф.А. преобладала тенденция к субстанционализму (или - реже - к функционализму) и ориентация на идеалы объяснения, то созданная внутри Ф.А. культурная антропология заявила достаточно последовательно свой антисубстанционализм и ориентировалась (вслед за Кассирером) не столько на познание, сколько на истолкование символов культуры. (Не следует забывать и о том, что Рот-хакер являлся учеником Дильтея.) Дополнительная задача культурной антропологии предзадавалась стремлением преодолеть тенденцию, идущую от Гелена и, в меньшей степени, от Плеснера, отталкиваться от "негативных" определений человека, за что сама Ф.А. критиковала феноменолого-экзистенциалистский комплекс идей. В этом своем стремлении она нашла поддержку у представителей четвертой программы Ф.А. - ее теологически ориентированных версий, стремившихся вернуться к "синтетическому", центрированному вокруг понятия Бога пониманию Ф.А. Шелером. Эта линия представлена в Ф.А. прежде всего именами Хенгстенберга и Ф.Хаммера. Признавая объективность человека, теологически "развернутая" Ф.А. центрируется вокруг тезиса о любви к Богу как высшем проявлении этой объективности (как незаинтересованности), любви в "чистом" виде (что непосредственно восходит к Шелеру), а также развивает (в разных версиях) тезис о теле как "метафизическом слове духа" и конструировании истории через слово (что близко к версиям культурной антропологии внутри Ф.А.). Кроме этих четырех основных исследовательских стратегий в Ф.А. имелась и интенция к диалогистической философии, фундируемая базовыми положениями о "недостаточности" и "открытости" человека, необходимости "поиска центра вне себя", но обернутыми не на конституирование трансцендентных опор человека как таковых, а на "потребность во многих других". В этой своей интенции Ф.А. оказывается близкой персоналистическим дискурсам и диалогистической концепции

Бубера. Как леворадикальный вариант в Ф.А. может быть истолкована философия Франкфуртской школы (меняющая "плюсы" Ф.А. на свои "минусы"). В целом оказывается достаточно трудно провести границу между собственно Ф.А. и близкими ей дискурсами, что специально анализирует В.Брюнинг, выступивший с позиций метауровневой рефлексии по отношению к самой Ф.А. Так, уже во время становления Ф.А. в поле ее притяжения находились такие замечательные философы, как Х.Липпс, К.Лёвит, в какой-то мере - О.Ф.Больнов. На "грани" Ф.А. работал Бинсвангер, в целом принадлежащий все же иной традиции (несмотря на произведенный им "антропологический поворот" психиатрии). Близкий Ф.А. круг идей сложился в последнее время (во многом именно под ее воздействием) в таком оплоте "антиантропологизма" как классическая социология (например, программа методологического индивидуализма). Универсальная программа реформирования антропологии с учетом опыта и собственно Ф.А. была предложена Рикёром. Синтетична по отношению к Ф.А. и метафизика человека Э.Корета. Все это может быть истолковано как проявление новых тенденций и в самой Ф.А., и по отношению к ней. Так, со вступлением в постклассическую фазу европейского философского развития (которая сама фундировалась в том числе и идеями Ф.А. зрелого периода, а в Ф.А. сменилось уже как минимум три поколения исследователей) резко усилилась общая для постклассики тенденция на междискурсионный синтез (в данном случае близких, т.е. антропологически "развернутых" течений и концепций). Как сама Ф.А. стала комплексироваться со многими, ранее воспринимаемыми как оппоненты, философскими направлениями, как бы превращая внутренне присущую ей установку на синтез "внутри себя" в установку на синтез "вовне", так и сама она стала "втягиваться" в иные интертекстуальные дискурсивно-коммуникационные пространства. Эта тенденция уже породила и продолжает порождать стремление универсализировать антропологическое видение мира, лишить привилегированного, выделенного, доминантного, властно-законодательного по своему характеру, положения один из возможных антропологических дискурсов - собственно дискурс Ф.А. Основанием движения в этом направлении является противостояние "бессубъектной" философии. И в этом отношении пост-антропо-философские версии выступают в традициях европейского "философствования" одним из основных и самых серьезных оппонентов различным версиям постструктурализма (а им обоим оппонирует аналитическая философия).

В.Л. Абушенко

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАУКИ - одно из центральных понятий современной философии науки, обозначающее совокупность философских идей, посредством которых обосновываются фундаментальные онтологические, гносеологические и методологические принципы научного познания. Возникновение представлений об имманентном вхождении философских построений в контекст научного знания в западной философии связано с преодолением свойственного неопозитивистской традиции демаркационистского разделения философии и науки. При этом положение о неотъемлемой представленности метафизической компоненты в основаниях научного поиска становится одной из важнейших тем в рамках современного постпозитивизма. Ф.О.Н. здесь можно соотнести с понятиями "метафизической парадигмы" Куна, "жесткого ядра научно-исследовательской программы" Лакатоса, "исследовательской традиции" Л. Лаудана и др. В отечественной литературе понятие "Ф.О.Н." вводится в работах Степина, где под

ними понимаются те философские идеи и принципы, которые обосновывают как идеалы и нормы, так и онтологические постулаты науки. Ф.О.Н. выполняют две основные функции: во-первых, являются средством адаптации научных знаний к более широкому социокультурному контексту; во-вторых, определяют эвристические программы научного познания, ориентируя ученых на новые формы связи между субъектом и объектом, и, соответственно, на открытие новых структур и законов бытия. Степин выделяет три основных исторических типа Ф.О.Н., соотносимых с этапами: 1) классического естествознания (17 - конец 19 в.), признающего суверенность разума в постижении абсолютной объективной истины; 2) формирования неклассического естествознания (конец 19 - первая половина 20 в.), обосновавшего принципы релятивизма и дополнительности, связанных с отказом от классического онтологизма и осознанием зависимости научных фактов от конкретных ситуаций и методов их получения; 3) неклассического естествознания современного типа, актуализировавшего роль субъекта, социально-исторические и психологические характеристики которого определяют соответствующие структурно-функциональные и динамические особенности познаваемого объекта. (См. также Наука, Дисциплинарности, Теория.)

Е.В. Хомич

ФИХТЕ (Fichte) Иоганн Готлиб (1762-1814) - один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии; родился в семье ткача, учился в Йене, затем в Лейпциге на факультете теологии. В 1792 под влиянием идей Канта пишет "Опыт критики всяческого откровения", в котором пытается применить основные принципы критической философии к теологии и позитивной религии. Вышедшая анонимно, эта работа была ошибочно принята за труд Канта, и Ф. сразу же стал автором всеми признанного труда. В 1794-1799 Ф. - профессор Йенского университета, который он оставляет из-за так называемого спора об атеизме. С 1800 Ф. в Берлинском университете, с 1810 - его первый избранный ректор. В этот трудный для немцев период военных поражений Ф. много занимается общественно-патриотической деятельностью, пишет знаменитые "Основные черты современной эпохи", "Речи к немецкой нации" и др., в которых призывает народ к единству и сплочению во имя будущего, а также намечает ряд радикальных реформ в области воспитания и образования. Путь от Канта к Ф. можно рассматривать как логически закономерный процесс имманентного развития критической философии, а учение Ф. - как единственный в своем роде возможный вариант этого развития.

Ф. во многом опирался при этом на идеи ближайших последователей Канта - К.Л.Рейнгольда (показавшего своей "элементарной философией", что учению Канта не достает подлинного фундамента в виде единого исходного принципа, выражающего очевидный при посредстве одной голой рефлексии факт сознания), И.Шульце и Маймона, резко выступивших против материалистической нагрузки кантианства в виде идеи о "вещи в себе". Таким образом, обоснование и развитие критической философии с необходимостью предполагало: а) дедукцию ее основных положений из одного единственного принципа в противовес кантовскому гносеологическому дуализму, предполагавшему, с одной стороны, "вещь в себе", а с другой - "чистый разум"; б) элиминацию материалистического остатка в виде "вещи в себе", что неизбежно вело к созданию чисто идеалистической философской системы, в которой объект познания должен был стать всецело продуктом самого

сознания. В своем трактате "О понятии наукоучения или так называемой философии" (1794) Ф., как и Кант, пытается обосновать возможность философии как науки и, более того, как фундамента всего научного знания. Он считает это возможным при соблюдении следующих двух условий: а) философия, как и наука в целом, должна представлять собой систему; б) она должна покоиться на одном единственном, абсолютно достоверном принципе, невыводимом из какого-либо другого положения и лежащем в основе гармонической связи всего ее системного целого. При этом, по мнению Ф., система должна быть замкнутой, или иметь структуру круга, ибо движение в сторону завершения есть в то же время возвращение к первому положению, но уже как к последнему ее результату. Таким образом, по Ф., становится доказанной очевидность самой этой системы. Наука, занимающаяся проблемами достоверности первого принципа или основоположения и непосредственно вытекающих из него положений, а также выявлением способов их связи, и есть, по Ф., "наука о науке вообще" или наукоучение. Такой наукой об основных условиях всякого знания, о его содержательных и формальных аспектах и является, по Ф., философия, которая по сути и есть наукоучение. В своем "Первом введении в наукоучение" (1797) Ф., под влиянием Канта, противопоставляет свою философию как критическую, как философию свободы - различного рода догматическим системам, устанавливавшим зависимость человека от объектного мира. В поисках оснований знания (или, по Ф., опыта) философия должна сделать выбор в пользу идеализма, на стороне которого, по мнению Ф., самостоятельность Я, свобода. На стороне же догматизма - самостоятельность "вещи в себе", по отношению к которой субъект выступает только как следствие некоей независимой от нас причины, в роли несвободного существа, пассивного продукта мира вещей. Так Ф. находит единственно возможную точку зрения своего наукоучения - идеализм и его исходный принцип - интеллигенцию в себе (как представление о вещах, или сознание). Из этого принципа он объяснит затем весь опыт как систему необходимых представлений. При этом он понимает сознание как производящее основание, как деятельностный принцип, проясняя тем самым основные задачи наукоучения как поиски основ опыта из происходящего в самом сознании вследствие свободного акта мышления. Так, деятельностно-практическое отношение к миру становится у Ф. предшествующим теоретически-созерцательному отношению: сознание здесь не дано, а задано, порождает себя, а очевидность его покоится не на созерцании, а на действии. Поэтому первым основоположением его наукоучения является не просто тезис о том, что "Я есмь" (т.к. все факты эмпирического сознания говорят за то, что все полагается в нашем сознании, то как может что-нибудь полагаться в нем, если сначала не положено само это Я), а "Я полагает само себя". С этого деяния и начинается знание, соответственно, наукоучение начинается с усмотрения этого деяния. Познать действие и значит его произвести. Положение о том, что "Я полагает само себя, свое собственное бытие" означает, по Ф., то, что в этом акте индивид порождает свой собственный дух, свою свободу. Это самоопределение предстает в философии Ф. как адресованное субъекту нормативное требование, к которому субъект должен вечно стремиться. "Воздвигни свое Я, создай себя!" - вот с чего начинается философия Ф., для которого субъективный идеализм стал единственно возможным подходом для обоснования единства познания и деятельности, самостоятельности и свободы человеческого Я, бытие которого целиком выводится из деятельности самого субъекта. В этом плане многие крайние абстракции фихтеанской дедукции становятся вполне переводимы на язык реальных проблем и актуальных задач его времени, ибо та свобода, к которой так стремились все передовые силы эпохи Просвещения, утверждается в философии Ф. в качестве неотъемлемого атрибута человеческого Я. Признавая первичность самосознания, как мышления,

направленного на себя, Ф. элиминирует таким образом дуализм Канта и из принципа практического разума - свободы - пытается вывести разум теоретический, природу. Вопрос о том, как из самосознания "Я есмь Я" можно вывести весь сущий мир, как из круга саморефлексии выйти к другому, приобретает чрезвычайно важное и логически необходимое в его философии значение. Решение его предполагает обращение ко второму основоположению наукоучения: вместе с самосознанием "Я есмь Я" полагается и противоположное ему "не-Я не есть Я" или "Я полагает не-Я". Сосуществование этих противоположностей в одном "Я" с необходимостью предполагает ограничение ими друг друга или их делимость, вследствие которой и становится возможным требуемое "Я" объединение "Я" и "не-Я", которые полагаются неким третьим, обеспечивающим единство противоположностей. Это третье тоже "Я", но "Я" неделимое, абсолютное. Это "Я" противополагает в "Я" делимому "Я" делимое "не-Я". Так в философии Ф. вводятся два по сути различных "Я", из которых одно оказывается тождественным индивидуальному сознанию, а другое - абсолютному "Я". Они то совпадают, то совершенно распадаются, составляя своеобразное ядро всей диалектики Ф. как движущего принципа мышления. Из третьего основоположения наукоучения Ф. выводит затем все остальные, производные и осуществляет деление своей философии на практическое и теоретическое наукоучение. Так как "Я" и "не-Я" полагаются оба через "Я" в "Я", то их объединение есть одновременно их обоюдное ограничение, в котором имманентно содержатся два действия: "не-Я" ограничивается через "Я" и "Я" ограничивается через "не-Я" или, иначе говоря, "Я" определяет "не-Я" и "не-Я" определяет "Я". В том случае, когда "Я" определяет "не-Я", т.е. поступает, действует, полагает "не-Я" как определенное через "Я", это последнее полагает себя как практическое "Я". Именно на этом положении Ф. строит свое практическое наукоучение. Если же "Я" определяется через "не-Я", т.е. нечто противостоит "Я", "Я" имеет объект, оно есть теоретическое (представляющее) "Я", оно полагает само себя как определяемое через "не-Я", и на этом основывается теоретическое наукоучение. Оба они представляют собой два координированных ряда, образующих вместе одно целое, т.к. реальность "не-Я" может быть уяснена только из теоретического "Я", а необходимость последнего - только из практического. Таким образом в философии Ф. достигнуто единство теоретического и практического "Я", ибо деятельность субъекта не исчерпывается у него отражением, познанием: "Я" прежде всего действующее; теоретическое же "Я" - всего лишь условие, предварительная ступень этого действия. Вся сфера независимых от него объектов выступает в теоретическом сознании "только как продукт бессознательной деятельности и полагаемых ею ограничений". Полагание этих ограничений, как и теоретическое "Я" в целом, необходимы для практического "Я", ставящего себе цели и реализующего их. Так деятельность "Я" становится самодостаточной, абсолютной деятельностью, которая сама обеспечивает себя задачами, хотя и делает это совершенно бессознательно. Ф. постоянно подчеркивает, что то "Я", которое ставит "препятствия" и то, которое их преодолевает, не знают друг о друге. Мир, природа порождаются бессознательной деятельностью абсолютного "Я", но при этом они не являются чем-то самодостаточным: природа, по Ф., есть всего лишь препятствие для преодоления его практическим субъектом, который, тем самым, не осознавая, все больше приближается к тождеству с самим собой. Идеалом этого движения становится совпадение индивидуального и абсолютного "Я" и осознание таким образом производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности как отчужденной от субъекта и выступающей в качестве внешней по отношению к нему. Хотя полное достижение этого идеала является, по Ф., в принципе невозможным, т.к. оно привело бы к прекращению абсолютной человеческой деятельности. Социально-исторические взгляды Ф. претерпевают

своеобразную эволюцию - от идеалов Великой французской революции к идее национального патриотизма и национальности как коллективной личности. В своей философии истории он рассматривает развитие общества как процесс перехода от бессознательного господства разума через всеобщее падение нравов к сознательному царству разума. Место и значение Ф. в истории философии определены его вкладом в развитие критической философии после Канта, поставившей своей задачей изучение фундаментальных основ человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. Это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и последовательном развитии из единого принципа, что и было сделано Ф., который осуществил реформу критической философии и определил основную цель и направление ее дальнейшего развития. Философия Ф. оказала большое влияние на развитие немецкой классической философии в лице Шеллинга, наметившего выход из области теории познания в область философии природы, как необходимой ступени развития самого духа, и, отчасти - Гегеля.

Т.Г. Румянцева

ФИШЕР (Fischer) Куно (1824-1907) - немецкий историк философии 19 в., профессор (с 1872), создатель фундаментальных трудов по истории древней и особенно новой философии, работы которого стали классическим образцом воссоздания развития философского процесса. Находясь всецело под влиянием гегелевских "Лекций по истории философии", главной идеей которых было представление о преемственности в развитии философских учений, Ф. поставил своей целью наиболее адекватную реализацию этой идеи в новых культурно-исторических условиях второй половины 19 в. Отказавшись от ряда крайностей Своего великого предшественника, пытавшегося чисто умозрительным путем сконструировать грандиозную панораму целостного историко-философского развития, Ф. осуществил эту задачу, максимально опираясь на факты и саму имманентную логику истории. В основу собственной историко-философской концепции Ф. кладет идею о единстве индивидуального философского развития мыслителя и философского сознания человечества. Так как история была представлена Ф. по аналогии с человеческой жизнью, то, соответственно, и этапы произведения историей философских систем оказались тождественны фазам человеческого индивидуального сознания. При этом Ф. допускает, что философия идет в своем развитии закономерно от системы к системе, строго необходимо и всегда совпадая с той ступенью, на которой она находится в данный момент. Такое отождествление философии с ее позднейшей системой не означает, однако, по Ф., что философия может быть исчерпывающе представлена исключительно одной системой; даже в самом последнем философском учении могут наличествовать ограничения, накладываемые конкретно-исторической ситуацией. Как и Гегель, Ф. резко критически относится к попыткам противопоставления друг другу истории философии и философии, из которых первая воспринимается им исключительно как процесс сменяющих друг друга отдельных воззрений и мнений, а последняя полагается как познание истины, которая всегда единственна и неповторима. Возможности преодоления разрыва между ними Ф. усматривает в единственно возможном, адекватном понимании природы самой истины, которая видится ему как процесс, имеющий свою историю. В этом плане развивающийся человеческий дух, закономерно проходящий ряд ступеней в процессе своего познания, берет на себя

роль синтеза истории философии и философии. Отсюда Ф. делает вывод о том, что сама философия, как процесс самосознания человеческого духа, может быть только историей философии. Таким образом, Ф., как и Гегель до него, отождествляет историю философии с собственно философией, а историко-философский процесс становится в его понимании органической частью философского. Особую специфику работам Ф. по истории философии придает глубоко трепетное отношение к индивидуально-личностной компоненте историко-философского развития. Большую роль в его произведениях занимают попытки постичь жизненный путь того или иного мыслителя, особенности черт его характера и их влияние на постановку и решение самых сложных философских проблем. Такая герменевтика внутреннего мира позволяет ему выявить тесную связь между философским учением и его создателем. Главный труд всей жизни Ф. - его десятитомная "История новой философии" (1897-1904), посвященная учениям, жизни и деятельности Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Ее наиболее полный перевод на русский язык был осуществлен в 1901-1906. С 1994 попытка переиздания классического труда Ф. возобновлена.

Т.Г. Румянцева

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882- 1937) - русский философ, ученый-энциклопедист. Учился на математическом отделении физико-математического факультета Московского университета (1900-1904). Параллельно с занятиями математикой и физикой изучал философию на историко-филологическом факультете. В 1904 поступил в Московскую Духовную академию, где в 1908 утвержден в должности и.о. доцента по кафедре истории философии (преподавал здесь по 1919). В марте 1906 в храме Московской Духовной академии по поводу казни лейтенанта Шмидта произнес проповедь "Вопль крови", за что был арестован и заключен в Таганскую тюрьму. В 1911 принял сан священника, не занимая приходской должности. В 1914 защитил магистерскую диссертацию "О духовной истине. Опыт православной теодицеи". Утвержден в ученой степени магистра богословия и звании экстраординарного профессора Московской Духовной академии по кафедре истории философии. В 1912-1917 редактировал журнал "Богословский вестник". После 1917 работал ученым секретарем комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, преподавал в Сергиевском институте народного образования (читал лекции по физике и математике). В 1921 переходит на исследовательскую работу в Главэнерго ВСНХ РСФСР. Ст.н.с. комитета электрификации СССР. В 1921 избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре "Анализ пространственности в художественных произведениях". В 1930 назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института по научной части. В феврале 1933 арестован и в июле осужден на 10 лет, выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь "Свободный". Осенью 1934 переведен в Соловецкий лагерь. 25 ноября 1937 вторично осужден особой тройкой НКВД по Ленинградской области. Расстрелян. Главные сочинения: "О символах бесконечности" (1904), "Об одной предпосылке мировоззрения" (1904), "Вопль крови" (1906), "Общечеловеческие корни идеализма" (1909), "Космологические антиномии Им. Канта" (1909), "У водоразделов мысли" (1910-1929, не закончена), "Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания" (1913), "О духовной истине"

(1913), "Разум и диалектика" (1914), "Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах" (1914), "Смысл идеализма" (1914), "Первые шаги философии. Из лекции по истории философии" (1917), "Об Имени Божием" (1921) и др. Близость, родство философского творчества Ф. художественной литературе, художественной образности обусловили его эстетизм, своеобычную картинность, фигуративность. ("В философской системе, - писал Ф., - блеснет часто такой глубокий мотив, к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего - просто в отдельном термине. И блеснувшее это - часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако, будучи в формальном противоречии с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корки мысли... И теперь ему видно, как заблудились те, кто опирался на формальные декларации мыслителя, и в какие тупики завели эти ложные пути, указанные для профанов, часто чтобы отвести их от сердца мысли".) С другой стороны, мировосприятию Ф. были присущи объектность, естественнонаучность, организмичность: даже лики Троицы, согласно Ф., "объектны" относительно друг друга. Реконструкция "общечеловеческого мировоззрения", преодолевающего личностный эгоизм и фундированного постулатом свободы, - несущая конструкция философии Ф. Существование самовольного "посюстороннего" мира с его множественностью вещей Ф. обосновывает именно свободорожденностью. Явление земного мира в качестве "кальки" мира небесного предполагало бы, по Ф., несвободу самого Бога. "Свобода Я - в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческою субстанциею своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т.е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых... Я может возвышаться над условиями эмпирического, и в этом - доказательство высшей, не-эмпирической его природы". Бог "творчески обнаруживается" в человеке, а человек в Боге - именно в мистерии свободы. Их взаимное откровение обнаруживается в любви: "познание человеком Бога неминуемо открывается и выявляет себя деятельною любовью..." (Ф.). Поскольку свобода у Ф., таким образом, онтологична, следовательно, по его мысли, свободно и зло. Если свобода человека есть подлинная свобода само-определения, - полагал Ф., - то невозможно прощение злой воли, потому что она есть творческий продукт этой свободы. Но если свобода не подлинна, то не подлинна и любовь Божия к твари; если нет реальной свободы твари, то нет и реального само-ограничения Божества при творении, нет "истощания", и следовательно, нет любви. А если нет любви, то нет и прощения. Ф. изначально и категорически отвергал возможность двуначалия мира. Бог, по Ф., - только любовь, свет и благо. Душа, лишь освободившись от оболочки зла и беззакония вещного мира, осуществляет прорыв к Богу. (Вопрос теодицеи, т.е. оправдания Бога в условиях существующего в мире зла - один из наиважнейших для Ф.) Проблему того, каким же образом земной мир способен войти в область неизменно благого, если основание этому иррационально и располагается в пространстве веры, Ф. решал через придание особого статуса религиозному опыту, мистическому озарению, которые, в свою очередь, неразрывно завязаны на фундаментальную онтологическую категорию философии Ф. - личность как вырастающую из духа, - личность, которая видится там, где, по Ф., "за глазом... действует другой глаз". Великая, свободная личность, распростершаяся над бездной самое себя, - по Ф., - это "реальность высшей плотности", идея, око рода ("единого объекта знания"). (По мысли Ф., "конкретная личность... не есть линейный

ряд каких-либо душевных процессов, и внутренняя жизнь ее устроена вовсе не так, как бусы нанизаны на нить в ожерелье. Следовательно, и диалектическое развитие мысли не может быть представлено просто одноголосою мелодией раскрытий. Душевная жизнь, а в особенности религиозно-упорядоченная жизнь, - есть несравненно более связное целое, напоминающее ткань или кружево, где нити сплетаются многообразными и сложными узорами. Сообразно с этим и диалектика есть развитие не одной темы, а многих, сплетающихся друг с другом и переходящих друг в друга и снова выступающих. И как в жизни лишь многообразие функций образует единое целое, а не отдельные абстрактные начала, так же и в диалектике лишь контрапунктическая разработка основных мелодий дает жизненно углубляться в предмет изучения".) Род выступает у Ф. как качество ипостаси Божества - единого начала. Лик же человека тем и интересен, что в нем сквозит его идея. Лик увязан и с человеком, и с любой вещью ("лик природы") - все это "мысли Бога". Лик получает личность - родовую жизнь, в лице являющуюся. Личность неисчерпаема, она - идеал человека, предел его устремлений и само-построения. История тем самым обретает собственный смысл в своей предвечности, в приобщенности каждого к ней постольку, поскольку он сознает себя существующим в ней. История у Ф. - "непрерывность предания", хранилищем которого выступает память. Память, согласно Ф., есть деятельность мыслительного усвоения, т.е. творческое воссоздание из представлений, - того, что открывается мистическим опытом в Вечности. Не удивительно, что лишь в христианстве с его идеей Богочеловечества стала возможной, по Ф., подлинная история - в своей конкретности так или иначе просвечиваемая Божественным "сращенность бытия". Мир как трагичная борьба и взаимодействие Божественного и человеческого у Ф. всепроникающе символичен, он являет собой процесс кодирования феноменов в ноуменах, внутренних "зраках" вещей. Те закономерности, которые возможно обнаружить в истории, Ф. оценивал так: "История начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы-множественности... а в таком случае здесь нет речи о "законах"... История гласит нам, что есть не везде и не всегда: не генерализует, а индивидуализирует... Если естественно-научное познание экстенсивно, то историческое познание есть интенсивное. Оно идет вглубь, а не вширь, говорит не об общих фактах, а единичных". Следует проводить различие между социологией и историей. В социологии, по Ф., господствует закономерность. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества истории не бывает. Предмет истории всегда составляет нечто новое. Предмет истории - лицо. Таким образом, во взглядах Ф. на историческое познание может быть эксплицирована методологическая установка, во многом изоморфная парадигме историцизма с его пафосом идиографического метода. По схеме Ф., история может восприниматься как особый объект мышления, как свидетельство наличия рефлексии субъекта относительно того состояния (объекта), в котором он был размещен, как отражение возникновения субъект-объектного отношения. Такая история возникает вместе с историками. А история как особый смысл, как человеческая судьба, рождается в процессе мистического переживания-преодоления этого разрыва, когда субъект познания постигает внутреннюю глубину ранее отторгнутого от себя объекта, воссоединяется с внутренними святынями и преданиями путем духовного самопознания. Единение субъекта и объекта как цель и смысл философии истории, постигаемой через мистический опыт, трактовалось Ф. через идею о том, что познание вещей "есть реальное выхождение познающего из себя или - что то же - реальное вхождение познаваемого в познающего, - реальное единение познающего и познаваемого". Философский разум, таким образом, совмещает у Ф. преобладающую веру в существование абсолютной истины и способность к предельно-скептическому сомнению (состояние "философского

вопля"). "Подвиг христианской жизни... - по мысли Ф., - внутренно есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира... Хранение себя от мути есть мученичество как свидетельство самим подвигом жизни о наличии чистых струн... Святой подобен записи слова Божия... Не на коже животных, не на пчелином воске и не на бумаге здесь пишется Откровение Божие, а на еще более изменчивом человеческом сердце... Повторяю, не потому, что святой говорит, он есть свидетель и свидетельство, а потому, - что он есть "святой", потому что он живет в двух мирах, потому, что в нем мы видим воочию чистые струи вечной жизни, хотя и текущие среди наших мутных и земных вод, губящих жизнь". Мучительность этого положения Ф. осмысливал так: "Верю вопреки стонам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего". "Грешным" и "беззаконным" у Ф. выступает готовность разума опираться на самого себя вопреки постулатам веры. Подлинная истина абсолютна и еретические по сути попытки разума имманентно постичь ее должны изживаться на протяжении всей истории как специфическом способе осуществления идеала со-чувствия, со-мыслия человеческого и Божественного. Подобным образом в последнем свободно движется все организменное и телесное. Только при такой со-бытийности, по Ф., Бог воспринимается имманентно-трансцендентным. У Ф. разум являет собой неразрывный объект религиозного восприятия, Истина и Бог едины. Только религия у Ф. "одолевает геенну, которая в нас, и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание". Но в конкретной практике миротворения это "вместемыслимое" единство многоаспектно: "Бог мыслит вещами", ноумены "проступают" сквозь феномены. В результате субъект разума вкупе с его объектом трансформируется в систему субъект-субъектного отношения через акт познания. Избранный Ф. постигающий метод - диалектика - жизненное и целостное "нарастающее" мышление, фиксирующее подлинные, живые противоречия сущего. Целью этого процесса является полное освобождение духа, а его основания - "формы культа", по Ф., - способствуют символизации ноуменов в феноменах и движению исторического в вещах к ипостаси внеистори-ческого. Успех либо неуспех прорыва исторического через вещественное задается степенью причастности или разлада разума и Истины: любая историческая эпоха имеет периоды доминирования "дневного" либо, напротив, "ночного" сознания, когда "душа теряет свое субстанциональное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний". (Таким образом, по Ф., если истина и существует, то она антиномична, познаваема разумом и даваема интуицией, выступая истиной-дискурсией.) Постижение оснований "дневной философии" предполагает, по Ф., одновременную элиминацию в "Абсолютное Ничто" всех ино-культурных, ино-бытийных возможностей. История, способная очищаться от вещного зла, порождала у Ф. трагичную догадку о том, что история мира, возможно, есть "одна лишь ночь, один лишь страшный сон, растягивающийся в века". Результатом, по мнению Ф., является то обстоятельство, что "в погоне за греховным рационализмом сознание лишается присущей всему бытию рациональности". Идея вещи, высвобождаемая мыслью благодаря формированию "памяти", конституирует имя вещи - "материализацию, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами". Истина, открываемая в слове, допускает уразумение людьми в форме постижения некоей мистико-магической реальности - имен объектов, которые вместе с этим являют собой сами объекты. (Ср. с "первоявлениями" у Гёте.) "Имена", рассматриваемые Ф. в контексте проблемы универсалий, - "орудия магического проникновения в действительность: зная имя - можно познавать вещь, но они же - сама познаваемая мистическая реальность". По мысли Ф., "философия имени есть

наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениям человека. Тонкое и в подробностях разработанное миросозерцание полагает основным понятием своим имя, как метафизический принцип бытия и познания". "Практическим измерением" софиологии Ф. выступило осмысление им места и значимости слова в древней магии и - позже - в молитве. Как отмечал Ф., для древнего мага мир есть "всегда текучее, всегда бывающее, всегда дрожащее полубытие, и за ним, за его - как воздух над землею в жаркий полдень - дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность... все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем иной мир отображает свой оттиск... Это - бесчисленные существа, - лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т.д. и т.п., - двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые numina их. Это - ... ипостасные имена вещей, nomina их. Это знамения судеб их, omina их. Это - Numina - Nomina - Omina rerum". Маг, с точки зрения Ф., ведает сокровенные имена вещей и оперирует ими, соответственно воздействуя и на сами вещи: это "уже не человек, не просто субъект, для которого мир есть просто объект. Нет тут ни субъекта, ни объекта. Теряется это различение в дружественном или враждебном слитии с природой, в этом объятии или в этой схватке с тайными силами. Он - часть природы, она - часть его. Он вступает в брак с природой, и тут - намек на теснейшую связь и почти неразделимую слиянность между оккультными силами и метафизическим корнем пола. Двое становятся одним. Мысли мага сами собой вливаются в слова. Его слова - уже начинающиеся действия. Мысль и слово, слово и дело - нераздельны, одно и то же, тождественны. Дело рождается само собой, как плод этого брачного смешения кудесника и природы". В конце 1920-х Ф. проблематизирует слово-речь и слово-имя. "Слово-речь" видилось Ф. так: "Слово кудесника есть эманация его воли: это - выделение души его, самостоятельный центр сил, - как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой - формой звуковой волны. Это - элементаль, - по выражению оккультистов, - особого рода природный дух, иссылаемый из себя кудесником... Слово кудесника вещно. Оно - сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов - магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи много разных имен, но - различна их мощь, различна их глубина". "Имя" же, согласно Ф., - "материализация, сгусток благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами. И поэтому имя - самый больной, самый чувствительный член человека. Но мало того. Имя есть сама мистическая личность человека, его трансцендентальный субъект... По своему происхождению имя - небесно... В особенности - имена, принадлежащие великим богам, теофорные, т.е. богоносные имена, несущие с собою благодать, преобразующие их носителей, влекущие их по особым путям, кующие их судьбы, охраняющие и ограждающие их". По мысли Ф., хотя научное познание (своеобразный "брак" человека и природы) суть способность к воспоследующему производству постигнутого нами, подлинные смыслы жизни схватываются даром, но при этом не подвластны какому-либо тиражированию. Согласно Ф., "отдельные формулы в моем сознании не держатся друг за друга, чаще всего имеют между собой зияющие провалы и противоречат друг другу. Вся совокупность их образует нечто крепкое в силу связи этих словесных формул с духовными средоточиями, относительно которых я и сам не могу сказать, что они такое... Обыкновенно, в какой бы области я не размышлял, мысль шла сама собой и почти без моего ведома, тогда как сознание бывало занято совсем другим, нередко обратным тому, что готовилось на большой глубине. Это была совсем не логическая

мысль, а, скорее, присматривание к некоторой новой области, ощупывание ее и внутреннее к ней приспособление". По Ф., "греховность" истории в потенциальной возможности в ее рамках как отступничества разума от Божественного основания, так и самонадеянного "самоупора человеческого "знаю". Важное место во взглядах Ф. занимала софиология. В трактовке всеединства и Софии Ф. расходился с В.Соловьёвым, строя учение о Софии на материале православной церковности (иконописи, литургики и др.), а явления эмпирической реальности и саму материю мира, вещество трактуя не отъединенными от смысла, а выражающими его, духовно значимыми и ценными. Характерными чертами религиозно-философской мысли Ф. являлись тяга к платонизму и к духовному строю греческой античности; тенденция к максимальному сближению эллинского и православного духовных стилей; "конкретность" - неприятие спиритуализма и отвлеченной метафизики, стремление дополнить религиозно-философские тезисы экскурсами в различные области знания; интеграция идей и методов современного ему естествознания в рамки религиозного мировоззрения. Метафизика Ф. ("конкретная метафизика") - это "метафизика всеединства" на новом этапе, обогащенная феноменологическим методом исследования и рядом выдвинутых Ф. идей философского символизма и семиотики. Ее задача - выявление первичных символов, базисных духовно-материальных структур, из которых слагаются различные сферы реальности и в соответствии с которыми организуются различные области культуры. В социально-политической области Ф. был убежденным сторонником монархии: "...Самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, - милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие Царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне-религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу". Ф. был убежден, что подобно тому как дьявол - обезьяна Бога, кроме истинных единоначальников существуют "суррогаты такого лица" (Б.Муссолини, А.Гитлер и др.). Подлинная же власть, по Ф., должна быть осенена свыше: она не должна быть результатом человеческого выбора, право на истинную власть - "нечеловеческого происхождения" и заслуживает "названия божественного".

А.А. Грицанов

ФЛОРЕНТИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ - направление философской мысли эпохи Ренессанса, связанное с возрождением интереса к философии Платона и ориентированное в этом контексте против схоластики и особенно схоластизированного Аристотеля. Временной период развертывания 1459-1521. Деятельность Ф.П. носила крайне противоречивый характер: борьба с церковной схоластикой уживалась с поисками новой религии будущего, открывающей путь к подлинной истине. Основателем Академии Ф.П. стал грек-византиец Плетон (Плифон), активно пропагандировавший идеи Платона для создания новой универсальной религии. М.Фичино (1433-1499) начинает свою деятельность как переводчик текстов Платона, Плотина и Прокла на латинский язык. В собственном сочинении "Платон. Теология о бессмертии души" (1469-1474) и др. разработал учение, представляющее собой творческое переосмысление идей неоплатонизма с добавлением мистических учений поздней античности. Бог рассматривался как бесконечное высшее существо, деятельность которого порождает мир вещей в процессе постепенного творения.

Мир состоит из ряда ступеней, среди которых ниже всего располагается безжизненная пассивная материя, затем идет разумная душа, ангелы и Бог. Интересны рассуждения Фичино о человеке и его особом месте в мире, о срединном положении души между божественным и материальным. Именно душа, по мнению Фичино, олицетворяет связь между телами в природе, помогая им подняться до ангелов и даже высшего божественного существа. Душа наделена способностью к познанию, благодаря чему все ступени бытия вновь возвращаются в божественное единство. Человек - это микрокосмос, познающий макрокосмос, а способность к познанию представляет собой главное достоинство человека, сливающегося с Богом на высшей ступени познания. Идеи Фичино об историческом характере всех существующих религий и религиозно-философских учений, представляющих собой лишь этапы развития некоей всеобщей, естественной религии, сыграли определенную роль в развитии философии Нового времени. Крупным представителем Ф.П. является П. делла Мирандола (1463-1494), прославившийся главным образом своей речью "О достоинстве человека", в которой он развил и придал новые черты учению о срединном положении человека. Человек - микрокосмос, он соединяет в себе земное, животное и небесное начала, из которых первое состоит из воздуха, воды, земли и огня; животное - тело и пища человека; небесное - его способность к познанию и разум. Глубоко гуманистично звучит идея Мирандолы о человеке как кузнеце своего счастья и будущего ("мы рождены с тем условием, что мы становимся тем, чем мы желаем быть"): он может уподобиться и животному, и стать наисовершеннейшим существом; только от него зависит, опустится ли он до животного или вознесется до божественного. Эти идеи Мирандолы стали своеобразным гимном человеку, в котором слились воедино многие особенности ренессансного восприятия гуманистической идеи, перекрещивающейся в его творчестве с мистикой и теологией. Так, изучая европейские и арабский языки, он увлекся каббалой и "натуральной магией", верил в действие в природе сверхъестественных сил и в то, что путем манипуляций с буквами и цифрами можно оказать влияние на сверхъестественное, лежащее в основе всех вещей и предметов. Представители Ф.П. оказали большое воздействие на многих последующих философов - Ф.Патрицци, Бруно, а также Спинозу и Лейбница. Своей активной переводческой и издательской деятельностью они значительно расширили истоковедческую базу для ознакомления европейских интеллектуалов того времени с идеями Платона и античного неоплатонизма.

Т.Г. Румянцева

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893-1979) - русский богослов, историк культуры, философ. Родился в семье ректора Одесской духовной семинарии. Окончил историко-филологический факультет Одесского университета. Богословского образования не имел. В 1916 оставлен при университете для подготовки к преподавательской деятельности. В 1919 получил звание приват-доцента, в 1920 - эмигрировал в Болгарию, затем в Чехословакию. В Праге в 1923 под руководством Новгородцева защитил диссертацию по философии Герцена. В это время Ф. сблизился со Струве, сочувственно относился к идеям евразийства. В 1926 стал профессором кафедры патрологии Православного (Свято-Сергиевского) богословского института в Париже. В 1932 принял священство. В 1935 участвовал в созданной митрополитом Евлогием комиссии, осудившей взгляды С.Булгакова.

Читал лекции в Великобритании. В 1937 включился в экуменистическое движение (участвовал в работе Эдинбургской конференции, был избран в Комитет по выработке проекта организации Всемирного Совета церквей). С 1937 - почетный доктор старейшего университета Шотландии - Сент-Эндрюсского. Военные годы провел в Югославии. После переезда (1948) в Нью-Йорк по приглашению митрополита американского Феофила Ф. - профессор, затем декан Свято-Владимирской Духовной академии (1949-1955). После 1955 (в 1954 Ф. был вынужден сложить с себя полномочия декана) преподавал в Гарвардском и Принстонском (с 1964) университетах (США). Был членом Президиума и Генерального комитета Всемирного Совета церквей. На английском языке издано собрание сочинений Ф. в 14-ти томах. Основные сочинения: "Восточные Отцы IV века" (1931), "Византийские Отцы V-VIII веков" (1933), "Пути русского богословия" (1937) и др. Ф. был уверен, что современная эпоха томится по "новому христианскому синтезу" и свое творчество подчинил выработке его основ, называя систему своих взглядов "неопатристическим синтезом". Единственным приемлемым методом богословия, по Ф., может выступать патристическая традиция (богословие Отцов Церкви), которая практически забыта современными религиозными учеными. Патристика также выступает способом соотношения богословия и светской философии. История патристического богословия лежит в основе фундаментальных исследованиях Ф. Православного Предания. По мысли Ф., между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Акт божественного творения укоренен в любви Творца к своему творению. Бог создал человека свободной деятельностной личностью, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстает как история. Время или история - смена неповторимых, уникальных периодов - не циклично и не является круговоротом, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это дает возможность утверждать, что христианское мировоззрение (в отличие от греческого, философско-рационального) исторично. Смерть и воскресенье Иисуса Христа превращают смерть человека из "космической катастрофы" в "сон" до времени, когда душа и тело соединятся при воскрешении из мертвых ("Смерть на кресте", 1930). Человеческое познание, по мысли Ф., бесконечно в своем прогрессе, хотя и носит незавершенный и формальный характер. Фундаментальный труд Ф. "Пути русского богословия" выступил, по выражению автора, опытом "исторического синтеза" русской мысли, завершая его исследование православной богословской традиции. По мысли Ф., история Церкви суть богочеловеческий процесс, вхождение из времени в вечность; подлинный исторический синтез заключается не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего. "Исполнение", "со-бытие", по Ф., является главной категорией истории, только в "исполнении" богословие может быть оправдано как творческое выявление Божественной истины. Богослов не может мыслить спекулятивно, толкуя мироздание исходя из собственных логических построений, он призван лишь выражать Истину, которая потому и является Истиной, что ее происхождение божественно. С другой стороны, по мысли Ф., именно выражение истины - не только в мыслительных категориях, но и во всем жизненном укладе - творческая задача любого человека. Из этой посылки вытекает и понимание Ф. культуры - культура в своем идеале есть выявление богочеловеческой сущности христианства и должна развиваться как обожение человеческой жизни. Ф. резко критикует те направления православной мысли, которые утверждают идею о вне-культурности христианства. По Ф., "слово плоть бысть...", а, следовательно, удел и задача христианина - освящение того мира, в котором он существует. Ф. уверен, что "православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения"; патристическое богословие (восточные Отцы Церкви,

византийская богословская традиция) - эталон и правило поиска истины в сфере современной религиозной мысли. Сквозь призму этого утверждения Ф. рассматривает всю историю русской духовности (богословие, церковные споры, систему духовного образования, религиозную философию, частично литературу и поэзию) и приходит к выводу, что все кризисы русской культуры связаны с отдалением от византийского наследия, от патристики и принятием иных образцов духовности (западной культуры, прежде всего). По мысли Ф., главной причиной "разрывов" собственно русской культуры явилось недоверие к осознанному, волевому и разумному принятию христианской истины. (Под "разумом" он понимал и ум как "нус", т.е. как духовную способность человека к непосредственному созерцанию сущности вещей, и рассудок, позволяющий человеку выражать свой религиозный опыт в интеллектуальной форме.) Ф. указывает на то, что позволительно назвать парадоксом русской культуры - на отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (как, впрочем, и в любом другом учении). Отсюда, согласно Ф., берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена "живого вхождения в разум истины" - "теплым благочестием" или "мистикой без Бога". В этом же ряду у Ф. стоит и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китежграде или о православной теократии. По мнению же Ф., история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и "дления" (ср. Бергсон), не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении. Образцом воцерковленной воли и мысли Ф. считал святоотеческие труды. Святость и ученость, по его мнению, в богословии неразрывны. Ф. пишет, что нельзя вернуться "назад к отцам", согласно его убеждениям, "к отцам" - всегда вперед. Ф. призывает в полном объеме следовать их молитвенной и интеллектуальной жизни во Христе. По мысли Ф., русское богословие, русский интеллектуальный стиль получили свою закваску от византизма, приняли "от греков" принципы "духовной трезвости и раздумья" и любой "отказ от греков" приводит к разрыву органической эволюции русского духа: новгородские ереси 14 в., спор иосифлян и заволжцев, увлечение западно-русских церковных иерархов унией, духовные школы на "латинский" манер, дух "государственного секуляризма" петровских реформ и многое другое. "История русской культуры начинается с Крещения Руси"; тогда же формируются апории русского духа и логика его развития: русская духовность - сосуществование "дневной" (византийское христианство) и "ночной" (язычество, народная психология) культур. "Болезненность древнерусского развития" заключена в том, что, во-первых, "ночная" культура очень долго и упорно скрывается от "умного" испытания, проверки и очищения и, во-вторых, русский дух изначально страдает "недостаточностью аскетического начала". Ф. уверен, что установленная Достоевским русская "универсальная отзывчивость" также не способствует "устоянию в истине", размывает любовь к ней, вовлекает в круг симпатий сомнительные или однозначно безбожные (атеизм, нигилизм) идеалы. Все это способствует метанию русского духа из крайности в крайность и определяет все переломы его эволюции. Наиболее характерным является кризис 16 в., связанный с униатством в западно-русских землях. Ф. определяет его как отпадение в унию западных православных иерархов и борьбу за православие на уровне простого церковного народа. В рамках этого кризиса определились две, по оценке Ф., опасные тенденции. Во-первых, неготовность православных иерархов устоять перед "прелестью" наукоподобных объяснительных схем западной теологии и, во-вторых, борьба с унией в основном велась методами того же западного богословия, чаще всего его протестантской версии: "Всего важнее и опаснее было то, что русские

писатели привыкли обсуждать богословские и религиозные вопросы в их западной постановке". Единственным деятельным элементом противостояния унии, по Ф., выступают последователи византизма в русском богословии (князь А.Курбский, инок Иоанн Вишенский и др.), которые свободны от католического рационально-теологического схемотворчества и протестантского церковного критицизма. Эти византисты в опоре на святоотеческую традицию смогли отстоять православный идеал без помощи "латинских мудрствований" и вскрыть неправославный характер некоторых якобы православных полемических изданий (например, А.Курбский считал негодным известный библейский перевод Скорины, т.к. он-де был сделан с "препорченных книг жидовских" и схож с "Люторовым Библием"). Ф. отмечал, что для России характерна рано сложившаяся ориентация на осмысление собственной истории и роли России в мировой культуре, что связано с постоянным общением с западной культурой, с усвоением (или неприятием) ее образцов. Эта ориентация чаще всего облекалась в форму теологических исканий, мотивы которых крайне характерны и для русской философии. Хотя в России "философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII века", собственная русская философия (основы которой формировались в духовных академиях) появляется в начале 19 в.: "Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета" и совсем не с философских кафедр, отмечает Ф. Он выделяет три основные эпохи в развитии русской философии. Первая (середина 1820 - середина 1850-х): преобладание историософской проблематики, философские кружки, споры приверженцев славянофильства и западничества; это время "русской романтики и идеализма". Вторая эпоха (вторая половина 19 в.) начинается отрицанием культуры и нигилизмом шестидесятников-разночинцев; "жажда соборности" утоляется из атеистических источников (утопический социализм, здравый смысл, "религия братства" и т.п.). Затем происходит возврат к религиозным мотивам (Достоевский, К.Леонтьев, Григорьев, В.С.Соловьёв, Федоров): "отрицание и возврат - это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса... с середины прошлого века". Но этот возврат, отмечает Ф., не всегда есть "возвращение к истинной вере... даже не всегда и в христианство". (Главные обвинения Ф. против Соловьёва сводились к обвинениям в спекулятивном построении учения о Софии и в неоправданном мистицизме. Фактически Ф. подходит к тому, чтобы объявить Соловьёва ересиархом, хотя многие современники, - например, Э.Радлов - полагали его учителем Церкви. Ф. указывал, что религиозная философия Соловьёва гораздо ближе гностицизму и протестантизму, чем к православной святоотеческой традиции. - Ср. у Шестова: обыгрывание восклицания Тертуллиана "Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью?") По мысли Ф., философские искания этого периода сделали философию общезначимым делом, "темой общественного внимания" и привили интерес "к родному философскому прошлому". Третья эпоха (конец 19 - начало 20 в.) являет формирование и борьбу двух направлений: историзма и морализма. Первый исходил из необходимости учитывать генетические начала русской духовности (византизм), видеть в церковной истории развитие этого начала. Моралисты отстаивали первенство нравственных тем перед метафизическими, исходя из необходимости приблизить религию (церковь и богословие) к реальной жизни. Морализм - это путь от человека к Богу, от опыта к Откровению; морализм - антропологический уклон в "новом богословии", отказ от патристической традиции, "разложение и размягчение самого чувства церковности". Эти богословские споры отразились и на философии: "Возникает у нас религиозная философия как особый тип философского исповедания и делания. Это был возврат метафизики к религиозным истокам". Но на пути этого возврата появился соблазн эстетизма ("Столп и утверждение истины" Флоренского, по

мнению Ф., - яркий тому пример). Третья эпоха русской философии была прервана революцией октября 1917 в тот момент, когда русский дух в очередной раз пытался, погружаясь в себя, выйти на путь самообновления. "Пути русского богословия" не лишены недостатков (субъективизм оценок, что вызвано церковным консерватизмом автора и панрелигиозностью в философских темах, схематичность описания некоторых периодов развития русской философии, слабый анализ причин возвращения к византизму и некоторые другие погрешности), но продолжают оставаться замечательным энциклопедическим источником по истории русской культуры. До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии. Будучи деятелем экуменического движения, Ф. выступал за "фактическую совместную работу... в стремлении к христианской истине", но считал, что католицизм подменяет незримое присутствие (и руководство) Христа в церкви идеей его наместника (папы), который по сути подменяет Христа в земной церкви и истории ("Проблема христианского объединения", 1933). Н.О.Лосский считал, что "из всех русских богословов о. Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремится точно придерживаться Святого Писания и патристической традиции". Следует добавить, что консервативный подход к богословию у Ф. никогда не сочетался со слепым поклонением прошлому и был чужд нетерпимости и формализму.

Д.К. Безнюк

ФОМА АКВИНСКИЙ (Thomas Aquinas) (1225/1226- 1274) - средневековый теолог и философ, один из крупнейших представителей схоластики 13 в. Родился в Италии, близ Аквино, в семье графа Ландольфо Аквинского. С пяти лет воспитывался в бенедектинском монастыре, затем учился в Университете в Неаполе. В 1244 Ф.А. постригается в монахи доминиканского ордена ("псов господних"). Изучал богословие в Парижском университете у Альберта Великого. В последствии сам преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Доктор теологии (1257). Около десяти лет проводит при папском дворе. Оживление латинского аверроизма (Сигер Брабантский) побудило папу вновь отправить Ф.А. в Парижский университет. Затем Ф.А. возвращен в Неаполь. Во время поездки на собор в Лион заболел и умер. Получил титул "Ангельского доктора" (doctor angelicus). В 1323 причислен католической церковью к лику святых. В 1567 признан "Общим учителем Церкви". Основные произведения: "Философская сумма (об истинности католической веры против язычников)" (1261-1264) и "Сумма теологии" (1265-1273). Ф.А. - основатель особого течения в схоластике, томизма. Первое, что Ф.А. считал необходимым сделать, - трансформировать аристотелевское понимание науки, знания, познания применительно к основной гносеологической проблеме средневековой философии (проблема соотношения веры и знания). Уже в 12 в. начинается бурная переводческая деятельность, в ходе которой Запад знакомится с философией Аристотеля (до этого были известны главным образом его логические произведения). Но знакомство осуществляется прежде всего с арабской интерпретацией Аристотеля, где ведущим авторитетом являлся Ибн-Рушд (Аверроэс). Между тем эта интерпретация не согласовывалась с христианской доктриной. Так, признавалась вечность материи и ее способность порождать формы; единичные вещи рассматривались лишь как косвенный продукт божественного интеллекта; отрицалось индивидуальное бессмертие душ; сущность

обладала приматом над существованием. Как известно, у Аристотеля выделяются четыре последовательных ступени: опыт (empeiria), искусство (techne), знание (episteme), мудрость (sophia). Ф.А. всемерно теологизировал последнюю в качестве независимой от других ступеней высшей науки о Боге. Она у Ф.А. целиком зиждется на Откровении. Точнее, у Ф.А. можно выделить три иерархически соподчиненных типа мудрости: мудрость Благодати, мудрость богословская (мудрость веры, использующей разум), мудрость метафизическая. Они различны как формальным объектом, так и характерным для них "светом истины". Для метафизической мудрости (мудрости разума) формальным объектом является не Бог в сокровенной тайне Его триединства, а бытие. Три первые ступени у Аристотеля, напротив, нельзя было оставить независимыми от высшей мудрости, ибо это могло повести к теории двойственной истины. Поэтому у Ф.А. высшая наука (теология) прибегает к помощи других как служебных в отношении нее - прибегает для разъяснения истин Откровения. Источник всех прочих наук - опыт и разум. Некоторые истины Откровения могут быть доказаны рационально, а некоторые нет. Отсюда Ф.А. выводит необходимость различать теологию сверхъестественную, основанную на истинах Откровения; и теологию рациональную, основанную на "естественном свете разума". Соответственно, в томизме различаются истины revelata, которые необходимо были явлены в Откровении и к которым человек собственными силами дойти не мог; и истины revelabilia, раскрытие которых не было чем-то необходимым. К последним человеческий интеллект может придти сам при условии дисциплины и напряженного труда. Все это означает, что имеется какая-то общая сфера между теологией и другими науками. Главный принцип, отстаиваемый Ф.А., - истин ы науки и истины веры не могут противоречить друг другу. Между ними существует гармония. Мудрость, таким образом, состоит в стремлении постичь Бога, наука же - способствующее этому средство. И хотя человеческий интеллект, по Ф.А., является наиболее слабым на шкале рассудков, это не означает, что он не может быть "судьей самому себе". Другое дело, что такой суд не может считаться высшим судом. Смелость же Ф.А. проявилась в том, что в области философии (естественной теологии) он не принимает авторитет Откровения, Св. Предания, учения св. отцов за исходные предпосылки и безусловные аргументы. В философии как таковой решающим оказывается, согласно Ф.А., интеллектуальное рассуждение. Одна и та же истина может один раз являться нам как истина веры, а другой раз как истина знания. По проблеме универсалий Ф.А. противопоставляет позиции крайнего реализма, опирающегося на платонизм в его августиновской версии, позицию умеренного реализма, которая опирается на аристотелевский гилеморфизм. По Ф.А., универсалии существуют трояко: в божественном интеллекте до всяких вещей, как архетипы (universalia ante rem); в субстанциях или вещах, как их сущность (universalia in rebus); в нашем уме, как абстрагированная форма (universalia post rem). В онтологии Ф.А. придерживается тезиса о безотносительном примате бытия. Акт бытия (esse), будучи актом актов и совершенством совершенств, пребывает внутри всякого "сущего" как его сокровенная глубина, как его подлинная действительность. Эссенциализм Ф.А. считал и философски, и теологически ошибочным. В каждой вещи ее существование несравненно более важно, чем сущность. Ведь именно существование ("действительность всякой действительности") есть то, что связывает существо с Богом. Поэтому в единичных вещах сущность никак не имплицирует существование. Только в Боге сущность и существование не просто связаны, а тождественны. Тем самым, всякая вещь существует не благодаря своей сущности, а через сопричастность акту творения, т.е. воле Бога. Значит, и весь мир - совокупность субстанций - зависим в своем существовании. Таким образом, Ф.А. различает существование самосущностное, безусловное (ipsum esse subsistens), и существование случайное, зависимое (esse

contingens). Для первого essentia = esse. Ф.А. впервые применяет к Богу аристотелевское понятие actus purus (чистое действие, чистый акт; у Аристотеля означало энергию). Усвоив аристотелевское actus purus в качестве базисной характеристики Бога, Ф.А. подчиняет волю в Боге интеллекту. Соответственно он утверждает: "Говорить, что справедливость зависит от простой воли Бога, значит говорить, что воля Божия совершается не в порядке мудрости, а это уже богохульство". (Напротив, у Дунса Скота берет начало выдвижение на первый план элемента динамики в Боге и возвышения воли над интеллектом.) Позже понимание Бога как "actus purus" обвинили в отсутствии динамизма; это якобы статичный Бог, а не живой. В самом деле, actus purus - чистая актуальность; но как тогда говорить о Боге как живом, если жизнь есть процесс перехода потенциального в актуальное и немыслима без их сепарации? Онтология Ф.А. разрушает "платоновский мир чистых объектов" в пользу мира "экзистенциальных субъектов". Бог творит не сущности, чтобы потом заставить их существовать, но "существующие субъекты, или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе" (Маритен). Ф.А. не просто заимствует, а переосмысливает гилеморфизм Аристотеля в духе креационизма. Материя сотворена. Но будучи сотворенной, она как и у Аристотеля, выступает основой индивидуации, пассивным субстратом, чьи потенции актуализируются формой. Иначе говоря, в материи Ф.А. усматривает не только негативный (отрицание всякой определенности), но и позитивный момент (потенция к определенности). Что касается формы, то Ф.А. различает, с одной стороны, субстанциальную (через нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и акцидентальную формы; с другой - материальную (имеет бытие лишь в материи) и субсистентную (имеет собственное бытие и деятельна без всякой материи) формы. Так, все духовные существа являются субсистентными формами, хотя и сложными. Чисто духовные - ангелы; в них следует различать сущность и существование. Человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, но она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия. Человек, таким образом, обладает двойной сложностью; в нем различаются не только сущность и существование, но также материя и форма. Одна из проблем, с которой сталкивалась схоластика, проблема индивидуации. С одной стороны, субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов, с другой - сущность каждого. Но, согласно Ф.А., форма - не единственная причина вещи (в противном случае все индивиды одного вида были бы неразличимы). Принцип индивидуации можно охарактеризовать так: в духовных существах формы индивидуализируются через самих себя (они не подводятся под genus, каждое из них есть отдельный вид, species). В телесных же индивидуализация происходит не через их сущность, а через materia signata (materia signata - в противоположность materia communis - количественно ограниченная, принадлежащая определенному индивиду). Отсюда - различение в телесных вещах, так называемый quidditas ("quo est"; сущность относится к отдельному существу как его quidditas) и suppositum ("guod est"), т.е. самого индивида. Кроме того, субстанции рассматриваются Ф.А. сквозь призму категорий потенции и акта (бытия возможного и бытия действительного). Без них нельзя объяснить становление и развитие. Оперативные возможности субстанций определяются их действиями, а они - их предметами. Томистская онтология предстает как восходящая иерархия все более концентрированных и спонтанных субъектов существования. Так мы восходим к наиболее благородному и возвышенному во всей своей природе, к личности. Чем более та или иная форма подобна (причастна) Богу, тем она совершеннее. Иерархия форм позволяет в христианском духе истолковывать и аристотелевский перводвигатель, "форму всех форм". Но это подводит нас к выводу о том, что Провидение правит миром. Тем самым Бог ответственен за зло. Чтобы избежать

этого, Ф.А. вводит понятие естественных (инструментальных) причин. Бог правит миром не непосредственно, а через эти естественные причины. Так, резец скульптора - инструментальная причина статуи, а сам скульптор - основная (хотя и вторичная, в свою очередь подчиненная причинности архитектора, который строит здание, украшаемое скульптором). В силу сказанного, получает оправдание императив, обязывающий нас к активной деятельности, ибо сам Бог непосредственно не вмешивается в каждое единичное событие. Теодицея Ф.А. противостояла в том числе и ереси катаров, которые рассматривали весь материальный мир как зло. Для Ф.А. зло - это только неполнота добра и лишено самостоятельной реальности. Все сущее как сущее есть благо, и зло существует лишь в благе как своем субстрате (в этом смысле добро есть субъект зла). Мир задуман так, чтобы в вещах существовало определенное неравенство для осуществления всех степеней добра. Именно в силу этого неравенства, позволяющего реализоваться всем степеням совершенства, возможна мировая гармония, которая конкретизируется в универсальной иерархии. Если Бог и является творцом зла, то лишь как наказания, а не как вины. Что существует, есть добро. Но Бог - абсолютная полнота существования; следовательно, Бог - абсолютное добро. Из слов Иисуса Христа ("Я есмь Путь, Истина и Жизнь") следуют фундаментальные "качества" Бога; это так называемые трансценденталии, надкатегориальные определения: Единство, Истина, Благо. Они постулируются вместе с самосущным бытием как не связанные (в отличие от категориальных определений) с опытом. При этом Ф.А. подчеркивает тайность не только Бога, но и всей действительности. Поскольку "познание самого субстанциального бытия свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии", нам остается путь аналогии. Так как существование - это самое глубокое в каждой вещи, а Бог и есть источник и причина всякого существования, то Он ближе к нам, нежели мы - сами себе. Таким образом, Ф.А., избегая всякого пантеизма, решает вопрос об имманентности Бога, согласуемой с его же абсолютной трансцендентностью. Таинство божественной первопричины в том, что будучи причиной всех причин, она не упраздняет необходимости, но и не отрицает, не уничтожает свободы. По Ф.А., "лишать вещи их собственных действий - это значит препятствовать доброте Бога". По существу, это тезис, отстаивающий "права творения" - без посягательства на "права Творца". Ф.А. отвергает онтологический аргумент. Понятие Бога - самое сложное; не зная всех его признаков, нельзя логически заключать о Его бытии. В принципе Ф.А. признает троякое познание Бога: cognitio intuitiva (оно сверхъестественно и уготовано для будущей жизни; это прямое познание Бога per speciem propriam); cognito per fidem (через веру); cognitio per rationem naturalem (через творение, в свете нашего естественного разума). Естественная теология вообще отправляется от следствий, восходя к причинам. Поэтому все "доказательства бытия Бога" у Ф.А. косвенны и апостериорны, предпочтительнее называть их "путями". Таких "путей" Ф.А. приводит пять; и все они в своей основе имеют финалистский тип мышления. Первый "путь" - от наличия движения в мире к его божественному первоисточнику; второй - от цепи причин в мире к первопричине; третий - от мирской случайности к божественной необходимости; четвертый - от различных степеней совершенства в творении к абсолютному совершенству творца; пятый - от иерархии целей в творении к высшей финальной цели. Вся система этих "путей" или "доказательств" держится на принципе аналогии (все вещи существуют лишь через причастность божественному Бытию и содержит в себе его "отблеск" или "печать"; таково онтологическое основание самого этого принципа). В гносеологии Ф.А. принимает тезис, согласно которому наше познание свой необходимый исток имеет в чувственности. Однако,

чем выше духовность, тем выше степень познания. Ангельское познание осуществляется с помощью с помощью так называемых присущих понятий; т.е. это умозрительно-интуитивное познание, не опосредованное чувственным опытом. Что касается человеческого познания, то оно, по Ф.А., есть обогащение души субстанциальными формами познаваемых предметов. Но здесь необходимо допустить некое связующее начало, через которое познаваемый предмет как бы "входит" в познающий субъект. Это - "species", "презентативные (или познавательные) формы" (их можно рассматривать равно как и модификации души, и как "викарии", посланники объекта). Если угодно, species - образ познаваемого предмета, "формальный предмет" предмета реального, буквального. Именно "познавательная форма" данного предмета "входит" в меня в акте познания. Ф.А. говорит об "импрессивных специях" ("полученные формы", при помощи которых на уровне внешних чувств создаются первоначальные познавательные образы) - и об "экспрессивных специях" чувственного же порядка (после обработки первоначальных образов при помощи внутренних чувств). К вутренним чувствам Ф.А. относит общее чувство (sensus communis), главная функция которого - собирать воедино все ощущения (поэтому оно обладает некоторым разграничительным суждением); пассивную память (imaginatio sive phantasia), которая является хранилищем впечатлений и образов, созданных общим чувством; активную память (memoria, reminis-centia), функция которой - извлечение сохраненных образов и представлений; инстинкт (vis aestimativa), как наивысшую чувственную способность, которую можно даже назвать ratio particularis (разум особенный, приложимый к абсолютно единичным существам). Итак, под species можно понимать формальный принцип познания, его форму; не столько то, что познается, сколько то, через что познается предмет. Благодаря этому способность познания переходит в акт. Наряду с чувственным species Ф.А. пишет и об интеллигибельном. Вслед за Аристотелем он различает пассивный и активный интеллект. До той работы, которую производят внешние и внутренние чувства, интеллект подобен tabula rasa. Таким образом, Ф.А. отрицает врожденные идеи и понятия. Зато нам прирождены "общие схемы" (conceptiones universales), которые начинают действовать в момент столкновения с чувственным материалом. Они не могут рассматриваться как врожденные понятия, но без них мы вообще не могли перейти к умственному познанию. Процесс перехода образа в понятие предполагает его дематериализацию и обобщение. Этот переход - абстрагирование - совершает актуальный интеллект, в котором Ф.А. также различает "импрессивные специи" (абстрагированные от чувственных) и "экспрессивные специи" интеллектуального порядка. Только благодаря этому из потенциального интеллекта (в который и попадает чувственный образ) возникает понятие. Под intentio же понимается результат познавательного акта, внутреннее слово, в котором душа высказывает предмет самой себе. Проще говоря, вначале активный разум извлекает (абстрагирует) интеллигибельный species из чувственного; затем (уже пассивно) воспринимает первый и информируется им, познавая предмет по его интеллигибельному бытию. Так получается понятие предмета, носителем которого служит возможный разум. Лишь впоследствии душа познает самое себя, направляя на себя свое мышление. До познания же Бога разум возвышается при помощи умозаключений (т.е. это не прямое, а косвенное богопознание). Таким образом, Бог познается не первым, а последним. Интеллектуальное познание продвигается от общего к частному, опираясь на некий врожденный habitus принципов. Ф.А. говорит о трех умственно-познавательных операциях: создание понятия и задержка внимания на его содержании; суждение (позитивные, негативные, экзистенциальные), или сопоставление понятий; умозаключение, или связывание суждений друг с другом. Из этих трех операций (созерцание, суждение,

рассуждение) европейская культура, по мнению некоторых современных томистов, развивала главным образом именно третью - в ущерб двум первым. В томизме различаются ум (вся сфера духовных способностей), интеллект (способности умственного познания), разум (ratio, способность к рассуждению). Отсюда можно вывести требование поворота от рационализма в узком смысле к интеллектуализму. В свете эсхатологической перспективы познания следует упомянуть и знаменитое учение Ф.А. о "lumen gloriae", "свете славы". Это то в порядке любовного познания, что позволяет познать нам божественное через реальное участие в Его Природе, которая радикальным образом отлична от духовного строя нашей земной жизни. Как писал Ф.А., "жизнь человека состоит в любви, которая укрепляет его больше всего на свете и в которой он находит самую большую радостью". Человек - высшее в ряду телесных созданий. Его отличает от них нематериальная разумная душа и свободная воля. В силу последней он ответственен за свои поступки. Но корень свободы - разум; таким образом, и здесь мы находим примат интеллекта над волей. Поскольку у каждого естества, по Ф.А., только одна субстанциальная форма, конституирующая его, то человек не состоит отдельно из тела и "вложенной" в него души. Душа понимается Ф.А. как субстанциальная форма тела, но она - не личность, а только ее духовная основа. Личностью является весь человек. Поэтому смерть - разрыв, требующий Воскресения. После смерти, таким образом, сохраняется лишь основа личности, но не полная личность (что возможно только после Воскресения). Душа соотнесена к строго соответствующему ей телу (учение Ф.А. о так называемом commensuratio, "соответствии"), их единством и конституируется личность. Как чувства (внешние и внутренние) обращены к интеллекту, так страсти (вожделение и пылкость) обращены к воле. Но воля - это не погашение страстей, а их "сублимирование"; чувственные страсти, подчиняясь воле, преображаются в духовные. Воля же тем более свободна, чем более подчинена интеллекту. Добродетели появляются там, где есть духовные способности - интеллект и воля. Предпринимая анализ поступка, Ф.А. выделяет в нем интенцию (намерение); рассудительность, приводящую нас к практическим суждениям (здесь относится к средствам воли); согласие, дающее разрешение на некоторые из этих суждений, т.е. сам акт воли; свободный выбор. Нет морально безразличных поступков. Интеллект, управляющий волей - практический, а познающий добро (бытие) - спекулятивный. Отсюда - деление добродетелей на моральные и интеллектуальные. Главные интеллектуальные добродетели - познание первых принципов, знание, мудрость; главные моральные добродетели - познание практических первооснов (к ним относятся и естественные права человека), совесть, благоразумие. Если добавить к благоразумию добродетели мужества, умеренности и справедливости, то они дают нам как бы общую структуру нашей моральности. Но совершенное их единство дает только любовь (три богословские добродетели: вера, надежда, любовь). Ф.А. различает справедливость обменную (commutativa) и разделяющую (distributiva), а также справедливость humana (относится к конкретным отношениям между людьми) и institia legalis (относится к законам и функционированию институтов). Частная собственность - не одно из естественных прав, но один из первых выводов или следствий из этих прав. Поэтому не всякое лишение собственности есть кража. Человек, далее, есть "политическое животное". Как таковое, он может существовать только в государстве, которое есть бытие логически более раннее, чем его граждане. Государство происходит от Бога и суть его - быть единой направляющей волей. Тем не менее, Ф.А. допускает возможность ниспровержения тирана. Чтобы обойти возникающую здесь трудность (всякая власть от Бога), он вводит различение сущности власти и ее формы (способ правления). Виды государств в зависимости от способа правления - олигархия, монархия, тирания ("демократию" можно рассматривать как разновидность тирании). Наилучшая форма власти сочетает

элементы монархические, аристократические и демократические. Ф.А. развивает целую систему права. Оно есть разумное распоряжение подданными, направленное ко всеобщему благу. Вечное право - совокупность общих божественных принципов управления миром. Естественное - совокупность правил вечного права, отраженного в уме человека. Позитивное право - применение принципов естественного права к общественной жизни. Как уже отмечалось, из различия форм, каждая из которых суть подобие Бога в субстанциях, Ф.А. выводит универсальную иерархию бытия. Она является онтологическим основанием иерархии общественного порядка. Каждый, таким образом, должен выполнять определенные функции в составе целого. Следовательно, общественное разделение труда предопределено телеологией божественной деятельности. При трактовке человека с богословской точки зрения надо иметь в виду то, что Ф.А. писал в своей "Summa contra gentiles": "Если богословие занимается существами, то постольку, поскольку оно вкладывает в них известное подобие Божие, и постольку, поскольку ошибка по отношению к ним ведет к ошибке в вещах божественных". Современные томисты усматривают в концепции гармонии веры и разума, ведущей также к гармонии интеллекта и воли, интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, базу для созидания гармоничной и целостной культуры. В 1879 учение Ф.А. было признано официальной философской доктриной католицизма (Энциклика Льва XIII "Этерни патрис").

Н.С. Семенов

ФОНОЛОГИЗМ - понятие постмодернистской философии, фиксирующее такое свойство классической культуры, как характерный для нее акцент на вокально-голосовой презентации языка (см. Язык), фундированный базисной для культуры данного типа презумпцией субъекта (см. Автор, Деятельность). Согласно видению постмодернистских авторов (Р.Барт, Деррида, Кристева и др.), классическая культура может быть определена как фоноцентричная, т.е. основанная на презумпции неразрывной связи голоса (как естественного репрезентанта естественного языка) и стоящего за голосом значения (как непосредственного репрезентанта десигната и денотата соответствующего понятия), т.е. фактически связи знака (означающего) и означаемого (см. Знак, Означающее, Означаемое, Трансцендентальное означаемое). Согласно постмодернистской ретроспективе, собственно традиция философской классики (как и вся классическая традиция западной культуры), пронизанная иллюзией референции, фактически фундирована Ф.: "когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому, кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот - обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т.д." (Деррида). Именно на основе Ф., таким образом, внетекстовое "трансцендентальное означаемое" становится "последним референтом", так называемой "объективной реальностью", конвенциально якобы предшествующей процедуре означивания (см. Означивание), т.е. "семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста" (Деррида). Очевидность данного обстоятельства применительно к традиционной культуре теряется в контексте культуры классической, ориентированной на письменный (точнее - печатный) текст

(ср. трактовку европейской классики как "галактики Гуттенберга" у Мак-Люэна и относимый к ней же тезис М.Бахтина о том, что "фонема... уступает свои служебные функции - обозначать значение - ...графеме" - см. Мак-Люэн, М.Бахтин). Однако неочевидность ситуации не меняет ее сути: текст по-прежнему мыслится как предназначенный к прочтению; чтение трактуется как понимание его автохтонной семантики, актуализация соответствующего (автором заложенного) исходного смысла текста, реконструкция означаемого по означающему (см. Чтение, Смысл и значение, Понимание, Экзегетика, Герменевтика); соответственно, письмо мыслится в этом контексте лишь как языковой симулякр: графический знак, замещающий знак вокальный (см. Симулякр, Письмо). Согласно постмодернистской оценке, восходящей к Хайдеггеру ("язык - дом бытия"), фоноцентричная культура (охватывающая в своих границах по иному критерию выделенные традиционную и классическую культуры) в основе своей фундаментально метафизична, - не случайно Деррида связывает в единый мировоззренческо-культурный комплекс (см. Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм) фоноцентричность европейской классики и такие ее параметры, как: 1) метафизичность, фундированная презумпцией универсального логоса (см. Логоцентризм, Метафизика); 2) онтологичность, проявляющаяся в установке на конституирование универсальных картин бытия (см. Бытие, Онтология, Тождества философия); непосредственно вытекающие из них 3) презумпция аутономизма универсума, неизбежно приводящая к идее Бога как финальной детерминанты любого процесса и теологизации культуры в широком смысле этого слова, ибо, согласно оценке Деррида, "эпоха знака, в сущности, теологична" (см. Гетерономизм, Бог, Теология) и 4) презумпция телеологичности мирового процесса (см. Телеология), а также 5) связанная с ними (выражающая их) семантико-аксиологическая доминанта мужского начала в культуре западного образца (см. Соблазн). Согласно оценке Деррида, "логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл Бытия как присутствие", могла быть и была конституирована лишь в контексте культуры, фундированной "системой языка, ассоциирующейся с фонетически-алфавитной письменностью", и фонетическое письмо в этом контексте может рассматриваться как "арена великих метафизических... происшествий Запада" (Деррида). В свете радикального постмодернистского отказа от презумпции референции (см. Пустой знак), неизбежно влекущего за собой и отказ от метафизического стиля мышления, предполагающего универсализм, логоцентризм и теологичность (см. Метафизика отсутствия, Постметафизическое мышление, Различия философия, "Смерть Бога", Неодетерминизм), происходит переосмысление и феномена вокально-голосовой презентации языковых структур, - постмодернистская парадигма фундирована радикальным отказом от Ф. и фоноцентризма. Это связано с тем, что центральный акцент, применительно к фундаментальным процедурам по отношению к тексту, постмодернизм делает не на чтении, а на письме (см. Письмо), ориентированном не на парадигму "тождества", а на парадигму "различия" (не случайно Деррида конъюнктивно объединяет концепты "письма" и "различия" в заглавии одной из своих книг). В данном контексте важно, что за письмом как процессом стоит не Автор (согласно Р.Барту, автор отнюдь не является тем субъектом, по отношению к которому текст мог бы "быть предикатом"), но Скриптор как внепсихологический и личностно не артикулированный носитель языка (см. "Смерть Автора", Скриптор). В контексте процессуальности нарратива, т.е. "если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть в конечном счете вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой" (см. Нарратив), "голос отрывается от своего источника /выделено мною - М.М./, для автора наступает смерть, и здесь-то начинается письмо" (Р.Барт). Таким образом, базисным

прецедентом языковой презентации в постмодернистском пространстве выступает не речь, непосредственно завязанная на личностно артикулированного субъекта (см. Антипсихологизм, "Смерть субъекта"), но как текст (с заглавной буквы - "Текст" - у Р.Барта), понятый в качестве объективированно-безличного пространства операциональных семиотических трансформаций (см. Текст, Конструкция). И, согласно деконструктивистской программе Деррида, в этом контексте "грамматология должна деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онто-теологией, с логоцентризмом, с фонологизмом" (см. Деконструкция, Differance). Таким образом, в свете постмодернистской парадигмы письмо предстает в качестве спонтанной процессуальности, т.е. как performance языка: "уже не "я", а сам язык действует, "перформирует"..." (Р.Барт). И бытие языка в целом понимается в этом контексте как письмо, т.е. "жизнь текста", не продуцирующаяся "деятельностью сознания субъекта - автора или читателя", но предстающая имманентной процессуальностью языка - вне каких бы то ни было личностных проекций и аппликаций (П. де Ман), что отражает фундаментальную установку постмодернистской философии на рассмотрение языка как самоорганизующейся среды (см. Эротика текста, Нелинейных динамик теория). В этом плане любая вербальная процессуальность - это, в итоге, "не правда человека... а правда языка" (Р.Барт), - и Ф. в таком парадигмальном контексте оказывается невозможен, ибо даже голосовая презентация языка лишается прежнего ореола внешней, субъектной детерминации: по оценке Р.Барта, современная лингвистика (см. Лингвистика) показала, что "высказывание как таковое... превосходно совершается само собой /выделено мною - М.М./, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих". Таким образом, постмодернистская трактовка письма не просто снимает с Ф. традиционный для западной культуры аксиологический акцент, но и разрушает саму возможность семантических оппозиций голоса и взгляда, речи и текста в современном культурном пространстве; и поскольку, согласно постмодернистскому видению, в целом "наша цивилизация, более чем любая другая, является цивилизацией письма" (Р.Барт), постольку в современном культурном пространстве устраняется возможность парадигмального противоречия между "культурой зрения" и "культурой слуха" (см. Бинаризм).

М.А. Можейко

ФРАНК Семен Людвигович (1877-1950) - русский философ. Учился на юридическом факультете Московского университета. За участие в студенческих волнениях после ареста выслан из Москвы. Уехал в Германию. В это время познакомился со Струве, определившем во многом круг первоначальных теоретических интересов Ф., воспринявшего идеи "легального марксизма" и увлекшегося социологией. В 1901 вернулся в Россию и сдал выпускные экзамены в Казанском университете. Занимался переводами, часто выезжал за границу, участвовал в первом съезде Конституционно-демократической партии. В это время началось становление Ф. как самостоятельного мыслителя. С 1905 обосновывается в Петербурге, где совместно со Струве редактировал еженедельник "Полярная звезда", сотрудничал в журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", входил в редколлегию "Русской мысли" (с 1906, когда владельцем и главным редактором журнала стал Струве). С 1912 - приват-доцент Петербургского университета. В 1917-

1921 профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921-1922 - в Москве, работает в Академии духовной культуры (созданной Бердяевым), избирается членом "Философского института", выделившегося из Московского университета. В 1922 высылается из России. Ф. участвовал в издании всех трех книг - "манифестов" первой четверти 20 в.: "Проблемы идеализма" (1902, где опубликовал программную для него статью "Фр. Ницше и этика любви к дальнему"), "Вехи" (1909), "Из глубины" (1918). Это был период резкого разрыва Ф. с увлечениями юности (как с марксизмом, так и с социологией), поворота к идеализму, увлечения религиозной проблематикой. Доминирующее духовное влияние на Ф. этого периода оказала философия всеединства В.С.Соловьёва, он выступил одним из основных деятелей "русского религиозного ренессанса". Основной круг интересов этого периода - гносеология, логика, методология, создание собственной концепции познания. Переосмысление опыта революции и вынужденной эмиграции окончательно предопрелелили поворот Ф. к метафизике человеческого существования, религиозной проблематике и уход от проблематики социальной. В это время он пишет ряд работ, придавших завершающую целостность его философии. Многие его идеи этого периода близки философии Н. Гартмана и Хайдеггера. Из русских философов наибольшая близость позиций в этот период обнаруживается у Ф. с Н.О.Лосским. Внешняя канва жизни Ф. в эмиграции отмечена преподаванием в Берлинском университете и Религиозно-философской академии (основанной Бердяевым) до запрещения преподавания, работой в Русском научном институте (до его закрытия в 1932), сотрудничеством в научных журналах, участием в работе Всемирного философского конгресса в Праге (1934). С 1937 по 1945 Ф. жил во Франции, с 1945 - в Великобритании. Широко цитируется в литературе оценка, данная Ф.Зеньковским: "По силе философского зрения Ф. без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, - не только среди близких ему по идеям... Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии". Основные этапные работы Ф.: "Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд" (1900), "Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры" (1910), "Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания" (1915), "Душа человека (Опыт введения в философскую психологию)" (1917), "Очерк методологии общественных наук" (1922), "Крушение кумиров" (1924), "Живое знание" (1923), "Духовные основы общества" (1930), "Непостижимое" (1939), "Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии" (1949), Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия" (1956), "С нами Бог" (1964) и др. Реальность, согласно Ф. рационально-сверхрациональна. Она не редуцируется только к опытно данному для субъекта ("доступное"), действительности (эмпирической реальности), существующей вне и независимо от сознания. Она также и трансцендентна субъекту ("непостижимое"), целостно и нерасчленяемо обнаруживаема как внутренний мир человека и его сознание, соединяющие его с основой всего сущего. Это духовная (подлинная) реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. Тем самым, по Ф., обнаруживаются два различных рода бытия, а также "промежуточный" между нами "слой" идеальных сущностей, "чистых форм", ценностно закрепленных в культуре. Соответственно различимы два типа активности, образующие многообразие человеческого опыта, - преобразующая активность субъекта, направленная на предметное бытие, и самоорганизовывающаяся активность познаваемого объекта, определяющая структуру духовной реальности, возможные типы отношений человека в мире (религиозное, эстетическое и т.д.). В отношениях с предметным слоем бытия объект противопоставлен субъекту. В духовной реальности он внутриположен субъекту, открывается ему (другому) через воздействие на него.

Человек же открывается другому только в диалоге понимания, в "акте откровения". Понять другого, обрести новый внутренний опыт можно, только изменяя себя самого, т.е. превращая себя в "онтологический инструмент", открывая себя самого для понимающего воздействия другого, его "акта откровения". Соответственно разные слои реальности предполагают в качестве адекватных себе различные типы знания и способы его получения. Есть предметное знание, рационально выражаемое в понятиях и суждениях, добываемое внешними по отношению к предмету средствами. Его эталон презентирует классическая наука, в частности специально анализируемая по этому поводу Ф. социология (как воплощение позитивистски-натуралистических программ социальной науки). Но есть и знание-переживание (знание-понимание, знание-общение), схватывающее предмет в целостности и значимости для человека, открывающий ему доступ к сокровенным глубинам бытия. В этом случае неприемлемы средства науки, необходимо обращение к философии и выработка специальной методологии социального познания. В предметном познании человек действует как "чистый ум", в познании духовной реальности человек действует как личность, т.е. как целостность и уникальная индивидуальность, со всеми своими способностями и опытом. Личность нередуцируема к социальному, несводима к своему "внешнему" бытию в мире. Но без нее невозможно социальное бытие, она в нем незаменима. Внутренний мир человека и его сознание предполагают акты трансцендентирования, выхода за собственные пределы, что может быть обнаружено и в событиях предметного слоя бытия, но адекватно проявляется лишь в актах самосознания, общения ("Я" и "Ты" через "Мы"), познающей интуиции и т.д., т.е. тех, в которых человек открывает в себе идеальное бытие, выходит на предельные основания абсолютных ценностей и Бога, преодолевая собственную конечность и ограниченность. Следовательно, определяющим для человека оказывается его индивидуальное самоопределение в мире, взятие на себя личной ответственности за происходящее с ним и вокруг него. Он не может в этом случае занимать позицию отстранения, единственно возможным для него оказывается "ответственное участие". Личность (как индивидуальная неповторимость) соразмерна и сопряжена Богу, неразрывно связана с ним. В свою очередь, Бог сроден человеку, позволяет ему укорениться в мире, выступает трансцендентным "гарантом" его бытия, но и все тайны мира заключены в человеке - мир очеловечен и непостижим вне человека. Бог в нас самих и всегда с нами (хотя бы потенциально). Так Ф. вводится одна из центральных идей его философии - идея Богочеловечества: за различными родами бытия обнаруживается всеединство как их божественная первооснова. Подлинная реальность (духовное бытие и первооснова бытия) трансрациональна, непостижима рациональным (научным) познанием во всей своей полноте, выразима только как сверх- (транс-) рациональное знание. Последнее не предметно, а методологично, обращено не во "вне" (на предмет), а "внутрь" (на самого человека). Трансрациональное трансдефинитивно (выше всяких определений) и трансфинитно (предполагает целостное схватывание, "не-рассеченность" дисциплинарными рамками), обладает "избыточной полнотой". Эти характеристики предопределяются неустранимостью трансцендентного начала из мира, безграничностью "потенциального бытия", принципиальной непознаваемостью до конца ("непостижимостью") бытия. Одновременно рационально-понятийно не выражается индивидуальная неповторимость конкретной личности. Свою ограниченность (конечность) и свое "внешнее" (социально-зафиксированное, "предметное") бытие человек может преодолеть только в трансцендировании, устремленном как "вовне", так и "внутрь" (прорыв от "Я есмь" к "самости"). "Вовне" ограничения снимаются через включение отношения "Я" - "Ты" в контекст "Мы", как первичное единство многих субъектов, имплицитно присутствующее в любом "Я". "Страх" и "вражда" "Я" - "Ты"

эксплицируется в "любви" и "мы". Трансцендирова-ние "вовнутрь" характеризуется взаимопроникновением "души" и "духа", собственно и образующем личность как устремленность к "всеединству". Только на этом пути безличное и непостижимое "Божество" обретает в конкретном единстве с каждым отдельным человеком имя "Бог", становясь близким, но по-прежнему непостижимым. "Удержать" это единство можно только в актах веры. В позднем творчестве Ф. акцент смещается с вопросов "сродства" человека и Бога к анализу ситуации ослабления связи человека с Богом и феномену утраты веры. Это ведет, по Ф., к усилению стихийного "внешнего" начала в человеке, росту его греховности, формированию мнимого, "самочинного Я". Ф. усиливает всегда у него присутствовавший мотив антиномичности человека, переинтерпретируя его из гносеологической в этическую терминологию. В мирской жизни (социальности) задается антитеза стремления к добру и невольного (самочинного) впадения в грех, в духовной жизни антитеза внешне организованного устройства жизни, сдерживающего зло, но неспособного преодолеть человеческую греховность, и сферы духовно-нравственной жизни. Конкретное взаимодействие этих начал и определяет характер и векторную направленность исторического процесса. Исторические эпохи, по Ф., различаются в конечном счете тем, как человек осознает свое отношение к Богу. Если Средневековье потеряло личностное начало, то Новое время утратило начало божественное, что со всей очевидностью обнаружилось в 20 в. Поэтому, "удерживая" личность, необходимо вернуться к христианским истокам европейской культуры. Этот итог философских размышлений Ф. привел к чисто религиозной проблематике его работ "Свет во тьме" и "С нами Бог" и выводу о предназначенности социокультурной жизни к конечному "обожению" человека. Отдельный интерес представляет разработанная Ф. концепция возможности социогумани-тарного знания (и познания). Как ее всестороннее обоснование можно рассматривать все творчество Ф., специально же она проанализирована в стоящей у него несколько особняком работе "Очерк методологии общественных наук" (1922), положения которой в переинтерпретированном виде были "вписаны" Ф. в его общую концепцию, в частности, в "Духовных основах общества" (1930). Противопоставляя предметное и трансрациональное знания и способы их получения, Ф. вскрывает ограниченность традиционного рационализма и логики "предметного" принципа построения знания. Для классических познавательных схем, по Ф., оказываются принципиально недоступны: 1) глубинные пласты реальности; 2) целостное схватывание проблем и многоаспектность жизни; 3) адекватное описание индивидуальности. Неверны исходные онтологические картины, ведущие или к предзаданным "финитным" схемам социального прогресса, или к признанию многообразия социокультурных форм без усмотрения за ними сущностных оснований. Ничем не обосновано и перенесение в обществоведение естественно-научных принципов анализа и их объяснительных схем. Из так трактуемого знания неустранима антиномичность, задаваемая ориентацией на универсализм (органицизм) или индивидуализм (атомизм). Ф. предложил как исходную схему "идеал-реализма", двухслойности бытия, в котором единство задается не субстанциально, а через систему связей и отношений, существующих во времени реальных ситуаций с их каузальными зависимостями и представленных во вневременных формах, телеологически продуцирующих смыслы и цели деятельности. Тогда установка на анализ конкретных предметных данностей с необходимостью предваряется философской рефлексией смыслов и методологической проработкой целей как предзадающих работу в "предметностях". Отсюда вытекают еще в "Предмете знания" (1915) введенные: трактовка всеединства как "методологического единства", развертываемая в программу социальной философии как методологии; задача ограничения области притязаний предметного знания, в плоскости которого

невозможно решение вставших проблем; требование замены категориально-логицистских схем анализа "живым знанием" (погружение субъекта в объект, открытие их друг другу в понимающем диалоге, в "актах откровения", сочувственного переживания и т.д.); установка на трансрациональное (непосредственное, конкретное, доступное переживанию), интуитивное усмотрение сокрытых смыслов (знание благодаря "умудренному неведению", аналогичному "ученому незнанию" Николая Кузанского) в ходе самопознания (самопостижения) человеческого духа. В конечном итоге, для Ф. понять общество, телеологически предуказанное или предписанное его сущностью и его имманентными функциями, и наметить его конечный идеал - суть одна и та же задача.

В.Л. Абушенко

ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ (St. Francis from Assisi) (настоящее имя - Джованни Бернардони) (1182-1226) - итальянский монах, основатель названного его именем нищенствующего Францисканского ордена. Причислен к лику святых папой Григорием IX в 1228. Ф.А. своей деятельностью обусловил наступление нетрадиционного этапа в эволюции монашества Западной Европы. Проповедник-миссионер Францисканского ордена был призван сеять среди людей идеи покаяния и мира. Отрекаясь от мира лишь внутренне (в отличие от прежних монахов-отшельников), францисканец не имел морального права самоустраняться от земных проблем. Происходя из весьма знатной и зажиточной семьи, Ф.А. посвятил жизнь проповедничеству и добрым делам. В 1209, услышав во время обедни фрагмент напутствия, которым Христос сопроводил своих учеников проповедовать о наступлении царства небесного: "не берите с собой ни золота, ни серебра, ни меди в пояса свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха", Ф.А. принял решение трансформировать собственное нищее житие в апостолат. Молитва должна была уступить место проповеди. Дал обет соблюдения полной бедности, который он и его сторонники истолковывали со всей серьезностью: Ф.А. возражал против того, чтобы его последователи пользовались жилищами или церквами, источниками пропитания должны были служить нищенство или случайное гостеприимство. Ощущал в себе долг по отношению к прокаженным ради них, а не ради себя. О Ф.А. говорили, что он был больше, чем святым среди святых; он был своим и среди грешников. "Господь призвал нас не столько для нашего спасения, сколько для спасения многих", - утверждал Ф.А. Францисканство отличалось как от ересей, так и от традиционного христианства, т.к. проповедовало: не отречение от мира, но бедность, как подражание Христу; не осуждение богатых, а любовь к ним и помощь; не борьбу со священниками, а послушание и уважение; не отшельничество, а апостольское миссионерство; не самоистязание, а принятие природы, естества; мистическое радование, а не мрачную суровость; не книжные молитвы, а гимны Богу и миру. Сущность и смысл учения Ф.А. заключались и раскрывались в поступке, деянии. Потому все добродетели францисканства - выполняемые, осуществляемые действием. 1) Добродетель Сомучания. Сострадания со Христом. Все благое, достойное дается человеку Богом, и лишь страдание выбирается свободно. Мученичество уподобляет человека страдавшему Христу, только добровольное страдание может быть названо собственно человеческой заслугой. 2) Сорадование Христу. Францисканство выделяется из духовной атмосферы своего времени ощущением присутствия, пребывания Христа в мире. Уверенность в сопричастности

Бога и мира избавляет от апокалиптического ужаса, ужаса богооставленности. Ф.А. проповедовал радость покаяния, пребывания в Боге, счастье неизбывного чувства благодарности Творцу. Францисканцев видели только веселыми, радующимися и называли "божьими скоморохами". Ф.А. учил, что улыбкой, а не плачем должно поддерживать дух и веру в людях. Однако францисканская добродетель радования ни в коей мере не тождественна оптимистически чувственному подъему Возрождения, т.к. воспевает радости сверхъестественные, через которые только и могут существовать другие, естественные радости. 3) Святая Бедность. Эта добродетель не имеет ничего общего с порицанием богатых, экономический аспект здесь вообще отсутствует. Естественным смыслом ее является свобода, отсутствие необходимости заботиться об имуществе. А сверхъестественный смысл бедности - в смирении. Бедность - абсолютная форма доверия к Богу и миру, предстояние в полной беззащитности, открытости перед Богом и миром. Кроме того, бедность уподобляет человека нищему Христу. 4) Святая Любовь. Традиционно понимаемая в христианстве как любовь к ближнему и к Богу, святая Любовь Ф.А. обращена ко всему тварному миру. Человек имел возможность искупать греховность аскезой и покаянием, природа - нет. Ф.А. первым воспринял слова Христа о проповедовании Евангелия всей твари - ведь только через человека может спастись природа. Ф.А. видел в природе чтимые им смирение и бедность. А поскольку человек не смеет хвалить самого Бога, лишь восхищаясь природой и любя ее - Его творение, можно восхвалить Творца. Этим объясняются необычные проповеди Ф.А. птицам, рыбам, его удивительные беседы с огнем и водой. Однако Ф.А. не отождествляет Бога и природу, природа одухотворена Богом, подвластна ему, не самостоятельна. Принимая тварный мир в его полноте, Ф.А. принимает и собственную плоть, называет тело братом. Это не означает, однако, отказ от аскезы. Но тело нужно для служения Богу и этим нельзя пренебрегать. Главный принцип, связующий все добродетели и наиболее полно выражающий сущность францисканства - это подражание Христу. При этом Ф.А. был "застрахован" от обвинения в помещении себя на место Бога абсолютным смирением, а от ошибок церквоборческих ересей его защищала непоколебимая вера. Ф.А. основал три монашеских ордена: минориты ("младшие братья"), кларисы ("сестры" святой Клары) и терциарии (братья в миру) или фратичелли (полубратья). После смерти Ф.А. орден миноритов раскололся на два полуеретических движения и был близок к осуждению церковью. Оставшаяся в лоне церкви часть ордена отказалась от добродетели бедности, дух францисканства был утрачен. Аскетический идеал Средневековья приобрел в лице Ф.А. новое, гуманистическое, культурное измерение. Город Ассизи до сих пор считается духовным центром сторонников христианской идеи о подлинном всеобщем братстве людей. В церкви святого Ф.А. слово "мир" написано практически на всех языках человечества.

А.А. Грицанов, Е.Н. Неведомская

ФРЕГЕ (Frege) Готлоб (1848-1925) - немецкий логик, математик и философ. Профессор Йенского университета. Оказал формирующее влияние на современную формальную логику, основания математики и аналитическое направление философии в 20 в. Основные труды: "Запись в понятиях" (1879), "Основы арифметики" (1884), "Значение и смысл" (1892), "Основные законы арифметики" (в двух томах, 1893-1903) и др. Ф. преобразовал символьный аппарат логики, сформулировал принципы аксиоматического построения исчислений и на этой

основе разработал первую аксиоматическую систему исчисления высказываний. Он ввел круг понятий, получивших дальнейшую интенсивную разработку и употребление. В логике - это прежде всего понятия логической переменной и истинностного значения, а фактически и понятия пропозициональной функции и квантора, эксплицированные позднее Расселом. В логической семантике - понятия денотата (номинатума) и смысла. Ф. положил начало реализации глобальной программы обоснования математики, получившей название логицизма. Он ставил своей задачей: 1) определить исходные понятия математики в терминах одной лишь логики, 2) доказать ее принципы, исходя лишь из принципов и средств самой логики. Пробным камнем стала арифметика и понятие числа. Ф. рассчитывал применить для формализации арифметики специально разработанное им расширенное исчисление предикатов. Однако, предложенная им система оказалась в конечной счете противоречивой, что было обнаружено Расселом и инициировало разработку им теории типов. Однако, несмотря на это, "Основные законы арифметики" послужили интеллектуальным образцом для поколения последующих исследователей. Программа логицизма обнаружила свою утопичность только много позднее. Логическая деятельность Ф. была мотивирована философским и методологическим противостоянием психологизму и релятивизму. В подходе Ф. весьма сильны мотивы платонизма. Ф. отстаивал взгляд на мышление как на объективную идеальную сущность, не зависящую от субъективных диспозиций. Психология и история не могут быть положены в основу логики и эпистемологии. По Ф., "это объяснение все делает субъективным, и если мы будем следовать ему до конца, то порвем с истиной". Понятия у Ф. реальны и объективны, это интеллектуальные идеалы, к которым человеческое познание пробивается с большим или меньшим успехом. Задача логики - представить понятия в их чистой форме, свободной от всех посторонних наслоений, скрывающих их от очей разума. Если психологизм низводил логику до уровня технической дисциплины, то в подходе Ф. логика становилась подлинной эпистемологией, учением о мышлении. В этом плане особое место занимает статья "Смысл и значение" (иногда ее переводят как "Смысл и денотат"). Ретроспективно ряд исследователей оценивают ее как манифестационную и программную для аналитической философии работу. Именно в ней Ф. формулирует собственно эпистемологическую проблематику анализа языка. Ф. показал, что в перспективе развития новой "символической" логики традиционная гносеологическая проблематика должна быть трансформирована. Чтобы показать это различие, Ф. возвращается к кантианскому различению аналитических и синтетических суждений: a=a и a=b. Новое знание или новое мыслительное содержание выражается суждениями второго типа. Однако, как устаналивается их истинностное значение? Как возможно отождествление различных а и Ь. Традиционная аристотелевская логика трактовала а как субъект или имя объекта, а b - как предикат или свойство. Т.е. а и b не были равноправны, предикат не представлял объект знания и относился к нему только через посредство субъекта. Синтетическое суждение было основано на том, что свойство b, не содержащееся в понятии "а", обнаруживалось в объекте, подразумеваемом а. Таким образом, синтетическое суждение обнаруживало двойственную функцию субъекта: как чистого представителя объекта, и как определенного понятия, имеющего смысл. Но что же отождествлялось в синтетическом суждении - понятия, свойства или объекты? Если а рассматривать как чистое обозначение, то суждение лишалось синтетического характера, если же а трактовать содержательно, то отождествление становилось невозможно, поскольку а и b имели разный смысл. Вопрос об истинности оказывался формально неразрешимым в субъектно-предикатной форме. Решение, предложенное Ф. состоит в следующем: все языковые выражения следует рассматривать прежде всего как имена, т.е. как

обозначения для внеязыковых объектов. С этой точки зрения a и b совершенно равноправны и могут быть отождествлены как обозначения для одного и того же предмета. Синтетический же характер суждения проявляется в том, что смысл языковых выражений, обозначающих один и тот же предмет, различен. Таким образом, знак как имя имеет две стороны: 1) денотат или обозначаемый именем предмет (сам Ф. говорил о "номинатуме"). Именно он образует значение языкового выражения; 2) смысл или способ, которым имя указывает на свой предмет. Денотат дан только через смысл выражения. Только усвоив смысл, мы в состоянии определить денотат. Например, выражения "победитель при Аустерлице" и "побежденный при Ватерлоо" имеют один и тот же денотат - человека по имени Наполеон Бонапарт, но предпосылкой этого выступает усвоение различного смысла этих выражений. Этот же подход переносился Ф. и на все повествовательные предложения, только их денотатом объявлялось истинностное значение - истина или ложь, а смыслом предложения - выражаемая им мысль. Что давала теория имени для решения эпистемологических проблем? На ее основе Ф. формулирует проблему: все "неясности", "противоречия" и "парадоксы", возникающие в познании, обусловливаются неправильным употреблением естественного языка: одни и те же имена относятся к разным денотатам, различные имена заменяются по сходству смысла, но без установления эквивалентности их значений и т.п. Решением проблемы могло бы, согласно Ф., стать построение логически безупречного искусственного языка, в котором отношения между именами и денотатами оказывались бы однозначно установленными. Но поскольку язык науки не может обойтись без слов естественного языка, то необходимо упорядочение их употребления. Упорядочение создает необходимую основу для дальнейшей формализации языка. Оно предполагает, во-первых, замену слов на символы, а выражений на пропозициональные функции, а во-вторых, установление однозначности между именами и денотатами. Несмотря на то что сама идея "универсального" языка известна в философии давно, такой стиль и способ постановки проблемы был, безусловно, нов, а кроме того, реально подкреплялся успехами математической логики. Идея логико-семантического анализа языка науки, высказанная Ф., получила в 20 в. интенсивное продолжение. Однако его последователям не удалось сохранить платоновскую интенцию Ф. на исследование мышления как такового. Язык как предмет "вытеснил" мышление, это случилось именно потому, что был элиминирован целый ряд онтологических вопросов об объективном статусе мышления. Эти мотивы Ф. были эксплицированы Поппером лишь много позднее и за рамками аналитической философии. Следует специально подчеркнуть, что смысл, в понимании Ф., не имел субъективно-психологического оттенка. Ф. различал "смысл" и "представление". Речь шла об объективном мыслительном содержании языковых выражений, однако, чем именно определялась эта объективность Ф. указать не смог. По отношению к соответствующей философской традиции, концепция Ф. имела двойственный характер. С одной стороны, трактуя знаки как имена, он продолжал номиналистическую традицию, с другой стороны, связывая со знаками объективный смысл, выступал как "реалист". Как показал впоследствии Поппер, это было правильной позицией, в том смысле, что выделяло "третий мир" мышления в его оппозиции миру состояний сознания и психологическим феноменам, а с другой стороны, связывало этот "третий мир" с двумя другими мирами (физических и ментальных состояний) посредством языковых функций.

А.Ю. Бабайцев

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (Сигизмунд Шломо) (1856- 1939) - австрийский врач, невропатолог, психопатолог, психиатр, психолог. Основоположник психоанализа и фрейдизма. В 1873 поступает на медицинский факультет Венского университета. Прослушал курс философии Брентано. Доктор медицины (1881). Приват-доцент неврологии (1885). В 1885-1886 стажировался в Париже у Шарко в клинике Сальпетриер. Под влиянием его идей пришел к мысли, что причиной психонервных заболеваний могут быть ненаблюдаемые динамические травмы психики. В 1892 разработал и использовал новый терапевтический метод - метод настояния, ориентированный на постоянное понуждение пациента к воспоминанию и воспроизведению травматических ситуаций и факторов. В 1895 пришел к выводу о принципиальной неправомерности отождествления психического и сознательного и о значимости изучения неосознаваемых психических процессов. С 1896 по 1902 разработал основы психоанализа. Обосновал новаторскую динамическую и энергетическую модель психики человека, состоящей из трех систем: бессознательного - предсознательного - сознательного. Несмотря на акцентируемый антифилософский и антифеноменологический пафос этой теоретической схемы, Ф. подходил к реконструкции бессознательного вне наличного контекста знаний о сознании и до-сознании, а также постулируя практическую невозможность в дальнейшем рассуждать о сознании самом по себе. (После Ф. о сознании стало возможным рассуждать лишь "диалектически": как о "задаче", а не о как "источнике".) Показал, что неосознаваемые мотивы обусловливают поведение человека в норме и патологии, а различного рода ошибочные действия свидетельствуют о наличии бессознательных мотивов и внутрипсихическом конфликте. Коренной поворот, заданный Ф. в европейской интеллектуальной и, в частности, психологической традиции, во многом преодолевающий представления о человеке Декарта, заключался в элиминировании феноменологических подходов из анализа бессознательного. В традиции психоанализа бессознательное трактуется как непознаваемое, но приверженность принципам эмпиризма и реализма подвела Ф. к открытию того, что оно в конечном счете познаваемо в своих "репрезентативных репрезентациях". Профессор (1902). В 1905 обосновал идеи о природе и функционировании либидо, о развитии человеческой сексуальности и вытесненных сексуальных влечениях как источнике неврозов. В 1907 дал классическое определение бессознательного. В работе "Тотем и табу" (1913) распространил парадигму психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ранние формы религиозных верований. Проблема культуры в целостном облике сводима, по Ф., к следующим вопросам: каков уровень низшего предела, до которого допустимо искусственно минимизировать человеческие влечения и желания; насколько этот процесс сочетаем с неотвратимыми отказами; каков механизм социальной компенсации этих жертв индивидам со стороны общества. Культура выступала у Ф., таким образом, как некий баланс процессов либидозных "инвестиций" и "контринвестиций" (что позволило в дальнейшем критикам Ф. именовать его подход к культуре как "экономическую модель"). Интерпретация Ф., анализировавшего, в частности, в данном ракурсе соотношение художественных приемов искусства и фантазмов человека, сводима к следующему: "Мы называем первым совращением, предварительным удовольствием само право на удовольствие, которое предоставляется нам, чтобы мы могли освободиться от высшего наслаждения, вытекающего из гораздо более глубоких психических истоков. Я полагаю, что любое эстетическое удовольствие, порожденное в нас творцом, имеет характер предварительного удовольствия, подлинное же наслаждение художественным произведением проистекает из того, что благодаря

ему наша душа освобождается от известного напряжения. Может быть даже тот факт, что заставляет нас отныне наслаждаться нашими собственными фантазмами без стеснения и стыда, в значительной степени и ведет к такому результату". В книге "По ту сторону принципа удовольствия" (1920) изложил основы психоаналитической теории личности. В 1921 издал книгу "Психология масс и анализ человеческого "Я" - психоаналитический компендиум по проблемам личности, социальной психологии и социологии. В книге "Я и ОНО" (1923) Ф. изложил психоаналитическую концепцию структуры личности и ее защитных механизмов. Вся концепция Ф. послужила основанием для его вывода: человек - это не "больное животное", как утверждал Ницше, удел человека - в неизбежных конфликтах. Человек - уникальное существо, проходящее длительный период детства и впоследствии зависящее от него на протяжении еще более долгого срока. Человек, по Ф., "доисторичен" из-за собственной инфантильной судьбы (гипотеза комплекса Эдипа и прочее). Уделял всевозрастающее вимание проблемам культурологии и философии. В 1927 опубликовал книгу "Будущее одной иллюзии" - психоаналитическую панораму прошлого, настоящего и будущего религии, трактуя последнюю в статусе навязчивого невроза. В 1929 издает одну из наиболее философических своих работ "Беспокойство в культуре". В целом для теоретической схемы Ф. в ее "философском измерении" характерно то, что не Эрос, либидо, воля, человеческое желание сами по себе выступают предметом творчества мыслителя, а совокупность желаний в состоянии перманентного конфликта с миром культурных установлений, социальными императивами и запретами, олицетворенными в родителях, разнообразных авторитетах, общественных идолах и т.д. После эмиграции из Австрии в 1938 публикует исследование "Моисей и монотеизм" (1939) - посвященную дальнейшему психоаналитическому осмыслению философских и культурологических проблем. Жизнь Ф., как и его труды оказали колоссальное воздействие на радикальное изменение существовавших и формирование принципиально новых представлений о человеке и его мире (стало невозможным трактовать философию субъекта как философию сознания), на трансформацию самого облика системы гуманитарного знания, на облегчение страданий людей в их реальной жизни.

А.А. Грицанов, В.И. Овчаренко

ФРОММ (Fromm) Эрих (1900-1980) - немецко-американский философ, психолог, социолог. Один из основателей и главный представитель неофрейдизма. В 1922 получил в Гейдельбергском университете степень доктора философии. В 1923-1924 прошел курс психоанализа в Психоаналитическом институте в Берлине. С 1925 занимался психоаналитической практикой. В 1929-1932 - сотрудник Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, руководитель отдела социальной психологии. В 1933 - эмигрировал в США. Работал в Институте социальных исследований в Нью-Йорке, в Институте психиатрии им. У.Уайта, преподавал в Колумбийском и Йельском университетах. Основал и возглавлял Институт психоанализа при Национальном университете в Мехико. С 1974 жил в Швейцарии. Основные сочинения: "Бегство от свободы" (1941), "Человек для себя" (1947), "Здоровое общество" (1955), "Искусство любить" (1956), "Дзен-буддизм и психоанализ" (1960), "Концепция человека у Маркса" (1961), "Из плена иллюзий" (1962), "Сердце человека" (1964), "Революция надежды" (1968), "Анатомия человеческой деструктивности" (1973), "Иметь или быть?" (1976) и др.

Концептуальными истоками творчества Ф. являлись идеи Фрейда, Маркса (главным образом "раннего"), а также буддизм, труды Бахофена и Моргана, Спинозы, Ницше и др. Ф., акцентируя внимание на проблеме человека, стремился к комплексному рассмотрению ее биологических, социальных и экзистенциальных аспектов. Человек как биологический вид, по Ф., является представителем приматов, возникающим в тот момент, когда детерминация поведения инстинктами достигает минимума, а развитие мозга - максимума. Человеку присущи специфические свойства, отличающие его от животного: разум, самосознание и воображение. Их возникновение порождает ситуацию неопределенности, осознание своей отдельности, одиночества. Это осознание, по мнению Ф., становится источником тревоги, вины и стыда. Разрушение гармонии дочеловеческого существования определяет человеческую природу (натуру). По Ф., человеческая природа не может быть рассмотрена ни как биологически обусловленная сумма желаний, ни как безжизненный слепок с матрицы социальных условий; она не является ни неизменной, ни безгранично пластичной: Ф. утверждает, что человеческая природа есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Разрыв единства с природой, жажда обретения новой гармонии взамен утраченной порождают экзистенциальные дихотомии (неразрешимые противоречия человеческого существования): между жизнью человека и его смертностью, между человеческими возможностями и пределами их реализации. Кроме того, Ф. указывал на наличие исторических дихотомий - противоречий индивидуальной и социальной жизни, не являющихся имманентными для человеческого существования, а исторически обусловленных и в принципе разрешимых. Примером исторической дихотомии является, по Ф., институт рабства в Древней Греции. Физиологически обусловленные потребности, вытекающие из необходимости обеспечения биологического выживания, требуют, согласно Ф., удовлетворения при любых условиях и в этом смысле являются первичным мотивом человеческого поведения. Уникальность человеческого положения состоит в том, что их удовлетворения недостаточно не только для счастья, но даже для психического здоровья. Потребности, порождаемые дисгармонией человеческого существования, выходят далеко за пределы животных потребностей. Их выражением является стремление восстановить единство человека с миром. По мнению Ф., источником всех движущих человеком сил, всех его страстей, аффектов, стремлений является необходимость постоянного разрешения противоречий своего существования и поиска все более высоких форм единства с природой, с другими людьми и самим собой. Независимо от удовлетворения животных потребностей актуализируются специфически человеческие потребности. В работе "Здоровое общество" Ф. дает следующую их классификацию: 1) потребность в приобщенности (необходимость преодолеть одиночество, отдаленность, изолированность). Конструктивным путем ее удовлетворения является любовь; при невозможности его реализации возникают паллиативные формы в виде "симбиоза" в подчинении или овладении. Предметом "симбиоза" могут являться люди или внешние силы. Полная неудача в обретении приобщенности выражается в нарциссизме - патологической фиксированности на себе, неспособности к установлению связей с окружающим миром и его объективному восприятию; 2) потребность в преодолении ограниченности собственного существования. Неудовлетворенность человека собственным положением случайного, пассивного, бессильного создания порождает стремление стать "творцом", быть созидательно активным. Негативным вариантом удовлетворения этой потребности является разрушительность, стремление к самоутверждению в деструкции; 3) Потребность в укорененности и братстве. Разрыв естественных связей, невозможность возврата к доиндивидуальному существованию вынуждают каждого взрослого человека к поиску помощи, близких

межличностных отношений, защиты. Оборотной стороной этой потребности является "инцест", трактуемый Ф. как некритическая связанность индивида с общностью: семьей, родом, государством, церковью. В современных обществах, по мысли Ф., распространены такие формы "инцестуальной связи", как национализм и квазипатриотизм; 4) потребность в чувстве тождественности. Человек, с его разумом и воображением, нуждается в представлении о самом себе, в способности почувствовать себя субъектом своих действий, в обретении индивидуальности. Отсутствие подлинно индивидуального чувства тождественности компенсируется его заменителями, которыми являются чувства принадлежности к нации, религии, социальному классу, роду занятий. В этом случае имеет место, по Ф., "стадная" идентичность, при которой чувство тождественности покоится на чувстве безусловной принадлежности к толпе; 5) потребность в системе ориентации и потребность в поклонении. Их основой является неопределенность человеческой ситуации и необходимость в силу этого сформулировать систему координат для организации восприятия мира, интеграции усилий и осмысления жизни. Ответами на эти потребности могут быть различные теистические и нетеистические системы. В таких системах, по мнению Ф., значимы не их формальные аспекты (догматы, вероучение и т.д.), а глубинные личностные мотивации. Рациональные системы стимулируют развитие зрелой, разумной, созидательно активной личности; иррациональные же поощряют непродуктивные черты характера и удовлетворяют соответствующие "религиозные" потребности. По Ф., специфически человеческим (экзистенциальным) потребностям отвечают произрастающие из характера страсти (потребность в любви, нежности, свободе, разрушении, садизм, мазохизм, жажда собственности и власти). Ф. трактует характер как замену для слаборазвитых у человека инстинктов. Характер определяется им как относительно стабильная система всех неинстинктивных стремлений, через которые человек соотносится с природным и человеческим миром. Коренящиеся в характере страсти и влечения, будучи категориями биосоциальными, историческими (в отличие от физиологически обусловленных инстинктов - биологической природной категории), не служат физическому выживанию, но обладают иногда даже большей, чем инстинкты, мотивирующей силой. Экзистенциальные потребности у всех людей одинаковы, но в то же время индивиды и группы различны по преобладающим страстям. Это различие, по мнению Ф., в значительной степени зависит от социальных условий, влияющих на биологически заданную экзистенциальную ситуацию и соответствующие ей потребности. Характер позволяет человеку действовать последовательно и "разумно" (целенаправленно), а также задает возможность его приспособления к обществу. В то же время каждое общество для своего устойчивого существования нуждается в соответствии характеров своих членов социоэкономической ситуации. Приспособление индивида к обществу первоначально происходит в семье - "психическом посреднике" общества, - транслирующей нормы и ценности данной культуры от родителей к детям. По мнению Ф., факт сходства значимых черт характера у членов одной культуры, позволяет говорить о "социальном характере", формирующемся под влиянием социально-экономической структуры общества. Ф. определяет "социальный характер" как основное ядро структуры характеров большинства членов группы, развившееся как результат фундаментального опыта и образа жизни, общего для данной группы. "Социальный характер" является, по мнению Ф., основным элементом в функционировании общества и в то же время - "приводным ремнем" между экономическим базисом и идеями, господствующими в обществе. С одной стороны, "социальный характер" направляет поведение индивидов в соответствующем потребностям общества направлении. С другой стороны, он делает такое поведение нормой и формирует его внутреннюю мотивацию, зачастую

неосознаваемую. Таким образом, благодаря "социальному характеру" человек хочет делать то, что он должен делать. В то же время, как полагал Ф., несоответствие "социального характера" изменившимся социально-экономическим реалиям делает его дисфункциональным элементом общества. Ф. полагает все существовавшие в истории типы обществ не отвечающими подлинным нуждам человека. Репрессивность общества проявляется, по его мысли, в манипуляции сознанием, а также в вытеснении в бессознательное нежелательных с социальной точки зрения устремлений - как негативных, так и позитивных. В связи с этим Ф. говорит о "социальном бессознательном", обусловленном действием "социального фильтра". В "социальный фильтр", согласно Ф., входят язык, присущая данному обществу логика мышления и социальные запреты - "табу". Всякое побуждение или мысль допускается в сознание только по прохождении "социального фильтра". Соответственно, символику бессознательного Ф. связывает с социокультурно заданными внутрипсихическими конфликтами. Целью спасительной для людей психоаналитической терапии становится, согласно Ф., "дерепрессия" - осознание позитивных человеческих потенций и достижение их баланса с социальной дееспособностью. Работа Ф. "Иметь или быть?" была посвящена анализу "бытия" и "обладания" как фундаментальных способов человеческого существования (категория "бытие" используется Ф. как психологическая и антропологическая, а не как метафизическая). Ф. расценивает состояние современной цивилизации как предкатастрофическое. "Большие Надежды" на достижение личных и общественных благ, присущие техногенной цивилизации, по мнению Ф., не оправдались, а человечество оказалось на грани самоуничтожения. Ф. полагает, что причины кризисных явлений кроются в специфике капиталистического общества. Капиталистическая экономическая система, по Ф., руководствуется в своем развитии не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. В результате социально-экономические условия капитализма формируют адаптированного к ним индивида - эгоистичного, себялюбивого и алчного. Согласно Ф., черты характера человека, порожденного социо-экономической системой капитализма, являются патогенными и в результате формируют больную личность, а следовательно, и больное общество. Ф. полагает, что единственным способом избежать глобальной катастрофы является гуманистическая переориентация направленности развития человека и общества. Проблему реализации гуманистических альтернатив Ф. связывает с необходимостью глубоких изменений в человеческом характере. Различия в индивидуальных характерах людей и в типах социального характера связываются им с преобладанием одного из двух основных способов существования человека - "обладания" либо "бытия". При существовании по принципу "обладания" отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе самого себя, в свою собственность. В "бытии" как способе существования Ф. выделяет две формы; одна из них противополагается "обладанию" и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему. Другая форма "бытия" есть противоположность видимости и относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи. Реализация принципов "бытия" и "обладания" рассматривается Ф. на примерах ряда явлений повседневной жизни: обучения, памяти, беседы, чтения, власти, знания, веры, любви. Общими признаками "обладания", с точки зрения Ф., являются косность, стереотипность, поверхностность; "бытия" - активность, творчество, заинтересованность. Ф. приходит к выводу, что в современном обществе, ориентированном на ценности потребления и на получение прибыли, доминирует модус "обладания". Одним из симптомов этого, по его мнению, является злоупотребление в речевой практике глаголом "иметь". Природа "обладания" рассматривается Ф. как обусловленная

природой частной собственности. Модус "обладания" определяется доминированием установки на приобретение собственности и неограниченное право сохранять все приобретенное. Собственнические чувства и ценности приобретательства при этом распространяются, по мысли Ф., на вещи, других людей, собственное "Я", идеи, убеждения и даже привычки. Данный способ существования формируется как результат социальной репрессивности по отношению сначала к ребенку, а затем ко взрослому человеку. В ходе индивидуального развития истинные желания и интересы человека, его личная воля замещаются теми, которые навязаны принятыми в обществе стандартами мыслей и чувств. При установке на обладание счастье состоит в ощущении превосходства над другими, во власти, в способности применять насилие. Ф. полагает, что усилению ориентации на обладание способствуют язык, создающий иллюзию постоянства объектов, и биологически обусловленное желание жить, порождающее потребность в суррогатах бессмертия - славе и передаваемой по наследству собственности. Основной характеристикой модуса "бытия" полагается внутренняя активность, продуктивное использование собственных потенций. Такая активность реализуется, по Ф., в проявлении всех собственных способностей, дарований, в заинтересованности миром, в преодолении рамок собственного изолированного "Я". Счастьем при установке на "бытие" являются любовь, забота о других, самопожертвование. В структуре "бытия" доминирует живой невыразимый опыт, живое и продуктивное мышление. И "бытие", и "обладание" являются, по убеждению Ф., потенциальными возможностями человеческой природы. "Обладание" Ф. считает основанным в конечном счете на биологической потребности в самосохранении. "Бытие" же связано со спецификой человеческого существования, с внутренне присущей человеку потребностью в преодолении одиночества посредством единения с другими людьми. Обе эти потенциальные возможности живут в каждом человеке; доминирование одной из них зависит от социальной структуры, ее ценностей и норм. Используя понятие "религия" для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит схемой ориентации для индивида и объектом его поклонения, Ф. полагает ее укорененной в специфической структуре характера данного человека и в социальном характере. "Религиозные" потребности, по Ф., имманентно присущи человеку, коренясь в основных условиях существования человеческого вида. Их возникновение связано с утратой способности действовать под влиянием инстинктов и наличием разума, самосознания и воображения. Специфика человеческого существования порождает потребность в формировании картины мира и места в нем индивида, а также в позволяющем интегрировать усилия в определенном направлении объекте поклонения. При этом глубинные мотивации поведения нередко не соответствуют декларируемым ценностям, и сам индивид даже не осознает, что же реально является объектом его личного поклонения. Так, Ф. полагает, что христианские ценности имели определенное влияние в Европе лишь в период между 12 и 16 веками. В 16 в. начинает развиваться "авторитарный, одержимый, накопительский характер", связанный с "индустриальной религией", возникшей за фасадом христианства. В "индустриальной религии" "священны" труд, собственность, прибыль, власть. К концу 19 в., согласно Ф., постепенно начинает преобладать рыночный характер, при котором человек ощущает себя как товар, а свою "стоимость" - не как "потребительскую", а как "меновую". Структуре этого характера соответствует, по мнению Ф., "кибернетическая религия" обезличенности и машинизации. Программа Ф. по изменению человека и общества была ориентирована на массовое изменение человеческого характера с переходом от установки на "обладание" к установке на "бытие". Она предполагала переход к "здоровому потреблению", реализацию "демократии участия", децентрализацию

промышленности, замену бюрократического управления гуманистическим, запрет методов манипуляции сознанием и ряд других мер. В книге "Человек для себя. Исследование психологических проблем этики" Ф. характеризует западную цивилизацию как находящуюся в моральном кризисе, обусловленном потерей влияния религии и утратой веры в человеческую автономию и разум. Кризис выражается в релятивистском отношении к этическим ценностям и нормам и возобладании ложных моральных ориентиров: беспрекословном подчинении требованиям государства, лидерам, культа техники, материального успеха. Конструктивной альтернативой релятивизму Ф. считает этический рационализм, опору на разум как средство формулирования подлинных оснований человеческой нравственности. Целью является установление соответствия морали человеческой природе, естественным человеческим способностям к добру и созидательной активности. Ф. вводит разделение гуманистической этики и этики авторитарной. В авторитарной этике авторитет устанавливает, в чем состоит благо, формулирует законы и нормы поведения. В гуманистической этике человек сам создает, регулирует и соблюдает нормы. Авторитарная этика отрицает способность человека определять, что хорошо и что плохо, она основывается на страхе перед авторитетом, на субъективном чувстве слабости и зависимости и на отказе от самостоятельных решений в пользу авторитета. Существенной особенностью авторитарной этики Ф. считает ее эксплуататорский характер, ориентацию на интересы авторитета, а не субъекта. Гуманистическая этика, напротив, основана на признании моральной автономии человека, его способности различать добро и зло без вмешательства авторитета. Единственным критерием этической оценки в гуманистической этике является благополучие человека. В то же время гуманистическая этика не является абсолютизацией интересов обособленного эгоистического индивида, поскольку Ф. полагает, что человеку изначально присущи стремления к любви и солидарности с людьми. Объективация принципов гуманистической этики связывается Ф. с познанием человеческой природы, с установлением соответствия природе жизни и человеческого существования. Ф. полагает, что цель человеческой жизни состоит в развертывании сил человека согласно законам его природы. Соответственно благом в гуманистической этике является утверждение жизни, развертывание человеком своих сил, добродетелью - ответственность за собственное существование, пороком - безответственность по отношению к самому себе. Специфику человеческого существования Ф. связывает с человеческой ситуацией: человеку присуща биологическая слабость, относительная недостаточность инстинктивной регуляции поведения. Само появление человека определяется им как точка в процессе эволюции, в которой инстинктивная адаптация сводится к минимуму. Взамен развиваются специфически человеческие свойства: самосознание; способность помнить прошлое, предвидеть будущее и использовать символы для обозначения предметов и действий; разум; воображение. Человеческое существование возникает как дихотомичное, противоречивое. Укорененные в человеческой природе противоречия (экзистенциальные дихотомии - между жизнью и смертью, между человеческими потенциями и невозможностью их полной реализации) порождают, по мысли Ф., потребность в обретении равновесия и единства человека и окружающего мира, в "системе ориентации и поклонения". Содержание этих систем различно и зависит от степени развития личности; к ним относятся различные религиозные и светские учения и системы ценностей, в частности, иррациональные влечения и неврозы. Связывая мотивацию человеческого поведения с человеческой ситуацией, Ф. формулирует концепцию социального характера. Определяя характер как относительно перманентную форму, служащую проводником человеческой активности в процессе "ассимиляции" (овладения вещами) и "социализации"

(отношений с людьми и самим собой), Ф. полагает систему характера человека заместителем системы инстинктов животного. "Социальный характер" (в отличие от различающихся у разных людей индивидуальных характеров) представляет собой суть склада характера, общую большинству членов данной культуры. В качестве основных типов "неплодотворных" ориентаций характера им выделяются рецептивная (ориентированная на получение благ из внешнего мира пассивным образом), эксплуататорская (агрессивно-овладевающая), стяжательская (изолированная от окружающего мира) и рыночная (ориентированная на ценности обмена). Плодотворная ориентация, согласно Ф., напротив, представляет тип характера, при котором центральной целью является рост и развитие всех человеческих возможностей. Ф., обосновывая гуманистическую этику, различает эгоистическое себялюбие и любовь к себе. Им отмечается, что любовь как проявление человеческой продуктивности, предполагающее заботу, ответственность, уважение и знание, неделима между объектами и собственным "Я". Любовь к собственному "Я" как представителю человеческого рода неразрывно связана с любовью ко всем другим людям. Любовь же к одному человеку, по мнению Ф., предполагает любовь к человеку как таковому. Обращаясь к проблеме совести, Ф. различает авторитарную совесть как действие интериоризированного внешнего авторитета и гуманистическую совесть как реакцию всей человеческой личности на ее правильное или неправильное функционирование. Гуманистическая совесть является выражением целостности человека и его подлинных интересов, а авторитарная - подчиненности и "социальной приспособленности". Целью гуманистической совести Ф. считает плодотворность и, как результат плодотворной жизни, счастье. Счастье Ф. считает результатом реализованной плодотворности. Гуманистическая концепция Ф. сыграла значимую роль в становлении комплекса идей, идеалов и подходов гуманизма эпохи постиндустриальной цивилизации.

М.Н. Мазаник

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926-1984) - французский философ, теоретик культуры и историк. Окончил Высшую нормальную школу. Лиценциат по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). (Ф. явился создателем первой во Франции кафедры психоанализа, приглашая к сотрудничеству сторонников школы Лакана.) Член ФКП (1950-1951). Преподаватель психологии в университете г. Лилль и в Высшей нормальной школе (1951- 1955). Работал во французских культурных представительствах в Швеции, Польше, ФРГ. Вместе с Делёзом в 1966-1967 отвечал за подготовку к печати французского перевода критического полного собрания сочинений Ницше. Зав. кафедрой философии в Тунисском университете (1967-1968). Зав. кафедрой философии экспериментального университета в Венсене (1968). Зав. кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970-1984, выграл конкурс на право замещения этой должности у Рикёра). В 1986 была создана Ассоциация "Центр Мишеля Фуко" для изучения и публикации его творческого наследия. Основные сочинения: "Душевная болезнь и личность" (1954, переиздание в 1962 под названием "Душевная болезнь и психология"), "Безумие и неразумие: история безумия и классический век" (1961), "Генезис и структура Антропологии Канта" (1961), "Реймон Руссель. Опыт исследования" (1963), "Рождение клиники: археология взгляда медика" (1963), "Предисловие к трансгрессии" (1963), "Отстояние, вид, первоначало" (1963), "Слова и вещи:

археология гуманитарных наук" (1966, к концу 1980-х было продано более 110 тысяч экземпляров книги на французском языке), "Мысль извне" (1966), "Археология знания" (1969), "Что такое автор" (1969), "Порядок речи" (1970), "Предисловие к логической грамматике" (1970), "Философский театр" (1970), "Ницше, генеалогия, история" (1971), "Это не трубка" (1973), "Я, Пьер Ри-вер..." (1973), "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" (1975), "Игра власти" (1976), "Запад и истина секса" (1976),"

"Субъективность и истина" (1977), "Жизнь подлых людей" (1977), "Микрофизика власти" (1977), "Что такое Просвещение?" (1983), "История сексуальности" (т. 1 - "Воля к знанию" - 1976, т. 2 - "Опыт наслаждений" - 1984, т. 3 - "Забота о себе" -1984), "Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970- 1982" (1989) и др. В 1994 было издано четырехтомное издание работ Ф. - "Сказанные и написанные. 1954-1988" (около 360 текстов). Основной линией собственного философского творчества Ф. полагал преодоление интеллигибельной универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы: "субъект - познание - мир". Оценивая духовную ситуацию послевоенной Западной Европы, Ф. отмечает:"... университет и философская традиция преподносили гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигибельности современному миру...", у многих же представителей интеллигенции в контексте понимания мира, общества и себя самих было, по мысли Ф., "...желание чего-то совершенно другого... Вот тут-то гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигибельности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить". В Вводной лекции к своему курсу в Коллеж де Франс (1970) Ф. замечал: "Вся наша эпоха, будь то посредством логики или эпистемологии, будь то при помощи Маркса или при помощи Ницше, стремится избежать Гегеля". Современная же этому периоду "философия субъекта" также оказывалась не способной снимать нарождающиеся вопросы: с точки зрения Ф., в философии Сартра, и "еще больше - в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что, исходя из самого себя, дает смысл миру, - это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть". Раньше или позже, согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самотождественность субъекта и его непрерывность в качестве его атрибутов? Осуществимы ли такие "опыты", в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств, т.е. возможна ли "диссоциация субъекта"? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение "общности ядра" - несущей конструкции в виде "дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания". Как отмечал Ф., "речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоторого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его "субъективации", ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного". (Ср. у Делеза: "Глупо утверждать, что

Фуко заново открыл или снова ввел потаенного субъекта, после того, как он его отверг. Субъекта нет, есть лишь порождение субъективности: субъективность еще необходимо было произвести, когда для этого пришло время, именно потому, что субъекта не существует".) Рассматривая язык, текст, дискурс уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. Конструктивное преодоление феноменологической традиции послужило для Ф. условием возможности выработки ряда принципиально новых мировоззренческих и познавательных парадигм. По Ф., "...опыт феноменолога - что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами - дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, - это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу - рефлексивную работу, которая бы позволяла ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом. Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт - это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, - это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развертывать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом... В феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно - в своих трансцендентальных функциях - есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо опыт - это опыт, функция которого, в некотором роде, - вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует. Идея некоторого опыта-предела, функцией которого является вырвать субъекта у него самого, - именно это и было для меня самым важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых - вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть". Приверженность молодого Ф. проблемам психиатрии и экспериментальной психологии позволила ему (в ходе перевода работы Бинсвангера "Сон и существование", издана в 1954) ощутить пределы, ограниченность как феноменологии, так и психоанализа как форм организации мысли и опыта. "Из столкновения Гуссерля и Фрейда, - отмечал Ф., - возникла двоякая проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения... Плана "говорения", связанного с выражением, не заметил ни психоанализ - поскольку он рассматривал сновидение как речь, ни феноменология - поскольку она занималась непосредственно анализом смыслов. Для экзистенциального же анализа "выражение" становится центральным моментом в силу того, может быть, что сновидение рассматривается здесь как "манифестация души в присущем ей внутреннем", как "антропологический опыт трансцендирования". По мысли Ф., выражение должно само "объективироваться в

сущностных структурах обозначения" - следовательно, главной проблемой экзистенциального анализа правомерно полагать поиск некоего общего основания для "объективных структур обозначения... значащих совокупностей... актов выражения" (инструментария понимания психоаналитического типа). С точки зрения Ф., идея экзистенциального психоанализа ("антропологического изучения воображаемого", по Ф.) о том, что "движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории", задает ситуацию, в рамках которой "воображаемое и есть среда, "стихия" этого выбора". Характеристика, данная Ф. природе сновидений ("...если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы"), проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного "проекта антропологии" - такой формы анализа, которая "не была бы ни философией, ни психологией" и принципы и метод которой обусловливались бы лишь "абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее - человеческое бытие, Menschsein". Новая антропология - "антропология выражения", призванная, по мысли Ф., "по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением", должна была преодолеть концепты "психологического позитивизма", стремящегося "исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием homo natura". Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чисто "онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, Dasein". Как отмечал Ф., "приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному - задачей этической и необходимостью истории - является задача преодоления этого приоритета". Тем не менее, в 1960-е данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф. в начале 1960-х ("Генезис и структура Антропологии Канта", глава "Антропологический сон"), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в пространстве, освобожденном от человека: "Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога - разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек - в своей конечности - неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога". (Ср. с более поздней мыслью Ф. в "Словах и вещах": "человек - это изобретение недавнее"; с изменением "основных установок знания" "человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке".) Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности - нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах "Рождение клиники. Археология взгляда медика" и "Безумие и неразумие: история безумия и классический век", способствовало переосмыслению им проблемы "субъективности" человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов "присутствия-в-мире" и "изначального присутствия", а также от марксистской онтологии "отчуждения", Ф. приходит к парадигме собственной "археологии" - выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры. Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда "действительно, западный человек смог конституировать себя в своих

собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотнесении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиде". Безумие, по Ф., - вуаль на облике "подлинного" безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: "нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, безумия, освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку". (Ср. с идеей Ф. о том, что мысль - это "сумасшедший человек Ренессанса, ввергнутый в море в своей лодке... он "вставлен" во внутреннее внешнего и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир par excellence, т.е. узник пути".) "Трансгрессия" - преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, - выступает, по мысли Ф., как одна из ипостасей высшего философского творчества у Арто, Р.Русселя, Гельдерлина, Ницше, Батая и др. Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие "трансгрессии" (Батай, Делёз, Гваттари и др.), Ф. выступает своего рода метатеоретиком ознаменованной финалом традиционной (по Ф., "диалектической") философии, на смену которой приходит философия трансгрессии - выхода за и сквозь предел, тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. (По прогнозам Ф., понятие "трансгрессии" может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления подобно тому, как в свое время понятие "противоречие" выступило фундаментом мышления "диалектического".) По определению Ф., "трансгрессия - это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе, на линии мелькает отблеск ее прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство... Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утвержденному миру - без мрака и сумерек, без этого скольжения "нет", которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречие". Ф. фиксирует три знаменующих собой современную культуру и взаимосвязанных тенденции. Во-первых, это формирование нового языка (равно как и нового отношения к языку), связанного с радикальным отказом от однозначной сопряженности языковой реальности с определенным и стабильным тезаурусом культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность, причем имплицитность данной процедуры, как правило, приводит к тому, что содержание культурной традиции получает возможность претендовать на статус "естественного" условия дискурса. Современная культура может быть выражена, по мнению Ф., только в ином языке, не связанном с традицией (и не связанным традицией): "этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком - тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов". Подобная трансформация языка не может не повлечь за собой и трансформацию стиля философствования, феноменологически проявляющейся в "охватившем нашу философию" "замешательстве слова", но реально связанной с глубинными сдвигами в самом типе мышления, знаменующими "не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем, в языке, и в том движении, что совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, - именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия". (По Ф., "язык... говорит как бы сам собой - без говорящего субъекта и

без собеседника"; "язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ... язык говорит то, что не может быть сказано".) Носитель такого языка являет собой "Я" совсем иное, нежели субъект классической философии: "может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной конечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти" (один из многочисленных аспектов характерной для постмодернизма презумпции "смерти субъекта" - см. Смерть субъекта). Это напрямую выводит ко второй отмеченной Ф. тенденции современной культуры: тенденции, которую Ф. обозначает как "привязанность к смерти Бога". По Ф., "язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога". Трансгрессией открывается "опыт невозможного", который не связан и не ограничен внешним и возможным бытием: "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирают это беспредельное существование". Таким образом, "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделывается с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, проступающих через него, нарушающих его - в акте трансгрессии". С точки зрения Ф., важнейшим ("третьим") моментом является то обстоятельство, что тем объектом и тем инструментом, посредством которых феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре, является сексуальность. В оценке Ф., современная сексуальность (сексуальность в современной культуре) отнюдь не может рассматриваться как пребывающая в своей "природной истине", напротив, "благодаря мощи дискурсов... она "денатурализована", выброшена в пустое пространство". С точки зрения Ф., "вот уже почти два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность - со времен Сада и смерти Бога - поглощается языком... ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в трансгрессии". Сегодня статус сексуальности, по Ф., может быть определен не в контексте понятия "свобода", а именно через понятие "предел" - предел сознания, предел закона и предел языка. И, обретая свое бытие "на пределе" бытия, сексуальность вплотную подходит к трансгрессивному переходу за этот предел: "открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности... систематические формы запрета, которыми она была захвачена... - все это... категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас эротический опыт на тысячелетнем языке диалектики". Аналогично, с точки зрения Ф., крайне значим анализ сексуальности "как исторически своеобразной формы опыта , выяснение ее генезиса как сложного опыта, где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта среди прочих)". Тема сексуальности выступила сквозной линией "Истории сексуальности" (труд был задуман в шести томах, Ф. успевает подготовить только три). Сексуальность, по Ф., сама по себе не существует и не противостоит как "биологическое" культурному; это - опыт, возможность которого задается обществом, в том числе и через институт семьи. Согласно Ф., сексуальность - дифференцируя себя с содержательными обстоятельствами - выступала как сфера "разыгрывания" отношения к себе. В контексте того обстоятельства, что в античной культуре, например, мужчина рассматривался как

активный, спонтанный элемент силы, а женщина - как рецептивное начало, отношение свободного человека к себе осуществлялось как само-детерминация и сопрягалось с сексуальностью в трех аспектах: а) как "диететика" наслаждений - человек управляет собой дабы быть в состоянии активно управлять собственным телом; б) как "экономика" дома - человек управляет собой дабы быть в состоянии управлять женой, могущей обрести необходимую рецептивность; в) как "удвоенная" форма эротизма юношей - человек управляет собой, чтобы юноша учился быть активным, был способен управлять собой, умел противостоять власти других. По мысли Ф., в данной ситуации "отношение к себе" оказалось "удвоенным" (см. Складка) в пределах сексуальности, не оставшись как удаленная и оберегаемая зона свободного человека, независимая от любой "институциональной и социальной системы". Оно, как полагает Ф., будет в целом пониматься и реконструироваться в терминах властных отношений и отношений знания (см. Диспозитив). Особенностью современного опыта, восходящего к 17 в., является то, что при видимости молчания в нем происходит интенсивное умножение дискурсов, отслеживающих содержание этого опыта во всех его тонкостях, - "дискурсов-удовольствий", формируемых властью. Это приводит, согласно Ф., к образованию основных персонажей современного общества: истеричной женщины, мастурбирующего ребенка, супругов-производителей и взрослого извращенца. Опыт сексуальности не противостоит опыту брака, а непосредственно производится из последнего. В работе "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" и в первом томе "Истории сексуальности" - "Воле к знанию" Ф. противопоставляет классическому представлению о власти (наличие властвующего и подчиненного; негативный характер - подчинение, запрещение, принуждение; привилегия государства) "генеалогию власти", которая описывает современную власть - скрытую, распыленную и даже противоречивую, которая реализуется неразрывно со знанием, организует социальное пространство по принципу "всеподнадзорности" - каждый потенциально/реально под наблюдением, должен постоянно следить за собой (социальная "оптика"). Таким образом, власть дисциплинирует и нормирует индивидуальное поведение (социальные "физика" и "физиология"). Несмотря на то, что власть реализуется во всем пространстве социума, в любом учреждении, идеальным ее пространством, по мысли Ф., остается тюрьма, которую он исследует и на практике, учреждая "Группу информации о тюрьмах" (1971-1972). Юридическим адресом "Группы..." был домашний адрес самого Ф., в рамках группы была создана первая во Франции организация заключенных "Инициативный комитет" с собственным печатным органом. Ф. говорил, что индивидуальное не является независимым, но формируется в человеке властью, дабы изучать и контролировать его. Специфические практики власти конституируют тело человека (посредством наказания, описаний удовольствий). Даже сознание человека выстраивается "научными дискурсами", одновременно прививающими признание власти в любом качестве. Власть т.обр. порождает познающего, способы познания и само познаваемое. По мысли Ф., "необходимо согласиться, что власть и знание непосредственно пронизывают друг друга, что нет отношений власти без установления соответствующего поля знания, нет и знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы в то же время отношений власти". Власть - и это главное - порождает то, что индивид противопоставляет власти. В "Пользовании наслаждениями" и "Заботе о себе" Ф. акцентирует внимание на историческом генезисе субъекта. Выделяются основные эпохи формирования субъекта: сократо-платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская. В античности "забота о себе" - основа человеческого опыта вообще. Выделяются конкретные правила и техники такой заботы ("искусства существования"), посредством которых человек сам себя формирует. По мысли Ф., у древних греков

искусства являли собой определенные формы знания - управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом - хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от власти как отношения и знания как кодекса добродетели или стратифицированной формы. Отношение к себе, согласно Ф., обрело в то время независимый статус как "принцип внутреннего регулирования" по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как самогосподство, т.е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими. С точки зрения Ф., у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот - как своеобычное сложение, "заворачивание"). Обязательные правила власти, по версии Ф., дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. По Ф., такое сложение силы и конституировало специфическую складку. В классической Греции забота о себе - в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это - достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре "искусства существования" перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к "искусствам существования", касающимся конкретных поступков, а тем самым - возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Ф., подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмысленных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений. Именно сексуальность ("современная сексуальность", согласно Ф.) выступает связующим звеном и истоком трех означенных тенденций, базисных для развития современного культурного мира: "из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго - не отдавая себе отчета в том, что... сила слова подводит нас к пределам возможности языка, - вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии", который, по мысли Ф., может оказаться "столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия. Но, несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит - почти полностью - родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озаренное бытие". Ф. всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи "изначальности" опыта безумия, так и в абсолютизации идеи "предела" и "опыта трансгрессии". По мнению Ф. ("Археология знания"), "речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе - безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, может быть, подавляется) дискурсами...". При этом "дискурс" у Ф., согласно концепции, конструируемой впоследствии в "Археологии знания", уже трактуется им не как способ организации отношений между "словами" и "вещами", сколько как установление, обусловливающее режим существования объектов: "Задача состоит

не в том - уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят". В "Археологии знания" Ф. систематизировал основные положения "археологического" подхода и одновременно преодолевал классический исторический подход, отметая его понятия - "традиция", "влияние", "наука", "автор", "книга". (В статье "Что такое автор", вышедшей практически одновременно с "Археологией знания", Ф. писал: "Как мне кажется, в 19 веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателями дискурсивности". Особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов... Фрейд... Маркс... установили некую бесконечную возможность дискурсов... Когда... я говорю о Марксе или Фрейде как об "учредителях дискурсивности", я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным - причем в равной мере - и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать - не значит просто сказать, - что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Кляйн, - это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к своим текстам, своим понятиям, к своим гипотезам, - различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу".) Ф. отвергал установку, согласно которой история есть последовательный переход на более высокие уровни развития устойчивых систем знания. При этом существенно значимо то, что "археологический" (или "генеалогический", по Ф.) анализ акцептирование ориентировался на бессубъектный статус "познавательного пространства": "генеалогия - это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту - будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории". В рамках анализа собственного подхода к процедурам трансформации "философии субъекта", Ф., как бы "разтождествляя" себя самого, отмечал (лекция в Англии, 1971): "Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться... Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (17 и 18 веков) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть - через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам... Если придерживаться известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основные типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные

конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять - им самим - определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхестественной силы. Назовем эти техники техниками себя. Если хотеть проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и "техники себя". Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем "дисциплиной", имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь... я хотел бы изучать отношения власти, отправляясь от "техник себя". В каждой культуре, мне кажется, техника себя предполагает серию обязательств в отношении истины: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя". "Техники себя", по мнению Ф., - это "процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей...". "Техники себя", репертуары "ведения себя", осуществляющиеся, согласно Ф., в статусе "заботы о себе", и задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме "познай самого себя". (Ср. трактовка поздним Ф. усилий Платона по созданию концепции "эпимелии" или "заботы о себе". По мысли Ф., умение "заботиться о себе" необходимо предваряло политическую деятельность как "заботу о других".) Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Ф., только и могут способствовать решению проблемы того, "каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания - возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют, - как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобрели ценность, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске". В русле идей Ф., "история "заботы о себе" и "техник себя" - это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, больными и не-больными, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, - но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых "отношений к себе" с их технической оснасткой и эффектами знания". Ф. интересуют в данном контексте такие наличные в культуре формы ("формы и способы субъективации"), посредством которых люди самоосуществляются в качестве субъектов того или иного опыта (ср. различие и одновременное сходство "исповеди" и "признания"). (Ср. тезис Ф.: "до 19 века не было безумия - его создала психиатрия".) Полагая философию "онтологией настоящего", "исторической онтологией нас самих", Ф. подчеркивал, что люди суть "исторически определенные существа", при этом субъекты, по мысли Ф., отнюдь не

выступают условиями возможности соответствующего опыта: "...опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного, - и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал "субъективацией" процесс, с помощью которого достигают конституирования субъекта, точнее - субъективности, что является, конечно же, лишь одной из предоставленных возможностей организации сознания себя". По мысли Ф., "Просвещение" как культурная установка или "философский этос", предполагавший "постоянную критику нашего исторического бытия", как раз и задал сопряженную с уяснением этих процедур познавательную установку: возникает своеобычное философское "вопрошание", проблематизирующее "одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта". По мысли Ф., до Канта главным вопросом "критики" было уяснение границ, которые должно отказываться переступать познание, для него же самого - проблема состояла в следующем, "какова - в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, - доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме необходимого ограничения, трансформировать в практическую критику в форме возможного преодоления": По убеждению Ф., "что разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что различные формы рациональности выдают за то, что является для них необходимым, - вполне можно написать историю всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были сделаны, они могут - если знать, как они были сделаны, - быть и переделаны". Ф. как-то отметил, что для Хайдегтера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна - знать, что говорят, когда говорят истинно; "для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?". (См. Генеалогия, Складка, Тело, Дискурс, Диспозитив, Постметафизическое мышление, "Смерть субъекта", Трансгрессия, Хюбрис, Эпистема.)

А.А. Грицанов, М.А. Можейко

ФУТУРИЗМ (лат. future - будущее) - идейно-художественное течение в рамках модернизма в период с 1910-х по 1930-е в Италии и, отчасти, Франции и России. Основоположник-теоретик - Маринетти; классические представители: У.Боччони, Дж. Северини, Дж.Балла, К.Карра, Л.Руссоло и др. Эстетическая концепция Ф. опирается на общекультурные идеи Маринетти о формировании новой цивилизации сращения человека с техникой ("новый кентавр" - человек на мотоцикле), о замене художественной программы психологизма программой выражения "чувств и инстинктов металлов, камней, деревьев", о преодолении диктата логики, дискурса и языка над свободной ассоциативностью сознания и о "великом смехе", который "омолодит лицо мира" (см. Маринетти). В отличие от экспрессионизма и кубизма, характеризующихся пессимистическим восприятием нового века (см. программный тезис кубизма: "закрыть глаза, чтобы не видеть дракона"), Ф. ориентирован на мажорную оценку машинной цивилизации и экстраполяцию динамизма техники на эмоционально-психологическую сферу: "мы воспринимаем, как механизмы; чувствуем себя построенными из стали. Мы тоже машины. Мы тоже механизмы" (Северини). Вместе с тем, Ф. может быть рассмотрен как закономерный этап в

разворачивании содержательной эволюции модернистской концепции художественного творчества. Изначальная ориентация модернизма на моделирование в творчестве возможных миров фундирована в экспрессионизме идей отказа от изобразительности и выражения сущности объекта "не так, как мы его видим, а так, как мы его знаем" (Э.Л.Кирхнер). В кубизме эта программа оборачивается эксплицитно объявленной "войной против зрения" (П.Пикассо), в ходе которой исходная позиция бунта против вещей (как они есть) сменяется лозунгом слияния с вещью (какой она должна быть): "уважайте объект" у Пикассо. И если для экспрессионизма характерен поиск "мифологических первоэлементов мироздания" (Э.Х.Нольде, Ф.Марк, Э.Хаккель, П.Клее и др.), то для кубизма - не только "изучение структуры первичных объемов" (Пикассо), но и целенаправленное моделирование реальности: "орфизм" Г.Аполлинера (как музыка Орфея обладала материальной силой и возвращала к жизни, так, по мысли Аполлинера, вдохновение художника способно созидать жизненное, т.е. подлинное бытие - в противоположность видимой "искусственной декорации в декоративном искусстве"), эксперименты Р. Делоне в сфере моделирования реальности из элементов света, неопластицизм Мондриана как отрицание непосредственной пластики ("идеи Платона - плоские") и т.п. Ф. занимает в означенной традиции особое место, делая радикальный поворот от осмысления элементов формы к осмыслению элементов движения: по формулировке "Манифеста футуристической живописи" (1910), "нужно вымести все уже использованные сюжеты, чтобы выразить нашу вихревую жизнь стали, гордости, лихорадки и быстроты". В рамках характерного для Ф. течения динамизма движение расслаивается на составляющие его элементы ("у бегающих лошадей не четыре ноги, а двадцать, и движения их треугольны" - у Балла), в рамках симультанизма движение схватывается посредством организации картины с помощью так называемой "линии силы", демонстрирующей проникновение движущихся объектов друг в друга ("откроем фигуру, как окно, и заключим в нее среду, в которой она живет" - у Боччони). Однозначная ориентация на процессуальность движения при абстрагировании как от движущегося объекта, так и от направления и цели движения ("движение и свет уничтожают материальность тел", согласно "Манифесту") получает в Ф. ярко выраженную социальную аппликацию: аксиологический акцент делается на социальном движении как воплощающем - вне зависимости от своей направленности - обновление и, следовательно, прогресс (книга Карра "Война - живопись", картины Боччони "Драка", Руссоло "Восстание", Карра "Похороны анархиста Галле" и др.) - при абстрагировании от человека в контексте его абсолютной личной ценности и частной жизни (идея Маринетти об индивиде как "штифтике", обеспечивающем движение социальной мегамашины, - в противоположность концепции сильной личности; выражающие - соответственно - эти идеи картины Северини "Бронепоезд" и Боччони "Единственная форма"). На этой основе происходит историческое смыкание Ф. с фашизмом: с приходом к власти Муссолини Ф. становится официальной эстетической доктриной итальянского фашизма, эволюционируя от концептуального педалирования идеи агрессии ("без агрессии нет шедевра" - у Маринетти) и культивирования "брутальных портретов Дуче" в начальный период государственного развития фашизма - до концептуальных прокламаций социального оптимизма ("одна лишь радость динамична" - в псевдоромантическом манифесте Маринетти "Новая футуристическая живопись", 1930) и культивации идиллических пасторалей в стиле неоклассицизма в период стабилизации фашистского правления. В области художественной техники Ф. сыграл большую роль в становлении абстракционизма ("Выстрел из ружья" и "Динамические последовательности" Балла, "Сферическое распространение центробежного света" Северини, более поздние "Манифест абстрактной живописи" Прамполини и идея

"всемирного Ф."), авангарда новой волны, прежде всего, искусства pop-art ("Памятник бутылке" Боччони, 1913 - как первый художественный прецедент "деланья вещей") и синтетического искусства (концерт "звуков большого города" на базе комплексного "шумопроизводителя" Руссоло), и - отчасти - сюрреализма ("Состояние души" Боччони: "Прощание", "Те, кто остается" и др.). (См. также Анти-психологизм, Маринетти, Фашизм.)

М.А. Можейко

ХАБЕРМАС (Habermas) Юрген (р. в 1929) - немецкий социальный философ и социолог, концепция которого выступает рубежной точкой поворота неклассической философии от модернизма к постмодернизму (см. Модернизм, Постмодернизм). Ассистент у Адорно в Институте социальных исследований (Франкфурт-на-Майне, 1956-1962). В 1962- 1964 - профессор Гейдельбергского университета, в 1964- 1971, 1983-1994 - профессор во Франкфурте-на-Майне, в 1971-1983 - содиректор (наряду с К.Ф. Вайцзеккером) Института по исследованию условий жизни научно-технического мира им. Макса Планка (Штарнберг). Выступал последовательно представителем "второго" ("среднего") поколения Франкфуртской школы, одним из идеологов "новых левых", представителем неомарксизма; для зрелого периода творчества Х. характерна умеренная позиция традиционного либерализма и гуманизма (в самооценке - "либеральный гуманизм"), фундированная идеалом правового государства и преодоления отчуждения. В концепции Х. творчески ассимилированы идеи Франкфуртской школы, психоанализа, аналитической философии, герменевтики и структурализма. Исследовательские интересы реализуются в сфере социальной философии, теории коммуникации, методологии и философии права. Основные сочинения: "Структурное изменение общественности" (1962), "Теория и практика" (1963), "Познание и интерес" (1968), "Техника и наука как идеология" (1968), "Движение протеста и реформа высшей школы" (1969), "К логике социальных наук" (1970), "Теория общества или социальная технология" (совм. с Н.Луманом, 1971), "Культура и критика" (1973), "Теория общества или социальные технологии?" (1973), "Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма" (1973), "К реконструкции исторического материализма" (1976), "Что такое универсальная прагматика" (1976), "Теория коммуникативного действования" (в 2 томах, 1981), "Моральное сознание и коммуникативное действование" (1983), "Ранние исследования и дополнения к теории коммуникативного действования" (1984), "Философский дискурс модерна" (1985), "Мораль и коммуникация" (1986), "Постметафизическое мышление" (1988), "Фактичность и значимость" (1992), "Разъяснение к этике дискурса" (1994) и др. Выступая в начале своей профессиональной карьеры ведущим представителем молодого поколения Франкфуртской школы, Х. осознал возможность теоретической интерпретации "овещнения" (Verdinglichung) через построение теории рационализации: "Уже тогда моей проблемой была теория модерна, теория патологий модерна, с точки зрения осуществления, деформированного осуществления, разума в истории". Анализируя "критическую теорию общества" Хоркхаймера - Адорно - Маркузе, Х. подчеркивал, что в рамках подобного подхода невозможно установить нормативные предпосылки ее собственного генезиса как акцентированно рационального интеллектуального предприятия. Рефлективно преодолевая "критическую теорию общества", Х. придет к выводу о том, что недостатки ее сводимы к следующему: 1) непроясненность нормативных отношений; 2) абсолютистская трактовка истины и отношения

философии к наукам; 3) недооценка демократических традиций правового государства. Х. возражал против сведения классической "критической теорией" общественной рациональности к рациональности трудовой деятельности, понимаемой как покорение природы и - как следствие - против редукции процесса самоосуществления человеческого рода к трудовой деятельности. По мысли Х., институциальные рамки общества ("производственные отношения" по Марксу) отнюдь не являются непосредственным результатом процесса труда. Как полагает Х., в философско-историческом плане правомерно вычленять два процесса эмансипации общества: а) от внешнего природного принуждения и б) от репрессий, проистекающих из собственной природы. В первом случае общественным идеалом выступает тотально автоматизированная социальная организация - результат научно-технического прогресса. Второй сценарий предполагает увеличение публичной рефлексии, растворяющей наличные формы господства, трансформирующей институциальные ограничения и высвобождающей потенциал коммуникативного действия. Х. акцентированно разграничивал труд и языковую коммуникацию: труд в его интерпретации выступает инструментальным действием, направляемым техническими правилами, фундированными эмпирическим знанием (значимость указанных правил определяется истинностью последнего). Коммуникативное действие же является, по Х., символически опосредованной интеракцией, руководствующейся интерсубъективно значимыми нормами, выступающими, в свою очередь, основанием взаимных общепризнанных поведенческих ожиданий участников. История в таком понимании может быть описана в качестве процесса рационализации общества: 1) как рост производительных сил посредством рационализации средств и процедур их выбора; 2) как процесс рационализации действия, ориентированного на взаимопонимание: "Рационализация означает здесь устранение тех отношений принуждения, которые незаметно встроены в структуры коммуникации". Таким образом, общественная рационализация, по Х., выступает как процесс поступательного преодоления систематических нарушений коммуникации. При этом нормативные структуры не следуют линии развития материального производства, имея внутреннюю историю: именно эволюция этих структур выступает движителем общественного развития, поскольку обновление принципов социальной организации ведет к возникновению новых форм социальной интеграции, а эти последние конституируют новые производительные силы. По Х., именно на коммуникативном, а не на инструментальном (как у Маркса) разуме должна центрироваться парадигма социального анализа. При этом Х. отказывается от использования философской герменевтики Гадамера: по его мнению, последний, справедливо критикуя ложное объективистское самосознание, отказал философии в необходимости методологического отчуждения предмета. По мысли Х., "Гадамер превращает проникновение в предрассудочную структуру понимания в реабилитацию предрассудка /пред-суждения - В.Ф., М.М./ как такового". (По Х., пред-суждения действительно выступают условиями возможности познания, но оно способно выступать как философская рефлексия лишь тогда, когда прояснены нормативные основания, в которых оно осуществляется.) Х. полагал возможным использовать гадамеровскую модель языкового взаимопонимания в качестве средства для интерпретации общественных процессов, но счел необходимым учитывать также и соответствующие экскоммуникативные социальные эффекты. По мысли Х., "имеет смысл понимать язык как вид метаинституции, от которой зависят все общественные институты... Однако эта метаинституция языка как традиция, в свою очередь, явно зависит от общественных процессов, которые не раскрываются в нормативных взаимосвязях. Язык является также средой господства и социальной власти. Он служит легитимации отношений организованного насилия". Х. в 1970-

1990-е существенно трансформировал проект "критической теории общества" на основе синтеза с аналитической философией (прежде всего, теорией речевых актов Остина - Дж.Серля), герменевтикой, психоанализом, рядом социологических концепций. Наряду с Апелем (а также - В.Кульманом, Д.Белером и др.) Х. разрабатывает модель коммуникативной рациональности, позволяющую, по его мнению, придать "проекту модерна" второе дыхание, сохранив свойственный ему пафос рациональной критики и эмансипации. ("Проект модерна не завершен" - такой девиз можно считать одним из лейтмотивов философского творчества Х.) Х. является решительным оппонентом теоретиков постмодернизма, считая, что их концепции основаны на критике уходящего в прошлое типа рациональности, заданного моделью автономного долингвистического сознания. В то время, когда релятивистские стили мысли стали своего рода интеллектуальной модой, Х., идя против течения, обосновывает универсальность критериев разума. Целью Х. на этом этапе творчества было выявление социальных структур, полагающих социальную критику нормой. (По мнению Х., уже не правомерно рассуждать о телеологическом и подчиненном объективным законам "историческом процессе", речь может идти о контингентной и многофакторной социальной эволюции: "историческому материализму не нужно допускать какого-то родового субъекта, которым и осуществляется эволюция. Носителями эволюции являются, скорее, общества и интегрированные в них субъекты действия".) По мысли Х., именно в обществе культуры модерна формируется "общественность" - социальный квази-субъект, ориентированный на рациональное обсуждение значимых проблем практически всеми гражданами, а также полагающий, что лишь в рамках такой процедуры выработанные сообща пути решения данных вопросов будут легитимными. (Отсюда одна из ключевых тем творчества Х. - выявление и анализ социальных патологий современных развитых обществ на основе теоретической реконструкции процесса их исторического развития.) В работе "Структурные изменения общественности" Х. отмечал, что отношения "общественности", то есть агональные взаимодействия равных с равными в сфере свободы, возникают еще в античном полисе. Юридическое же их оформление правомерно увязывать с возникновением модерного государства и отделенной от него сферы гражданского общества: "они служат политическому самопониманию, равно как и правовой институциализации буржуазной - в специфическом смысле - общественности". В конкретно-историческом контексте идея "общественности" нашла воплощение в институтах демократического правового государства. С другой же стороны, ограничивание государственной власти парламентскими дебатами представителей общественности превращает последнюю скорее в объект социальных манипуляций со стороны средств массовой информации, нежели в субъекта осмысленного действия. Х. подчеркивает, что "общественность" - более нормативный (задающий масштаб и направление критики современных общественных реалий), нежели эмпирический феномен. Одновременно Х. подчеркивал необходимость отказа философии от претензий на абсолютную истину в пользу фаллибилистского (принципиально допускающего собственные ошибки - Пирс, Поппер) самоосознания аналогично процедурной рациональности современных опытных наук. Отдавая должное пафосу "трансцендирования", революционизма и тотального критицизма "критической теории" по отношению к модерному обществу, Х. полагал необходимым заместить его реформистским выбором, направляемым дифференцированной рациональной критикой. Целевым вектором социальной философии Х. становится возможность конституирования принципиально ненасильственных (не-вертикальных) способов социального бытия как "универсального примирения" (ср. "пространства, свободные от господства" в миметической философии Адорно). Фундаментальным условием возможности

осуществления этой программы Х. полагает радикальную трансформацию европейской рациональности, в существующих своих формах моделирующей насилие в жестких конструкциях логического дедуктивизма и технологического операционализма. Фундирующая европейское мышление субъект-объектная оппозиция обусловливает в качестве типового и субъект-объектное (т.е. "извне деформирующее") отношение к миру. В этой связи Х. полагает необходимой переориентацию на принципиально субъект-субъектную структуру, моделируемую межличностным общением, - "интеракцию", понимаемую им не просто как социальное взаимодействие (ср. интеракционизм Дж.Г. Мида), но как глубинную содержательную коммуникацию в личностно значимой ее артикуляции. Если "стратегическое поведение" ориентировано, по Х., на достижение цели, что неизбежно предполагает ассимметричную субъект-объектную процедуру и прагматическое использование другого в качестве объекта (средства), то "коммуникативное поведение" принципиально субъект-субъектно и, предполагая принятие другого в качестве самодостаточной ценности, может рассматриваться в категориях самодостаточной процессуальности, исключающей какие бы то ни было цели, помимо самого акта своего осуществления. В этом отношении "эмансипационный интерес" человека, стремящегося к освобождению от любого насилия, может быть реализован только посредством становления подлинной "интеракции" (составляющей сферу "практического интереса"), в контексте которой должны быть сформулированы адекватные идеалы и цели, и доминирования этого "интеракционного" взаимодействия над "технологическим", выражающим себя наиболее полно в процедуре "овладения внешней природой" и экстраполирующим эту парадигму природопользования на все возможные сферы отношений. Наличные формы "коммуникативного" поведения, бытующие в реальных коммуникативных практиках, не могут быть выражены, по мнению Х., структурами социальных институтов современного общества, центрированными вокруг технических вопросов, в результате чего сфера подлинности реального жизненного мира и система легитимации и институциализации современного общества оказываются принципиально разорванными. Радикальный поворот к свободе означает, таким образом, по Х., прежде всего перенос акцентов в культуре, переориентацию ее приоритетов со сферы отношений человека, выстроенных в режиме "субъект - объект" и задающих соответствующий деформированный и одновременно деформирующий стиль мышления, на сферу межличностных коммуникаций, принципиально диалогичных, предполагающих понимание, и, в этом отношении, аксиологически симметричных по самой своей природе. Характеризуя исторические судьбы европейского "метафизического мышления", Х. подчеркивал, что его проблематизация в современной философии была инициирована новыми социальными, познавательными и аксиологическими реалиями - общественно-историческим развитием в целом. Тотализирующее мышление традиционной метафизики, ориентированное на поиск Единого, по мысли Х., было подвергнуто сомнению новым типом рациональности - рациональностью процедурной, явившейся результатом утверждения экспериментального метода в естественных науках, формализации теоретических морали и права, а также становлением институтов правового государства. Как полагал Х., конституирование в 19 в. корпуса историко-герменевтических дисциплин, осмысливающих новое соотношение необходимости и случайности в истории, а также предложивших новую, модерновую трактовку социального времени, не могло не результироваться утверждением в культуре нового исторического сознания. В его рамках разум трактовался как принципиально конечный: беспредпосылочность разума, присущая идеализму, оказалась замещена стартовавшей процедурой де-трансцендентализации основных понятий традиционной философии. Кроме этого, по Х., 19 в. оказался обозначен

постепенным отходом философствования от субъект-объектной схемы: подвергаются критике рафинированно объективистский образ техники и науки, а также овещнение форм жизни. Философия становится философией языка. Предельно кратко основные мотивы концепции Х. - многоаспектной и достаточно сложной - могут быть переданы следующим образом: не претендуя более на роль полномочного представителя мирового разума и, соответственно, верховного судьи науки и культуры, философия находит себя в систематической реконструкции интуитивного, дотеоретического знания участников коммуникации и тем самым способствует актуализации потенциала рациональности, заложенного в коммуникативном действовании. Философ противостоит институциональному и культурному принуждению, искажающему коммуникацию и навязывающему ложное согласие. Подлинный (рациональный) консенсус достигается посредством дискурса - диалогически равноправной процедуры аргументации - и представляет собой универсальное (значимое для всех разумных субъектов коммуникации) согласие. Требование неискаженной коммуникации прочерчивает перспективу эмансипации открытой общественности, вырабатывающей рационально-прозрачные формы совместной жизни. Философия восстанавливает единство разума, утраченное с выделением в Новое время трех автономных сфер культурных ценностей - науки и технологии, морали и права, искусства и художественной критики, - выступая посредником между коммуникативными практиками жизненного мира и оторванными от повседневного опыта экспертными культурами; тем самым философия сохраняет верность своему давнему призванию - быть хранительницей рациональности. С точки зрения Х., философия является особой формой социальной практики. При этом философская теория не нуждается в дополнении внешней ей политической практикой, а включает в действие свою имманентную практичность - энергию рациональной критики. Философский дискурс с его принципами разумного обсуждения, проблематизации, обоснования и т.п. представляет собой лишь концентрированное концептуальное выражение способа существования открытой общественности, к которой и аппелирует философская критика. Последняя направляется идеалом социальной эмансипации, отождествляемой с состоянием полной рациональной прозрачности общественных отношений. Идея эмансипации не предполагает никаких революционных актов, представляя собой осознанную утопию, - она задает нормативный стандарт поступательной рационализации наличной социальной материи. По мысли Х., при всем многообразии, которое мы замечаем при более детальном рассмотрении, в общем движении философии 20 в. выделяются четыре значительных направления, имеющие собственное лицо: аналитическая философия, феноменология, западный марксизм и структурализм. По характеру развития и влиянию эти течения мысли различаются весьма заметно, но все они являются специфически модерными, что находит свое отражение в основных мотивах мышления. "Четыре мотива знаменуют разрыв с традицией. Ключевые слова звучат следующим образом: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, локализация разума и отказ от привилегированного положения теории по отношению к практике (или преодоление логоцентризма)". 1). Европейская метафизика, основанная на принципе тождества бытия и мышления и сакрализации теоретического образа жизни, дестабилизируется идущими извне импульсами. Свойственное метафизике тотализующее мышление ставится под вопрос новым типом методической рациональности. "Философия сохраняет верность своим метафизическим началам до тех пор, пока она может исходить из того, что познающий разум снова находит себя в разумно структурированном мире или сам наделяет природу и историю разумной структурой... Разумная в себе тотальность, будь то тотальность мира или мирообразующего субъекта, гарантирует своим собственным частям или моментам причастность к разуму. Рациональность

мыслится как материальная, как организующая содержания мира и угадывающая себя в них рациональность. [...] В противоположность этому, опытные науки Нового времени и ставшая автономной мораль доверяют рациональности лишь своего собственного образа действий и его метода... Рациональность сокращается до формальной именно в той мере, в какой разумность содержаний превращается в значимость результатов. Последняя зависит от разумности процедур, в соответствии с которыми решаются проблемы...". В новом типе рациональности разумным считается уже не объективный порядок вещей, а разрешение проблем, которое удается нам в основанном на опыте обращении с реальностью. Переход от материальной к процедурной рациональности поставил философию в затруднительное положение, так как потребовал преодоления метафизического мышления и нового самоопределения с учетом успехов конкретно-научного знания. Приняв фалли-билистское самосознание и методическую рациональность опытных наук, философия может отстоять в не-эксклюзивном разделении труда свою упрямо сохраняемую универсалистскую позицию благодаря использованию метода рациональной реконструкции интуитивного, дотеоретического знания компетентных субъектов речи и действия. Новый предмет философской рефлексии - жизненный мир как сфера повседневной самопонятности, не-предметная, дотео-ретическая целостность - это уже не та тотальность, которую хотела отобразить метафизика: "Постметафизическое мышление оперирует другим понятием мира". 2). Лингвистический поворот, осуществленный философией 20 в., означает смену парадигмы - переход от философии сознания к философии языка. Для первой парадигматичным было отношение человеческого сознания к чему-то такому во внешнем мире, что можно отобразить в представлении и чем можно манипулировать; язык при этом считался инструментом представления. Благодаря преодолению модели картезианского долингвистического сознания область символического, занимающая промежуточное положение между мышлением и миром, приобретает самостоятельное значение. На смену анализу субъект-объектных отношений приходит исследование отношений между языком и миром; конституирование мира приписывается уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам, а место с трудом поддающейся проверке интроспекции занимает реконструктивная работа лингвиста. Причем окончательное преодоление философии сознания происходит уже в пределах самой лингвистически ориентированной философии - благодаря преодолению абсолютизации репрезентативной функции языка, неявно отсылавшей к модели сознания, и выдвижению на передний план его коммуникативной функции. Для модели языкового взаимопонимания парадигматичным является "интерсубъективное отношение, в которое вступают способные к речи и действию субъекты, коль скоро они приходят к согласию между собой относительно чего-то в мире". 3). Благодаря понятиям конечности, временности, историчности онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов: трансцендентальное сознание должно конституировать себя в практике жизненного мира, должно обретать плоть и кровь в исторических свершениях. В качестве дополнительных средств воплощения разума антропологически ориентированная феноменология добавляет тело, действие и язык. Витгенштейновы грамматики языковых игр, действенно-исторические взаимосвязи традиции у Гадамера, глубинные структуры у Леви-Стросса, общественная тотальность западных марксистов также демонстрируют многочисленные попытки вернуть вознесенный до небес разум его земным основам. Решающее значение для преодоления беспредпосылочной трактовки разума имело развитие модели языкового взаимопонимания: "Способные к речи и действию субъекты, которые на фоне общего им жизненного мира достигают согласия относительно чего-то в мире,

ведут себя по отношению к языку сколь автономно, столь и зависимо: они могут использовать для достижения собственных целей системы грамматических правил, которые только и делают возможной их практику [,..] С одной стороны, субъекты всегда уже обнаруживают себя в мире, структурированном и открытом в языке, и используют авансированные через грамматику смысловые взаимосвязи. Тем самым язык противостоит говорящим субъектам как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, открытый в языке и структурированный им жизненный мир находит свою опору только в практике достижения согласия внутри некоторого языкового сообщества. [...] Между жизненным миром как ресурсом, из которого черпает коммуникативное действие, и жизненным миром как его продуктом устанавливается круговой процесс, в котором трансцендентальный субъект исчезает, не оставляя никакой бреши". 4). Прагматизм от Пирса до Куайна, герменевтика от Дильтея до Гадамера, социология знания Шелера, анализ жизненного мира Гуссерлем, антропология познания от Мерло-Понти до Апеля и постэмпирическая теория науки, начиная с Куна, выявили внутренние взаимосвязи между генезисом и содержанием знания: отвлеченные познавательные действия имеют свои корни в практике донаучного обращения с вещами и другими личностями. Тем самым оказывается поколебленным характерное для классики преимущество теории над практикой. На этой почве возникают современные формы скептицизма, в частности, радикальный контекстуализм, который все притязания на истину ограничивает областью локальных языковых игр и фактически выполняемых правил дискурса. Этот скептицизм объясняется традиционным для западной философии сужением разума - последний сперва онтологически, затем гносеологически, наконец даже в виде анализа языка редуцировался лишь к одному из своих измерений - когнитивному: к Логосу, который внутренне присущ сущему в целом, к способности представлять объекты и овладевать ими, к констатирующей речи, которая специализирована правилами истинности ассерторических предложений. Философия, которая более не поглощена саморефлексией науки и обращает свое внимание на плотность жизненного мира, освобождается от логоцентризма и открывает разум, растворенный в повседневной коммуникативной практике. "Правда, здесь притязания на пропозициональную истинность, нормативную правильность и субъективную правдивость ограничены конкретным горизонтом, но в качестве открытых для критики притязаний они одновременно трансцендируют те контексты, в которых они были сформулированы и получили значимость. В повседневной практике достижения согласия проявляется... коммуникативная рациональность". Именно концепция коммуникативной рациональности позволяет избежать ловушек западного логоцентризма, означающего невнимание к сложности разума, эффективно действующего в жизненном мире, и его ограничение лишь когнитивно-инструментальным измерением. "Вместо того чтобы следовать ницшевским путем тотализующей критики разума... и выплескивать ребенка вместе с грязной водой, предлагаемый подход достигает своей цели через анализ уже действующего потенциала рациональности, содержащегося в повседневных коммуникативных практиках". Таким образом, возвращение к единству разума осуществляется не через воссоздание субстанциальной картины мира, а через опору на нереифицированную повседневную практику: неявно разум уже многообразно реализуется в коммуникативном действовании, философия лишь переводит эту интуицию на концептуальный уровень. (Анализируя архитектонику собственной философской концепции, Х. подчеркивал, особое место в ней концепии "коммуникативной рациональности": "Основное понятие коммуникативного действования... открывает доступ к трем тематическим комплексам, которые пересекаются друг с другом: прежде всего, дело идет о понятии коммуникативной рациональности, которое...

противостоит когнитивно-инструментальной редукции разума; далее, о двухступенчатом понятии общества, которое... связывает парадигмы жизненного мира и системы; и, наконец, о теории модерна, которая объясняет тип социальных патологий, все более зримо проявляющихся сегодня на основе допущения о том, что коммуникативно структурированные области жизни подчиняются императивам обособившихся, формально организованных систем действия".) Характеризуя проект универсально-прагматической трансформации философской рефлексии, Х. отмечал, что универсальная прагматика - это исследовательская программа, которая имеет своей задачей реконструировать универсальные условия возможности взаимопонимания. Само выражение "взаимопонимание" многозначно. Его минимальное значение состоит в том, что два субъекта идентично понимают некое языковое выражение, а максимальное значение - в том, что между обоими существуют согласие по поводу правильности высказывания в отношении общепризнанного нормативного фона, согласие относительно чего-то в мире и взаимная прозрачность намерений. Таким образом, целью процесса взаимопонимания является достижение согласия, которое определяется в интерсубъективной общности взаимного понимания, разделенного знания, обоюдного доверия и нормативного соответствия друг другу. Согласие основывается на признании четырех притязаний на значимость: на понятность выражения, истинность знания, правдивость намерения и правильность действия. Если бы полное согласие, содержащее все четыре названных компонента, было нормальным состоянием языковой коммуникации, не было бы необходимости анализировать процесс взаимопонимания в динамическом аспекте достижения согласия. Но типичными являются как раз состояния в затемненной области непонимания и неправильного понимания, намеренной или непроизвольной неискренности, предварительного сговора и вынужденного согласия. Поэтому взаимопонимание является именно процессом достижения согласия на предпосланной основе взаимно признанных притязаний на значимость. При этом коммуникация может оставаться ненарушенной до тех пор, пока все ее участники признают, что взаимно выдвигаемые притязания на значимость они выдвигают верно. Фоновый консенсус - совместное признание обоюдно выдвигаемых притязаний на значимость - должен означать по меньшей мере следующее: 1) говорящий и слушающий обладают имплицитным знанием, что каждый из них должен выдвигать названные притязания на значимость, если коммуникация в смысле ориентированного на взаимопонимание действия вообще должна состояться; 2) обоюдно принимается, что они фактически выполняют эти предпосылки коммуникации, т.е. они правильно выдвигают свои притязания на значимость; 3) это означает совместное убеждение, что соответствующие притязания на значимость, будучи выдвинуты, или уже обеспечены (как в случае понятности речи), или могли бы быть обеспечены (как в случае истины, правдивости и правильности), поскольку выражения удовлетворяют соответствующим условиям адекватности. "Обеспечение притязания означает, что пропонент (будь то через апелляцию к опыту и институтам или через аргументацию) достигает интерсубъективного признания его значимости. Тем, что слушатель принимает выдвинутое говорящим притязание на значимость, он признает значимость соответствующего символического образования, т.е. он признает, что предложение является грамматически правильным, высказывание истинным, изъявление намерения правдивым, а выражение корректным. Значимость этого символического образования обоснована тем, что оно удовлетворяет определенным условиям адекватности; но смысл этой значимости состоит в гарантии того, что при надлежащих условиях может быть достигнуто его интерсубъективное признание". Предлагаемая исследовательская программа - универсальная прагматика - была

близка разработанной Апелем трансцендентальной прагматике (называемой им также трансцендентальной герменевтикой), однако существуют основания, удерживающие от применения термина "трансцендентальный" для характеристики анализа всеобщих и неустранимых предпосылок языковой коммуникации. Во-первых, трансцендентальное исследование ориентируется на теоретико-познавательную модель конституции опыта, между тем как анализу процессов взаимопонимания надлежит, скорее, ориентироваться на модель, различающую поверхностную и глубинную структуры. Во-вторых, принятие выражения "трансцендентальный" скрадывало бы уже осуществленный разрыв с априоризмом: для анализа предпосылок коммуникации, позволяющих выдвигать претензию на объективность, значимо различие между реконструктивными и эмпирико-аналитическими методами, тогда как различение априорного и апостериорного стирается. Таким образом, выражение "трансцендентальный", с которым ассоциируется противоположность эмпирической науке, является непригодным для того, чтобы адекватно охарактеризовать такое исследовательское направление, как универсальная прагматика. Причем, за терминологическим вопросом стоит теоретический вопрос о до сих пор еще недостаточно проясненном статусе не-номологических опытных наук реконструктивного типа, образцы которых были предложены Хомским и Пиаже. Универсальная прагматика принадлежит к традиции философии языка, однако существенно отличается от других исследовательских программ, разработанных, в частности, в аналитической философии. Восходящий к Карнапу логический анализ языка нацелен, прежде всего, на синтаксические и семантические свойства языковых образований. Как и структурная лингвистика, он ограничивает свою предметную область тем, что абстрагируется от прагматических свойств языка. Вообще говоря, абстрагирование "языка" от использования языка в "речи", осуществляемое как логическим, так и структуралистским анализом языка, может быть вполне оправданным. Однако это методическое разделение еще не позволяет мотивировать воззрение, согласно которому прагматическое измерение языка, от которого мы абстрагируемся, вообще не поддается логическому или лингвистическому анализу. "Разделение двух областей анализа неправомерно воспринимать таким образом, что прагматическое измерение языка остается предоставленным исключительно эмпирическому исследованию, т.е. таким эмпирическим наукам, как психо- и социолингвистика. Я отстаиваю тот тезис, что не только язык, но и речь... доступна логическому анализу". Логический анализ при этом понимается достаточно широко и связывается не с какой-то определенной логикой (скажем, стандартной логикой предикатов), а с той методической позицией, которую мы принимаем при рациональной реконструкции понятий, правил, критериев. В этом смысле мы говорим об экспликации значений, анализе предпосылок и т.д. Реконструктивные методы особенно важны не для номологического научного знания, а для тех наук, которые заняты систематической реконструкцией дотеоретического знания. Предметная область реконструктивного исследования определяется следующими различениями: 1) различие между сенсорным опытом, или наблюдением и коммуникативным опытом, или пониманием. Наблюдение направлено на доступные восприятию вещи и события, а понимание - на смысл выражений. Опыт наблюдателя в принципе индивидуален, даже если категориальная сеть, организующая опыт, разделяется многими (или даже всеми) индивидуумами. Напротив, интерпретатор, занятый пониманием смысла, осуществляет свой опыт как участник коммуникации на основе установленного посредством символов интерсубъективного отношения с другими индивидуумами, даже если он пребывает наедине с книгой или произведением искусства; 2) этому различению подчинена понятийная пара "описание/экспликация". Правда, экспликация может выделяться в качестве

самостоятельной аналитической процедуры только тогда, когда смысл символического образования неясен. Экспликация может обладать разным радиусом действия - она может применяться как к находящемуся на поверхности, так и к лежащим в основании структурам; 3) далее следует различение двух ступеней экспликации значения. Если неясен смысл письменно зафиксированного предложения, действия, произведения искусства, теории и т.д., экспликация значения направляется вначале на смысловое содержание символического образования. Пытаясь понять содержание последнего, мы занимаем ту же позицию, на которой находился и его автор. Точка зрения меняется, если интерпретатор пытается не только применить, но и реконструировать интуитивное знание говорящего. Тогда интерпретатор более не направляет свой взгляд на поверхность символического образования, а пытается проникнуть вглубь его, чтобы обнаружить те правила, в соответствии с которыми оно было произведено; 4) можно также провести различие между способностью компетентного субъекта и эксплицитным знанием. Автор образовал некоторое выражение на основе определенных правил. "Он разбирается в системе правил своего языка и в их употреблении в специфических контекстах, он располагает дотеоретическим знанием об этой системе правил, достаточным во всяком случае для того, чтобы быть в состоянии образовать соответствующее выражение. Со своей стороны интерпретатор не только разделяет это имплицитное знание компетентного речевого субъекта, но и хочет его осмыслить, должен перевести это ноу-хау в эксплицитное знание... В этом и состоит задача реконструктивного понимания или экспликации значения в смысле рациональной реконструкции порождающих структур, которые лежат в основании производства символических образований"; 5) реконструкция направлена на область дотеоретического знания, т.е. не на любое имплицитное мнение, а на проверенное на деле интуитивное пред-знание. Далее, реконструкция направлена на дотеоретическое знание всеобщего характера. "Если подлежащее реконструкции дотеоретическое знание выражает универсальную способность, всеобщую когнитивную, языковую или интерактивную компетенцию, тогда то, что начинается как экспликация значения, нацелено на реконструкцию родовой компетенции. Эти реконструкции по своему радиусу действия и статусу сравнимы со всеобщими теориями". Тот тип реконструктивного анализа, который предлагает универсальная прагматика, отличается от сугубо лингвистических реконструкций имплицитного знания компетентных субъектов. "Производство предложений по правилам грамматики представляет собой нечто иное, нежели использование предложений в соответствии с прагматическими правилами, образующими инфраструктуру речевых ситуаций". Отграничение универсальной прагматики от лингвистики достигается посредством различения предложений и выражений: коль скоро определенное грамматически правильное предложение выступает как выражение в определенной речевой ситуации, оно приобретает комплекс отношений к реальности, ранее в нем отсутствовавший: (а) отношение к внешней реальности того, что может выступать предметом восприятия, (б) отношение к внутренней реальности того, что говорящий мог бы выразить как свои намерения и (в) отношение к нормативной действительности того, что является социально и культурно приемлемым. Тем самым выражение обретает притязания на значимость, которые отсутствовали в грамматически правильном предложении. "Понятность является единственным имманентным языку универсальным притязанием, которое может быть выдвинуто участниками коммуникации. (...) В то время как грамматически правильное предложение выполняет притязание на понятность, удавшееся выражение должно удовлетворять еще трем притязаниям на значимость: оно должно считаться участниками истинным, коль скоро оно отображает нечто в мире; оно должно считаться правдивым, коль скоро оно выражает намерения говорящего; и оно

должно считаться правильным, коль скоро оно соотносится с общественно признанными ожиданиями". Для того чтобы произвести грамматически правильное предложение, речевой субъект должен владеть лишь совокупностью лингвистических правил; это называется доступной лингвистическому анализу его способностью к языку. Но его способность к коммуникации, которая доступна лишь прагматическому анализу, представляет собой нечто иное. Она является способностью готового к взаимопониманию речевого субъекта ставить правильно построенное предложение в определенные отношения к реальности. В той мере, в какой это решение не зависит от меняющихся контекстов, но включает предложение во всеобщие прагматические функции, в нем воплощается именно та коммуникативная компетенция, для которой предлагается универсально-прагматическое исследование. Если задача эмпирической прагматики состоит в описании ситуационно-типических речевых действий в определенной обстановке, которая, в свою очередь, может анализироваться с социологической, этнологической и психологической точек зрения, то универсальная прагматика, напротив, занята реконструкцией той системы правил, которая лежит в основе способности субъекта выражать предложение в любой возможной ситуации. "Три всеобщие прагматические функции (с помощью некоего предложения нечто отображать, выражать намерение говорящего и производить межличностное отношение между говорящим и слушателем) лежат в основе всех тех функций, которые может принимать на себя выражение в особенных контекстах". Точке зрения универсальной прагматики была наиболее близка теория речевых актов Остина - Дж.Серля. В процессе дискуссий о речевых актах были выработаны воззрения, на которых могут базироваться основные положения универсальной прагматики, однако универсально-прагматическая позиция, по мысли Х., ведет к такому пониманию речевого акта, которое в некоторых важных пунктах расходится с его интерпретацией Остином и Серлем. Ядром теории речевых актов является прояснение перформативного статуса языковых выражений. Тот смысл, который предложение приобретает, выступая элементом речевого акта, Остин анализирует как иллокутивную силу речевых действий: "тем, что я высказываю обещание или утверждение, я не просто сообщаю определенное содержание; говоря так, я нечто делаю". Эксплицитное речевое действие по своей внешней структуре соответствует стандартной форме, если оно состоит из иллокутивной и пропозициональной составных частей. Иллокутивная составная часть представляет собой иллокутивный акт, который осуществляется с помощью перформативного предложения. Эта перформативная составная часть требует дополнения в виде пропозициональной части, которая строится с помощью предложения пропозиционального содержания. Ясно, что мы можем обе составные части варьировать независимо друг от друга: мы можем некое пропозициональное содержание сохранять неизменным в различных типах речевых актов. "Иллокутивный акт устанавливает смысл употребления пропозиционального содержания". С двойной структурой речи связана внутренне присущая ей рефлексивность. Каждому речевому акту свойственна самоотнесенность: участники должны сочетать коммуникацию относительно содержания с метакоммуникацией относительно смысла употребления сообщаемого содержания. При этом речь идет вовсе не о метаязыке и метаязыковых высказываниях: "В метакоммуникативной области речи высказывания как раз и невозможны; здесь избираются иллокутивные роли, в которых должно использоваться содержание высказывания". Универсальная прагматика имеет своей задачей рациональную реконструкцию двойной структуры речи. В контексте рассуждений Х. правомерно заметить, что Остин сохранил понятие "значение" для характеристики предложения пропозиционального содержания, а понятие "силы" использовал для характеристики иллокутивного акта выражения этого

пропозиционального содержания. При таком подходе иллокутивная сила отождествляется с теми аспектами значения, которые связаны с употреблением пропозиционального предложения в конкретных и негенерализируемых ситуациях и оказывается несущественной пристройкой к пропозициям. Универсально-прагматический подход позволяет систематически разработать типологию речевых действий и выделить основные модусы использования языка (и соответственно - основные притязания на значимость). Истина является лишь наиболее бросающимся в глаза, но не единственным притязанием на значимость, отраженным в формальной структуре речи. Иллокутивная сила речевого акта, которая создает между участниками коммуникации межличностное отношение, отсылает к обязующей силе признанных норм действия (или оценки) - речевое действие актуализирует уже существующий образец отношения. Когнитивному использованию языка соответствуют констативные речевые акты, а интерактивному - регулятивные, которые характеризуют определенное отношение, которое говорящий и слушатель могут занимать в отношении норм действия или оценки. Благодаря иллокутивной силе речевого действия нормативное притязание на значимость (правильность или уместность) встроено в структуру речи столь же универсально, как и когнитивное, но только в регулятивных речевых актах (приказах, запретах, обещаниях и т.п.) оно выражено эксплицитно. Аналогичным образом, нормативное притязание на значимость остается имплицитным в констативных речевых актах, в которых эксплицитно выражено притязание на истину. Исходная позиция Остина, сводящаяся к различению перформативных и констатирующих выражений, является слишкой узкой, так как значимостный спектр речи этим не исчерпывается. Согласно Х., "то, что в области коммуникативного действования может выделяться таким же образом, как истинность пропозиции и правильность (уместность) интерперсонального отношения, это правдивость, с которой говорящий выражает свои намерения. Правдивость... особенно выделяется в экспрессивном использовании языка". Таким образом, универсальной прагматикой, с точки зрения Х., выделяются следующие модусы коммуникации: когнитивный, интеракционный и экспрессивный; при этом тематизируются соответственно: пропозициональное содержание, интерперсональное отношение, намерение говорящего; тематизация определяется следующими притязаниями на значимость: истина, правильность, правдивость. Наконец, универсальная прагматика позволяет прояснить рациональные основания иллокутивной силы, которую Остин и Серль анализируют таким образом, что связывают ее с удачей или неуспехом речевого акта. Посредством иллокутивного акта говорящий делает определенное предложение, которое может быть принято или отклонено. Но если иллокутивная сила не сводится к суггестивному воздействию, то что может побудить слушателя положить в основу своего действия предпосылку, что говорящий также серьезно относится к тому обязательству, которое он побуждает принять? Говорящий и слушатель своими иллокутивными актами выдвигают притязания на значимость и требуют их признания. Поскольку же притязания на значимость имеют когнитивный характер, они доступны проверке. Поэтому универсальная прагматика выдвигает, как отмечает Х., следующий тезис: "В конечном счете говорящий может иллокутивно воздействовать на слушателя, а последний, в свою очередь, на говорящего потому, что типичные для речевого действия обязательства связаны с когнитивными и доступными проверке притязаниями на значимость, т.е. потому, что взаимные обязательства имеют рациональную основу". По схеме Х., коммуникативная практика на фоне определенного жизненного мира нацелена на достижение, сохранение и обновление консенсуса, который покоится на интерсубъективном признании доступных критике притязаний на значимость. "Внутренне присущая этой практике рациональность обнаруживается в том, что коммуникативно достигаемое

взаимопонимание должно быть в конечом счете обоснованным. [...] Поэтому я полагаю, что понятие коммуникативной рациональности может быть адекватно эксплицировано посредством теории аргументации". Ключевое понятие коммуникативного действия проясняется через его противопоставление инструментальному и, как его частному случаю, - стратегическому действию: "Мы называем действие, ориентированное на успех, инструментальным, если мы его рассматриваем в аспекте следования техническим правилам и оцениваем степень эффективности его воздействия на взаимосвязь событий; стратегическим мы называем действие, ориентированное на успех, если мы рассматриваем его в аспекте следования правилам рационального выбора и оцениваем степень его влияния на решения рационально действующих партнеров по коммуникации. Инструментальные действия могут быть связаны с социальными интеракциями, а стратегические действия сами представляют собой социальные действия. В отличие от них, я говорю о коммуникативных действиях, если планы действия актеров координируются не посредством эгоцентрической калькуляции успеха, а через акты взаимопонимания. В коммуникативном действовании ориентация на собственный успех не является первостепенной для участников, которые преследуют свои индивидуальные цели при том условии, что они могут согласовывать планы своих действий на основе общих определений ситуации" (Х.). Для коммуникативного действования только такие речевые действия являются конститутивными, с которыми говорящий связывает доступные для критики притязания на значимость. Когда речь идет о взаимопонимании, имеется в виду экспликация дотеоретического знания компетентных речевых субъектов, в связи с чем "коммуникативное действование" и "жизненный мир" определяются как взаимодополнительные понятия: жизненный мир предстает как смысловой горизонт процессов коммуникации, являясь как бы "врожденным коммуникативным опытом". В русле логики Х., если мы отказываемся от основных понятий философии сознания, в которых Гуссерль разрабатывал проблематику жизненного мира, то мы можем мыслить жизненный мир как переданный посредством культуры и воплощенный в языке запас образцов толкования. Структуры жизненного мира определяют формы возможного взаимопонимания. "Жизненный мир является как бы той трансцендентальной областью, в которой встречаются говорящий и слушатель, где они могут обоюдно выдвигать притязания на то, что их выражения и мир (объективный, социальный или субъективный) сообразуются друг с другом, и где они могут критиковать и подтверждать эти притязания на значимость, преодолевать свои расхождения и достигать согласия". Причем только ограниченные фрагменты жизненного мира, которые включены в горизонт ситуации, образуют доступный для тематизации контекст ориентированного на взаимопонимание действия и выступают под категорией знания. Из перспективы конкретных ситуаций жизненный мир предстает как резервуар само собой разумеющихся и непоколебимых убеждений, которые используются участниками коммуникации для кооперативных процессов толкования. Ситуация действия образует для ее участников центр их жизненного мира, а жизненный мир является подвижным горизонтом, фоном актуальной ситуации. Процесс воспроизводства включает новые ситуации в уже существующие состояния жизненного мира, причем не только в семантическом измерении значений или содержаний (культурной традиции), но и в измерении социального пространства (социально интегрированных групп) и исторического времени (сменяющих друг друга поколений). Этим процессам культурной репродукции, социальной интеграции и социализации соответствуют в качестве структурных компонентов жизненного мира культура, общество и личность. Таким образом, субъекты, достигая согласия относительно чего-то в мире, одновременно участвуют во взаимодействиях,

посредством чего они образуют, подтверждают и обновляют свою принадлежность к социальным группам, равно как и свою собственную идентичность. Во внутренней перспективе жизненного мира общество предстает сетью коммуникативно опосредованных коопераций, связывающих социализированных индивидов друг с другом на фоне культурных традиций и обеспечивающих тем самым социальную интеграцию. В основе общественной модернизации (перехода от примитивных к сложно организованным обществам) лежит рационализация жизненного мира. Последняя обнаруживает себя прежде всего в его структурной дифференциации, что ведет к отделению обретающей динамизм институциональной системы от образов мира, которые, в свою очередь, рационализируются, к автономизации личности по отношению к общественным институтам, к развитию рефлексивно-критического отношения личности к унаследованным традициям. Соответственно, набирает обороты генерализация ценностей, все в большей степени освобождающая коммуникативное действование от конкретных и унаследованных образцов поведения. Возникают объединения открытой общественности, в которых нормы и ценности свободно вырабатываются, а не навязываются. Тем самым рационализированный жизненный мир делает возможными такие интеракции, которые руководствуются не нормативно предписанным согласием, а аргументативно достигаемым консенсусом. Прежде автоматически принимавшиеся картины мира, нормативно-ценностные представления, общественные институты должны отныне получать оправдание через свободное аргументированное обсуждение общественностью. В понятийной перспективе жизненного мира общественная модернизация означает раскрепощение заложенного в коммуникативном действовании потенциала рациональности. Однако процесс рационализации жизненного мира сопряжен с внутренней дифференциацией общественной системы, вызывающей рост неуправляемой сложности: "Каждая новая область дифференциации системы открывает простор дальнейшему нарастанию сложности, т.е. для дальнейшей функциональной специализации и соответствующей более абстрактной интеграции произошедших дифференциаций". Обособившаяся системная интеграция общества представляет собой координацию действий через "обезмолвленные" медиумы коммуникации - Власть и Деньги. Чем сложнее становится общественная система, тем провинциальнее становится жизненный мир, который в модернизированных обществах сжимается до второстепенной подсистемы социума - области повседневной жизни. Более того, экспансия механизмов системной интеграции ведет к "колонизации" жизненного мира: проникая в жизненный мир, они на путях его монетаризации и бюрократизации принуждают коммуникативное действование приноравливаться к формально организованным, регулируемым посредством экономического обмена и власти, системам действий. Высвобожденные императивы системности оказывают разрушительное воздействие на жизненный мир, вызывая овещнение жизненных взаимосвязей и инструментализацию имманентно присущей ему самоценной коммуникативности. Таким образом, процесс общественной модернизации, рассмотренный в парадигме коммуникативной рациональности, предстает как внутренне противоречивый: параллельно прогрессирующей рационализации жизненного мира идет усиление "обезмолвленных" механизмов системной интеграции общества, истощающих жизненный мир и искажающих интерперсональную коммуникацию (инспирирующих ложное согласие - достигаемое помимо дискурса). Анализ имманентной парадоксальности общественной рационализации позволяет обосновать рационально-критическую позицию философа в современном - модернизированном - обществе. Прежде всего, выявляется нормативная проекция идеи коммуникативного взаимопонимания: "В отличие от "представления" или "познания" выражение "взаимопонимание" требует

дополнения "свободное от принуждения", так как это выражение должно употребляться как нормативное понятие. Из перспективы участников "взаимопонимание означает не эмпирический процесс, который обусловливает фактическое согласие, а процесс взаимного убеждения, который координирует действия множества участников на базе мотивации через обоснование. Взимопонимание означает направленную на действительное согласие коммуникацию". Отсюда становится более понятным стремление Х. сохранить верность традициям философского рационализма и по-новому обосновать универсалистские притязания философии, учитывая их критику современными релятивистскими течениями, прежде всего - постструктурализмом. Структуралистский подход, вслед за Соссюром, исходит из модели языковой системы правил и преодолевает философию субъекта тем, что акты познающего и действующего субъекта, вплетенные в его языковую практику, он возводит к лежащим в основании структурам и грамматическим правилам; при этом субъективность утрачивает силу спонтанного производства мира. Постструктуралистские мыслители, отказываясь от остатков сциентистского самосознания, еще присутствующего у Леви-Стросса, отказываются вместе с тем и от последних остатков развитого в Новое время понятия разума. "Трансцендентальный субъект приводится к бесследному исчезновению, но вместе с тем из поля зрения исчезает внутренне присущая языковой коммуникации система отношений к миру, притязаний на значимость и речевых перспектив. А без этой системы отношений становятся абсолютно бессмысленными различия между областями реальности, фикцией и действительностью, повседневной практикой и внеобыденным опытом, соответствующими видами и родами текстов. Этот радикальный контекстуализм имеет дело с неким разжиженным языком, который существует лишь в модусе своего течения, так что все внутримировые процессы впервые возникают только из этого потока. Этот подход находит лишь незначительную опору в философском дискурсе. В основном он опирается на эстетический опыт, точнее, на факты из области литературы и теории литературы". Философский рационализм Х. имеет социально-политическую подоплеку и означает, прежде всего, неприятие консерватизма в политике: "Упрямство, с которым философия остается верной роли "хранительницы разума", едва ли можно отбросить как идиосинкразию поглощенных собой интеллектуалов, особенно в такой период, когда подспудные иррационалистические тенденции превращаются в сомнительную форму политики". "Политика философии" состоит в неприятии ложного согласия, борьбе с открытым или замаскированным принуждением, искажающим коммуникацию, "коммуникативном разжижении" всех институций, не имеющих признанного общественностью аргументативного оправдания. "Универсальный дискурс отсылает к идеализированному жизненному миру, который воспроизводит себя благодаря... механизму достижения согласия, переключенному на принятие рационально мотивированной позиции "да/нет". Рационализированный в этом смысле жизненный мир никоим образом не воспроизводился бы в бесконфликтных формах, но конфликты выступали бы под их собственными именами, не были бы более замаскированы в таких убеждениях, которые не способны выдержать дискурсивной проверки". Причем идея рациональной организации общества уже является в значительной мере воплощенной в демократических институциях современных правовых государств, поэтому критический анализ модерных обществ разделяет общую основу с объектом анализа и может тем самым принять форму имманентной критики. С точки зрения Х., играя на стороне истощенного жизненного мира, философия стимулирует актуализацию имманентно присущей ему коммуникативности. Опираясь на спонтанно возникшие потоки коммуникации, в которые включена общественность, в принципе способная к аргументативному

достижению согласия, философия помогает общественности стабилизировать и воспроизводить себя. Именно отнесенное к самому себе воспроизводство общественности обозначает тот пункт, к которому обращены надежды на суверенную самоорганизацию общества. Сплетаясь в автономную коммуникативную сеть, объединения открытой общественности становятся реальной силой, заставляющей политические институты считаться с собой и воздействующей на процессы принятия решений. Как полагал Х., именно соответствующие дискурсивные практики как способ коммуникации открывают возможность подлинного субъект-субъектного соприкосновения, актуализируя имманентные и вне дискурсивной ситуации не эксплицируемые пласты смыслов. Наряду с этим, дискурсивная коммуникация позволяет избежать идентификации дискурсивной практики с внешне изоморфной ситуацией ее протекания, т.е. критически дистанцироваться от ситуации субъект-объектной рациональности и "технического интереса" единственно реально возможным способом: не посредством позитивистского принятия предлагаемых культурой аксиологических матриц и не посредством алармизма индивидуально-личностного неприятия социальной ситуации, но на основе эксплицитного утверждения ее рациональных принципов: "лишь в освобожденном обществе, реализовавшем разумность своих членов, коммуникация могла бы развиться в свободный от принуждения диалог всех со всеми, который является примером как взаимного формирования само-тождественности, так и идеи истинного согласия". Концепция дискурса Х. была развита в рамках радикального направления концепции нового класса ("экспертократия"), задавая "теорию автономии" как цели и способа существования класса "интеллектуалов" (Гоулднер), базирующуюся на фигуре "культуры критического дискурса". Концепция "легитимации" Х. - наряду с идеями Фуко - существенно повлияла на концепцию "заката больших нарраций" Лиотара, фундировавшей культурные стратегии постмодерна. Сравнивая в контексте анализа регуманизации общества идеи Х. и Батая, Ж.-М. Хеймоне отмечает, что объединяющим пафосом их творчества является то, что "перед лицом опасности дегуманизации, которую влечет за собой современная техника, они почувствовали необходимость восстановить связность социальной сферы... и сообщества в их человеческих проявлениях". Основные тематизмы философского творчества Х. содержат ряд нетрадиционных для западноевропейского интеллектуализма трактовок, оставаясь при этом вне акцентированных деструктивных процедур постмодернистского типа. Х. отстаивал идею коммуникативного равноправия философа-профессионала и публики: с его точки зрения, "профаны" вправе самостоятельно определять, что именно является для них значимым (и что есть знание как таковое); в повседневных коммуникативных достижениях согласия они /профаны - В.Ф., М.М./ совершенно самостоятельны. Философия в таком контексте не может определять содержание консенсуса (негенерализуемое в принципе). Удел философии - курировать формальную сторону коммуникативных практик, актуализировать имманентный рациональный потенциал последних и в режиме диалога отслеживать систематические нарушения коммуникаций. Вместо тотальностей философского обоснования приходит тотальное опосредование посредством философской медиации различных формообразований культуры и структур повседневной коммуникации. Х. стремится преодолеть трансцендентальную модель философствования, формулируя концепцию "притязаний на значимость". Последние, по мысли Х., способны трансцендировать любой локальный контекст ввиду собственной универсальности, но при этом добиваться фактического признания своего статуса они обязаны "здесь и теперь", ибо призваны координировать действия участников интеракции. Согласно Х., именно модерное развитие как процесс всевозрастающей рационализации

коммуникативного действования только и способно к адекватной эмансипации структур жизненного мира (трактовавшегося в классической философии как трансцендентальное сознание) из парциальных контекстов. (Хотя при этом Х. не удалось преодолеть скрытую этно-центричность модели коммуникативной рациональности, фундируемой вестерналистской схемой общественной рационализации.) Предложенная Х. теория коммуникативного действования в известной мере легитимирует амбиции определенных философских учений на статус "большой теории" в актуальной философии и - более того - обосновывает саму достижимость выработки таковой теории в системе современного профессионального философствования. Кроме этого, переход от модели сознания к модели языковой коммуникации (и, соответственно, от "производительной" к "солидаристской" парадигме в социальной теории), осуществленный Х., сделал возможным преодоление теоретического антропоморфизма - понимания комплексов социальных явлений наподобие действующих человеческих субъектов. В частности: а) общественная рационализация трактуется Х. не как рост человеческого разума и не как экспансия целерационального действия, а как структурная трансформация жизненного мира, делающая возможным повышение уровня рациональности человеческого действия; б) Х. отвергает трактовку социальных процессов на основе отношений между общественными классами, понимаемыми как коллективные субъекты действия; с его точки зрения, социальные силы анонимны: социальное подавление суть структурные ограничения коммуникативных практик, затрагивающих в конечном счете все слои общества; в) в схемах Х. отсутствует "народ" - макросоциальный квазисубъект-суверен, "волеизъявление" которого выступает конечной инстанцией при определении легитимности общественных институтов, ориентаций социального действия или образов мысли. Субститутом "народа" - своеобразного "бессубъектного субъекта" суверенности - является у Х. "общественность" ("публика") - сеть многообразных и разнородных, но родственных формальным принципам собственного существования объединений. Именно поступательное преодоление антропоморфизма в социальных науках позволительно рассматривать в качестве ключевого условия адекватного теоретического понимания радикализирующегося модерна. (См. также Modern, Публика.)

В.Н. Фурс, М.А. Можейко

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин (1889-1976) - немецкий философ, один из крупнейших мыслителей 20 в. Родился и воспитывался в небогатой трудовой католической семье. Такое происхождение в преимущественно протестантской Германии некоторые исследователи склонны рассматривать как сыгравшее принципиальную роль во всем философском становлении Х. Принципиально неискоренимая провинциальность мышления, почвенничество, смесь католицизма с протестантизмом, критика метафизики, поиски идеального языка в языке мифа и диалекта традиционно увязываются с этими обстоятельствами жизни философа. Учился в гимназии иезуитов в Констанце, с 1909 в университете Фрайбурга слушал теологию, естественные науки, философию. Среди мыслителей, оказавших влияние на становление Х. как философа, - А.Августин, М.Лютер, Кьеркегор, Г.Гегель, Ф.Шеллинг, Ницше, Гуссерль. В 1915 Х. окончил Фрайбургский университет и был зачислен приват-доцентом на философский факультет. Читал курсы лекций по логике. В 1914 Х. опубликовал докторскую работу "Учение о суждении в

психологизме", в 1916 - диссертацию "Учение о категориях и значении у Дунса Скота". После защиты диссертации - доцентура под руководством Риккерта и ассистирование у Гуссерля. К началу 1920-х Х. документально и принципиально оформляет свой разрыв с католицизмом. В 1922, благодаря ходатайству Гуссерля, Х. становится (после длительной борьбы за это место и двух отказов) экстраординарным профессором Марбургского университета. Гуссерль считает Х. своим главным учеником и последователем. Гадамер слышит от Гуссерля в 1924 следующие слова: "Феноменология - это я и Хайдеггер". Текст "Бытия и времени" ("Sein und Zeit"), основного труда первого периода творчества Х., был написан уже в 1925. Сочинение выходит в свет в 1927 с посвящением Гуссерлю - с чувствами "величайшего уважения и дружбы". Однако Гуссерль книгу не принял, более того, между Гуссерлем и Х. постепенно наступает охлаждение. В 1933 Х., воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрайбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). (Впрочем, надо отметить, что в принципе, идеология нацизма была в значительной мере созвучна самой философии Х.: тема метафизики как судьбы европейской философии, темы Ничто, европейского нигилизма, элементы почвенничества, провинциализма, популизма (философия Х., несмотря на ее внешнюю эзотеричность, была типично популистской), сам характер хайдеггеровского мышления и языка (властность, тоталитарность, императивная принудительность, жесткость, техничность, скрытая идеологичность, агрессивный антропоцентризм и своеобычный "расизм") - все это в известном смысле роднит философию Х. с национал-социалистической идеологией.) В этот период Х. выступает за глубокую - в его понимании поистине революционную - реформу немецких университетов. Ректорская речь Х. называлась "Самоутверждение немецких университетов". Претензии Х. к системе обучения в университетах были таковы: в них много бесполезной "учености", псевдоэлитарности, науки разрозненны, обучение фрагментарно, давление религии и веры чрезвычайно велико. Х. настаивал на том, чтобы "академическая свобода" была изгнана из немецких университетов, ибо эта свобода неподлинная, уничтожающая сам немецкий дух. Эта псевдосвобода означала, по Х., преимущественно беспечность, произвольность намерений и склонностей, освобождение себя (то есть студентов) от каких-либо обязанностей в деле и досуге. Подлинное понимание свободы, считает Х., должно включать в себя следующее: повинность, служение, обязательство. Свобода должна включать в себя, по мысли Х., три составляющие служения: трудовую повинность, воинскую повинность и обязанность вносить духовный вклад в судьбу немецкого народа благодаря знанию. Тем не менее уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Х. оставляет ректорство и целиком отдается преподаванию. Своеобразным компендиумом хайдеггеровского творчества 1930-х правомерно полагать "Доклады по философии. О событии" (1936-1938). Х. разрабатывает (1936-1940) курс лекций и готовит ряд статей по творчеству Ницше, которые впоследствии составят два огромных тома ("Ницше", 1961). Примечателен тот факт, что во времена своего ректорства, то есть с 1933 вплоть до начала 1935 Х. вообще ничего не пишет. В этот период (до 1945) Х. публикует текст курса лекций "Основные проблемы феноменологии" (1927), работу "Кант и проблема метафизики" (1929), "Гельдерлин и сущность поэзии" (1937), "Учение Платона об истине" (1942), "Сущность истины" (1943) и др. После войны, весной 1945 в рамках процессов по делам нацистов и их пособников создается специальная комиссия, расследующая связи Х. с нацистами. Приговор: отстранение Х. от преподавательской деятельности во Фрайбурге будет сопровождено временным запретом преподавать вообще где бы то ни было в Германии. Решающую роль в том, что Х. не предстал перед более

строгим судом, сыграло то обстоятельство, что за него заступаются его выдающиеся современники. Х. переживает несколько чрезвычайно тяжелых для него лет. С 1949 Х. вновь начинает выступать перед публикой - сначала в клубах: 1949-1950, клуб в Бремене, доклады "Кто есть Заратустра?", "Закон основания". Начиная с 1951, во Фрайбургском университете и Баварской академии изящных искусств Х. ожидает настоящий триумф. С 1951 Х. вновь возвращается к преподаванию: читает курс "Что называется мышлением?", ведет семинары по Гераклиту, Пармениду, Г.Гегелю, И.Канту (во Франции), по феноменологии Гуссерля. Основные сочинения Х. этого периода: "Неторные тропы": (1950, сборник: серия докладов "Исток художественного творения", 1935-1936, "Время картины мира", 1938, статьи "Гегелевское понятие опыта", 1942-1943, "Слова Ницше "Бог мертв", 1947, "Зачем поэт", 1946, "Изречение Анаксимандра", 1946 и др.), "На пути к языку" (1959, включает доклады: "Язык", 1950, "Из разговора о языке", 1953-1954, "Путь к языку", 1959), "Вехи на пути" (1967, были включены работы: "Замечания к "Психологии мировоззрений" Карла Ясперса", 1919-1921, доклад "Феноменология и теология", 1927, лекция "Что такое метафизика", 1929 и примыкающие к ней "Послесловие", 1943 и "Введение", 1949; трактат "О сущности основания", 1929; доклад "О сущности истины", 1930, "Письмо о гуманизме", 1946, "К вопросу о бытии", 1955) и др. С 1973 Х. начал готовить полное собрание своих сочинений, которое в конечном итоге составило около 100 томов. Библиография работ о Х. насчитывает десятки тысяч наименований. Итак, с 1930 в мышлении Х. наступает перелом: эпоха "Поворота" (die Kehre); тематика его творчества (в сравнении с идеями труда "Бытие и время") существенно изменила свои акценты. Известный исследователь У.Ричардсон говорит о раннем "Х. первом" и позднем "Х. втором" как о двух совершенно разных фигурах, которые и разделяет "поворот". Аналогичной точки зрения придерживались Бланшо, Деррида и другие, интерпретирующие "поворот" Х. в постструктуралистском смысле - как поворот лингвистический. С другой стороны, Рикер считал, что уже введение в "Бытие и время" содержит в себе все основные направления мышления позднего Х. и никакого радикального разрыва между "ранним" и "поздним" Х. нет. Тем не менее существует определенное различие в расстановке акцентов в ранний и в поздний период работы Х. С 1930-х годов в творчестве Х. появляются новые темы, а старые проблемы переформулируются в новом ключе: все более явно формулируются проблемы техники, науки, языка; Х. подвергает переинтерпретации чуть ли не всю историю философии, дает новые характеристики практически всем философам и предшествующим ему мыслителям. Основную цель своего творчества Х. по-прежнему видит в обнаружении смысла бытия, но в поздний период эти задачи он пытается решать уже не при помощи аналитики конкретного человеческого существования, а опираясь на деструкцию метафизики. Последняя выливается в деструкцию языка метафизики и попытки его преодоления. Х. обнаруживает неразрывную и изначальную связь языка, бытия и человеческого существования. До 1930 Х. отождествлял переживание временности с острым чувством личностного начала. После 1930 он отказывается от такого отождествления. Из произведений Х. исчезают такие понятия, как "ужас", "решимость", "совесть", "вина", "бытие-к-смерти", "забота", "самость" и другие - то есть понятия, которые выражали духовный опыт самой личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия и свою конечность. На смену этим понятиям, которые выражали экзистенциальную, личностно-этическую реальность (что связывало Х. с ранним христианством и протестантским миросозерцанием), приходят понятия мифологически-космического порядка: "бытие", "ничто", "сокрытое", "открытое", "основа", "безосновное", "земное", "небесное", "человеческое", "божественное". Христиански-этическое мироощущение Х. уступает место эстетически-языческому. У Х. меняются философские "кумиры": интерес Х. к

Кьеркегору сменяется интересом к Ницше и Гёльдерлину, а занятия Августином и апостолом Павлом - изучением философии досократиков. Систематическая форма философствования, которая присутствовала в раннем творчестве Х., заменяется эссеистски-афористической, философские понятия сменяются "намеком", сказанное - несказанным и недосказанным. В стремлении Х. найти смысл бытия и смысл человеческого существования язык становится главной и единственной силой, а тема языка становится основной в его позднем творчестве, даже темы человека, науки, техники и искусства переформулируются в понятиях языка, привязываются к этой проблематике. Понимая язык не лингвистически (как замкнутую автономную систему знаков, действующую по своим собственным, независимым от внешней реальности законам), а онтологически, обнаруживая в словах языка глубокую изначальную бытийную основу, Х., по существу, сращивает язык и бытие, обнаруживает их изначальное единство, взаимосвязь и взаимозависимость. Тема языка в "фундаментальной онтологии" занимает ничуть не менее важное место, чем тема бытия, традиционно считающаяся главной в философии Х. В позднем же творчестве Х. тема бытия "приглушается", в то время как тема языка "доминирует". Это "доминирование" языковой проблематики объясняется следующим: 1) В поздней философии Х. наиболее отчетливо прослеживается та "позитивная негативность", при помощи которой и ведется обнаружение смысла бытия. Речь идет о деструкции, "методе", который позволяет проникнуть сквозь явления метафизики к предельным основаниям, причем не только к основаниям самой метафизики, но одновременно и к основаниям бытия. Для Х. очевидно, что деструкция метафизики - это одновременно и прежде всего деструкция языка метафизики: метафизические принципы прежде всего закреплены в языковых процедурах. Так, например, субъект-объектная структура мира, берущая свое начало от Платона, в языке закреплена в субъект-предикатной структуре выражения. Анализ текстов и языка предшествующей философии позволяет Х. выделить основные характеристики мышления метафизики и основные признаки языка метафизики. Гадамер в статье, посвященной анализу лекции "Что такое метафизика?" отмечает, что видя своей целью преодоление метафизики, Х. ставит по существу вопрос о языке метафизики, "до-спрашивает" язык метафизики; точнее, сам язык метафизики ставит себя под вопрос. Язык (тексты предшествующих мыслителей) является единственным полем деструкции, и его анализ является единственным способом обнаружения смысла бытия. 2) Отрекаясь от неподлинного метафизического языка, модусы которого (болтовня, двусмысленность, любопытство) Х. рассматривал в "Бытии и времени", философ пытается обнаружить аутентичные характеристики языка: его жизнь вне разделения на теоретическое и практическое, где не существует субъект-объектного противопоставления; метафоричность и поэтичность. Х. обращался к языкам дометафизических ("мифологических") обществ: древней Германии, древней Греции, к языку поэзии (в широком смысле слова, включающего в себя весь язык искусства) как наименее технизированным, менее всего метафизичным сферам человеческой культуры. Х. понимает подлинный язык не как лингвистическое или историческое образование; язык, по Х., обладает онтологическим статусом (Х. даже пытается выявить предельные основания языка: неизменные, аутентичные, бытийные слова); язык напрямую связан с бытием, существует "изначальная принадлежность слова бытию". Более того, бытие как самое неуловимое (бытие в отличие от сущего не поддается предметному схватыванию), только и дает о себе знать, "просвечивает" сквозь язык. Именно поэтому Х. называет язык "домом бытия". Язык и проблемы языка приобретают решающее значение во всем последующем творчестве Х. Язык - это то пространство, где бытие "чувствует" себя в безопасности; язык это "ближайшее". Именно как ближайшее, как самораскрытие бытия язык приобретает в

творчестве позднего Х. основное звучание. 3) По Х., онтологическая характеристика языка говорит о его "самовластности". Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой "субъект - объект", с его субъективизмом "Я". Язык - это самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие. Таким образом, язык, по Х., это и "дом бытия", и "кров", "жилище самого человека", и самостоятельная смыслопорождающая сила, и единственное пространство, где обитает истина бытия. Язык становится главной темой творчества позднего Х., которого справедливо называют не только философом бытия, но, наравне с этим, и философом языка: согласно Х., "все пути мысли более или менее ощутимым образом загадочно ведут через язык". Весь поздний Х., чем бы он ни занимался: статусом и сущностью человеческого существования, философией ли техники, анализом ли науки, европейского нигилизма, проблемами искусства и истины, всегда, постоянно и прежде всего обращается к проблемам языка, всегда прежде всего рассматривает данные области, сферы исследования в связи с языковыми проблемами. Х., по сути, дела стал родоначальником этой новой уникальной стратегии, которую затем подхватил Деррида. Оценивая хайдеггеровский стиль философствования, правомерно вспомнить слова Деррида, который оценивал мышление Х. как переходное, как одновременно и радикальное, и метафизическое: "текст Хайдеггера для меня чрезвычайно важен, он составляет прорыв небывалый, необратимый и пока еще далеко не использованный во всех его критических ресурсах". С другой же стороны, Деррида отмечал: "...в хайдеггеровском тексте, который, как и всякий другой, неоднороден, дискретен, не везде на высоте наибольшей силы и всех последствий его вопросов, я пытаюсь распознать признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теология...". Эта метафизичность хайдеггеровского языка проявлялась и в его политической и идеологической ангажированности. Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение позднего Х. к языку поэзии было продиктовано тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Анализируя словарь философии Х., некоторые исследователи, в частности, П.Гэй в своем исследовании по культуре нацизма, отмечают, что в словаре типичных хайдеггеровских философских идиолектов - таких, как сущность бытия (Wesen des Seins); человеческое существование (menschlisches Dasein); воля к существованию (Wesenwille) - нашел свое отражение типичный словарь нацистской идеологической пропаганды, разработанный в речах Геббельса. Схожесть этих словарей заключается в их экстремальности, тираничности и закрытости; в их диктатуре и претензии на истинность в последней инстанции. Другие авторы (французские исследователи Ф.Федье, А.Патри, Ф.Бонди и другие) не согласны с этой точкой зрения. По их мнению, существует различие между жизнью философа, критическим осмыслением реальных фактов его биографии и текстуальной герменевтикой, критическим осмыслением его философии. Тем не менее в своей книге "Политическая онтология Мартина Хайдеггера" Бурдье, анализируя хайдеггеровский конформизм, называет весь стиль его мышления "консервативной революцией", "стратегией, которая состоит в том, чтобы прыгнуть в огонь, не сгорев при этом; изменить все, не изменив ничего...". С другой стороны, тот же Бурдье считает, что Х. обладал редким полифоническим даром, который позволил ему связать проблемы политической и философской сфер и выразить их более "радикальным" способом, чем кто-либо до него. Язык философии Х. представлял собой парадоксальный сплав закрытого для непосвященных священного языка поэзии типа поэзии Ш.Георге, академического и

рационалистического языка неокантианства и, наконец, языка "консервативной революции". Анализируя проблему человеческого бытия Х. признавал, что человек существовал не всегда. До Сократа, который знаменует собой так называемый "гуманистический поворот", в учениях Гераклита, Парменида, Анаксимандра присутствуют лишь размышления о бытии; все принадлежит бытию. По их представлениям, человек есть равноправная часть (наряду с другими) бытия, он со-принадлежен, растворен в бытии. Источником краха подобного мышления, основных принципов античной мифологии и философии выступило, по Х., мышление Платона. Следствием этого явилось размывание бытия, изменение существа истины, рождение "ценности" и уродливого теоретического человека. Х. отмечает, что следствием этого явилось расщепление человеческого существа на дух и тело, а в теоретическом плане - раскол мира на субъект и объект. В своей статье "Учение Платона об истине" (1930) Х. показывает, как такая метафизическая установка изменяет существо целостного досократовского человека, способствуя появлению западноевропейского субъекта. Х. видит двойственность понимания истины у Платона в следующем: с одной стороны, истина предстает как "алетейя", непотаенность. Путь, который должен привести человека к свету истины (способствовать изменению всего человека в его существе) есть "образование", пайдейя. С другой стороны, обнаруживается совершенно иное понимание истины. Х. замечает, что у Платона "непотаенное заранее уже понимается как воспринятое при восприятии идеи, как узнанное в познании". Истиной теперь является цель познания, идея идей: "Алетейя попадает в упряжку идеи... существо истины утрачивает непотаенность как свою основную черту... истина превращается в правильность восприятия и высказывания." В этом изменении существа истины происходит одновременно смена места истины. Как непотаенность она есть еще основная черта самого сущего. Как правильность "взгляда", однако, она становится характеристикой человеческого отношения к существующему. Таким образом, истина приобретает характер гуманистической ценности, более того, моральной ценности (идея добра). Установлением этой истины как ценности занимается западный человек. Х. подтверждает это цитатами из истории западной метафизики: "истина в собственном смысле находится в человеческом или божественном рассудке" (Фома Аквинский), "истина или ложь в собственном смысле не могут быть нигде, кроме как в рассудке" (Декарт). Задолго до Декарта человек Платона получает свое существование в качестве субъекта представления. Вещь, явление, событие имеют место, обладают бытием только если они истинны, то есть удостоверены субъектом представления. Уже у Платона человек предстает обеспечивающим существование субъектом познания, тем сущим, на котором основывается все иное сущее. Платон, по Х., оказывается обеспокоен заботой о человечности и о позиции человека среди сущего: "Начала метафизики в мысли Платона есть одновременно начало "гуманизма"; это слово здесь пусть будет существенным и потому осмысленным в самом широком значении. Соответственно, "гуманизм" означает тот смыкающийся с началом, развертыванием и концом метафизики процесс, что человек в разных аспектах, но каждый раз со своего ведома выдвигается в середину сущего, без того чтобы быть тем самым уже и верховным сущим". Итак, человек рождается при разложении древнегреческого со-мышления с бытием; "создателями" человека становятся фигуры Сократа и Платона. Но по настоящему, по мысли Х., оформление субъекта происходит в Новое время у Декарта. Секуляризация 17 в. вырывает человека из его внутренних связей с миром, которые были достаточно прочными в Средние века. Для человека Нового времени достоверным является не мир, не благо, не Бог, а лишь он сам. Свобода, добытая человеком Нового времени в мышлении и в науке, вынуждает его опираться лишь на самого себя, быть уверенным, удостоверенным лишь в самом

себе. Эта ситуация описывается тезисом Декарта ego cogito, ergo sum, "мыслю, следовательно, существую". Из этого положения следует: 1) cogito ergo sum означает, что всякое сознание вещей и сущего в целом возводится к самосознанию человеческого субъекта как непоколебимому основанию всякой достоверности. Всякое знание, всякая истина восходит к самодостоверности человека. Человек сам собственными средствами удостоверивается и обеспечивает себя, захватывает центральное место посреди сущего, и в силу своего господствующего положения задает антропологическое понимание сущего. Антропологическая мысль требует, чтобы мир был истолкован по образу человека, который должен стать и становится мерой всех вещей. Всякое сущее является таковым лишь в силу того, что оно удостоверяется и очеловечивается человеком. Таким образом, по мысли Х., в тезисе Декарта прежде всего выражается первостепенная роль человеческого Я и тем самым новое привилегированное центральное положение человека, представляющего собой то сущее, в котором бытие наиболее достоверно и является основой всякой истины и знания. 2) Декарт изменяет не только положение, но и существо человека. Древнегреческий человек определяется своей принадлежностью к истине сущего, человеческая сущность всегда в своем бытии опирается на эту надежность. Средние века трактуют человека как творение Бога. Именно потому, что все сотворено личным Богом-творцом, им хранимо и направляемо, оно (сущее, человек) и получает смысл и ценность своего существования. Достоверность такого вторичного образования как человек обеспечивалась достоверностью Бога. В Новое время человек становится субъектом. Sub-iektum означает под-лежащее, лежащее в основе, само собою заранее уже пред-лежащее. Subiektum - это то, что всегда уже лежит в основе сущего и служит этому сущему основанием. Subjekt дает санкцию всякому человеческому намерению, он само-обеспечивает человека. Кроме этого, субъект в качестве первой высшей истины удостоверивает и все сущее в целом. Действительность определяется как объективность, как совокупность объектов, как то, что понимается через субъекта и для него. Действительность, чтобы получить право на существование, должна выступить и выступает в качестве предметного, в качестве объекта, предстоящего перед субъектом. Но такое господствующее положение человека - лишь надводная часть айсберга. Х. показывает скрытую ущербность этого понимания человека, и критикуя человека-субъекта, считает, что метафизика, особенно в поздних своих проявлениях вообще не знает, что есть человек. "Превращение", которое занимает Х. видно уже в декартовской трактовке человека. Декартовский представляющий субъект заключает в себе парадоксальным образом два противоположных момента. С одной стороны, по мысли Х., человек как субъект в принципе распоряжается всем сущим, задает меру для существования. С другой стороны, субъект, чтобы иметь возможность удостоверить сущее, должен удостовериться прежде в себе самом, пред-ставить себя самого. Сам представляющий субъект в акте cogito тоже (и прежде, чем сущее) превращается в предмет представления. Эти положения утверждаются в современную техническую эпоху и приводят к последствиям, которые трудно предвидеть, глядя на господствующее положение западноевропейского человека. Что происходит с человеком в эпоху техники? - вопрошает Х. Человек всегда оказывается заранее уже втянут, захвачен сущностью техники, причем настолько решительно, что лишь в силу своей захваченности он и может быть человеком. Человек отвечает на вызов техники всегда, даже когда он противоречит ему. Этот вызов предопределен, он нацеливает человека на поставление действительного как состоящего в наличии: современный человек есть человек технический, человек производства. Х. фиксирует принцип современной жизни - "по-став", суть которого заключается в том, что вся действительность репрезентируется как состоящий в

наличии материал. Очевидно, что и сам человек втянут в по-став, он скрыто задет сущностной основой по-става. Проблема состоит в том, что избежать этой захваченности, по мнению Х., невозможно. Отрицание техники (по-става как ее сущности) или желание овладеть техникой само входит в орбиту технического. Более того, в какой-то степени именно техника и создает современного человека. По-став становится судьбой, "миссией" современного человека. В сфере по-става мы вновь сталкиваемся с "превращением" существа человека. Техника как свидетельство величия и власти человека одновременно является и причиной его "падения" и порабощения. С одной стороны, должно казаться, что если человек репрезентирует все сущее, удостоверяет, обосновывает его, если все, предстающее человеку, существует постольку, поскольку оно по-ставлено им, то человек снова и снова встречает лишь себя самого, представляет самого себя. Между тем на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается. Человек настолько втянут в по-став, что не воспринимает его как обращенный к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, он уже никогда не может встретить среди предметов своего представления просто самого себя. Таким образом, критическую аргументацию Х. в анализе новоевропейского субъекта можно свести к следующим положениям: 1) Прежде всего, это критика самореферентного субъекта, критика определенной привилегированной позиции абсолютного наблюдателя, собранной на фигуре субъекта. Господство субъекта в познании и культуре ведет к мышлению сущего вне бытийных основ, к антропологической стратегии, направленной на овладение сущим. В результате такого подхода мир становится "картиной мира", миром-объектом, системой, замкнутой в себе, которая дает исчисляемую меру всему сущему. 2) Втянутость субъекта в процесс представления, ситуация, когда он становится мерой всех вещей, приводит к фиксации и закреплению центрального, серединно-сопрягающего положения человека. Это ведет к господству антропоцентризма и к опасности антропологизации мира, к еще большему за-бытию бытия. 3) Мышление человека как центрального сущего оказывается парадоксальным образом втянуто в логику нигилизма. Человек в период господства техники сам становится частью поставляющего производства, превращаясь из господина сущего в беспредметный наличный материал. Свою задачу Х. видит в том, чтобы "пробудить" человека от антропологического забытая. Это пробуждение должно освободить человека от власти субъекта, этой метафизической формы, претендующей на синтез всего сущего. Возможная "антропология" может быть только антропологией без субъекта. Еще в "Бытии и времени" Х. пытался показать, что предназначение человека состоит в том, чтобы быть не независимым и центральным единством всех познавательных и ценностных возможностей, а "быть на земле", так как самым изначальным в человеке является его конечность: "... более изначальной, чем человек, является в нем конечность изначального существования". Х. возвращается к осмыслению того, что человек живет на земле, и что не технически организованный мир определяет существо человека, а лишь то, от чего человек неотделим, куда он заброшен изначально - пространство самой жизни. Поздний период творчества Х. также вращается в круге этих проблем. Х. формулируется концепция мира "четверицы" (Geviert). Человеческое существование на земле определяют модусы повседневной жизни: строить (bauen), жить (wohnen), мыслить (denken). Человек существует и обретает себя как раз в границах этих модусов, а опыт пространственности человека развивается в поле игры божественного и смертного, земного и небесного, в пространственности мира "четверицы". Х. выстраивает своеобразную топологию бытия (эта топология расходится с метафизическими приоритетами, при которых смысл человеческого существования искался вне земли, "почвы", основы - то есть в "высоте" (Бог) или

"глубине" (глубины человеческого сознания, "самость"). Х. пытается обнаружить смысл на "поверхности" и видит его как раз в принадлежности человека земле, почве, в его укорененности в мир "четверицы"), возможность которой определяется тем, что человек конечен, ограничен пространством и временем. Человек принадлежит пространству, он не просто "знает" о нем (подобно кантовским категориям пространства и времени как априорным формам чувственности), но сращен с ним, существует в нем. "При"-пространственность человека, по Х., позволяет ему не быть ни господином пространства, ни его рабом, но принадлежать "власти священных пространств", пространств безвластия - принадлежать "почве", "земле", "основе". Сращенность человека с пространством осуществляет иную жизненную стратегию по отношению к миру и бытию - стратегию "близости". Подобное отношение отличается от стратегии представляющего в мире по-става, обладающего особым местонахождением в картине мира, берущим на себя функции Бога и желающим обладать божественным взглядом, видеть то, что невидимо, "захватывать" взглядом. Это стратегия от-даления, опосредования, представления. В противовес этому пространственность Dasein определяется не удаляющим взглядом, а близостью человека к бытию. "Близость" создает человеческий мир, а не образ или картину мира. Этот мир ацентричен - человек не занимает здесь господствующего центрального положения. Кроме того, этот мир беспредметный, который не нуждается в предметном соотнесении с сущим: "мир мирует" ("Welt welter"). С другой стороны, этот мир получает свое бытие, начинает быть одновременно с существованием человека. Именно через этот мир, созданный чувством "близости", изначальной заброшенностью в пространство бытия, человек получает возможность связи с бытием, существования "вблизи" бытия. Мир "четверицы" (божественное-земное-небесное-смертное), о котором пишет Х. в своих поздних работах, в силу своего игрового существования (игра близи и дали, различий и сходств) дает пространству возможность быть открытым. Так как пространство вбирает в себя все события человеческого существования, то Geviert открывает и человека, то есть делает подлинным и свободным его существование. Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы) с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) пространством "близи", формирует скрытый, не видимый, а слышимый, голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Анализируя позднее творчество Х., необходимо отметить как характеристики, связывающие его с метафизической традицией, так и особенности его мышления, позволяющие утверждать, что Х. ставил своей задачей и пытался преодолеть границы метафизики: 1) С одной стороны, Х. создается и разрабатывается своеобразная мифология языка и одновременно мифология человека. Миру мифа, по его мнению, принадлежит двойственное единство говорения и слушания, когда сам слушающий становится частью слушаемого (в результате процедуры вслушивания, внятия - "Horchen"), проникается гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, и через слово приходит к бытию вещи, раскрывает сущее как оно есть. В этом мире человеку не столько отводится какая-то особая роль и определенный статус; здесь существо человека мыслится в мифологическом симбиозе языка и бытия. Язык, человека и бытие сближает необходимость, их изначальная взаимосвязь и взаимообусловленность, единство, которое является фундаментальной основой сущего. Мышление позднего Х. мифично по своей природе, так как оно нацелено на то, чтобы всегда быть "позади" и "вне" времени истории, чтобы быть погруженным в бытие, в архаичные языки Древней Греции и Германии. Мифология Х. является, по мнению большинства исследователей, консервативной политической утопией, лишающей человека будущего. Человек Х. нацелен не на будущее, а на прошлое, на "истоки", "первоначало" как древнейшее

древнего. С метафизикой связывает Х. и внутренний "просвещенческий" оптимизм его проекта человека. Х. полагает, что изначально человек принадлежит некоему естественному (истинному) природному состоянию. Это состояние, по мысли Х., характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, их взаимосвязанностью и взаимонеобходимостью, которые выражаются в термине Dasein - бытие-вот, нахождение в "просвете бытия". Отрицанием и разрушением этого "невинного" состояния выступает, согласно Х., история западноевропейского мира, развитие цивилизации. Для преодоления этого "греховного" положения современной культуры Х. не предлагает снова "вернуться в пещеры". Он строит проект приобщения к бытию через язык (слово) искусства. Сам факт построения этого проекта уже свидетельствует о внутреннем оптимизме и желании подняться над предрассудками эпохи метафизики. Х. пытается встать на позицию надвременного абсолютного наблюдателя, который в силу своей внеисторич-ности обладает свободой, независимостью и объективностью суждения, а, следовательно, и истинным "знанием". С одной стороны, Х. критикует подобную позицию Декарта и всех представителей метафизики, но с другой, он сам постоянно оказывается влеком идеей очистить человека от социальности. То царство неподлинности, которое отвергает философ, мир das Man, мир усредненности, всеобщности, анонимности, мир повседневности и есть, по сути, та единственная реальность, которой обладает человек. Это то социальное, историческое, обусловленное местом и временем, эпохой, положение человека, та ситуация, в которую он изначально заброшен. Дискредитация таких модусов человеческого существования как болтовня, двусмысленность, любопытство, которые являются неизбежными элементами данной эпохи, общая критика и отрицание повседневности, профанного мира Man ведет к отрицанию историчности человека. В растворении человека в непреходящей, априорной истине бытия виден аналог (правда, вывернутый наизнанку) просвещенческого идеала внеисторич-ного субъекта. Человеку в обоих случаях удается узурпировать, захватить центральное место в пространстве истины. И если у Х. человек (в отличие от Декарта) не является автономным и автореферентным, самодостаточным субъектом, то, в своей принадлежности к бытию, он все же получает санкцию на истинность (истина бытия состоит в том, что человек осознает свою изначальную принадлежность бытию) и на выстраивание ценностной иерархии по отношению к самому себе как части этой истины. С другой стороны, Х. принадлежит к постметафизическим философам, "новым философам" - провокаторам. Можно согласиться с Фуко в том, что Х. является одним из тех, кто невольно санкционировал идею "смерти субъекта" и "смерти человека", так, например, в том же анализе das Man Х. дает, пожалуй, самое точное описание современного существования как мира, так и человека. По мысли Х., современность захвачена озабоченностью настоящим. Основная черта подобной заботы - это нацеленность жизни, сознания и т.д. в практически-деятельных и теоретических моментах на наличные предметы, на преобразование мира. Эта нацеленность анонимна и безлика, таким образом, и современный мир становится безличным и анонимным. В нем нет и не может быть субъектов действия, здесь никто ничего не решает и поэтому не несет никакой ответственности. В современном мире Man происходит отказ, точнее, исчезновение свободы, все строится на желании стать "как все", на практике отчуждения. В этом мире все - "другие", даже по отношению к самому себе человек является "другим"; личность умирает, индивидуальность растворяется в усредненности язык. Х. нигде не давал полной и исчерпывающей характеристики языка метафизики со всеми необходимыми академическими выкладками. Однако можно выделить следующие признаки языка метафизики: 1. Прежде всего это субъект-объектная структура языка метафизики. Поздний Х. обнаруживает, что древнегреческий язык досократиков,

мифология Древней Германии, восточные языки (древнекитайский и японский) существенно отличаются от современных западноевропейских языков тем, что они не строятся на основе субъект-предикатной формы выражения. Подобная структура выражения, характерная для западноевропейских языков, получает свое начало, по мнению философа, который здесь полностью согласен с Ницше, с антропологического поворота Сократа. Субъект-объектная структура мира, понятийно оформленная Платоном, разрушает синкретический, мифологичный мир и производит западное мышление, которое как раз и опирается на структуру Субъект (активное, центральное, творческое начало) и Объект (пассивное, нетворческое, периферийное); в языке эта структура получает свое закрепление в субъект-предикатной форме предложения. Полное оформление субъект-предикатной формы выражения мы обнаруживаем в формальной логике Аристотеля с его силлогистикой, правилами вывода, которые представляют собой своеобразный прототип синтаксиса и пунктуации современного языка. Грамматика и логика подчиняют себе язык. 2. Следующая характеристика языка метафизики - господствующая в нем корреспондентная (референциальная) теория значения. Хотя Х. и не актуализировал проблему знака и значения в своем позднем творчестве, в его работах явно присутствует критика корреспондентной (референциальной) теории значения. Буквы указывают на звуки, звуки - на душевные переживания, а душевные переживания указывают на вещи, предметы, которые так или иначе затрагивают нас. Язык (речь, но в особенности письмо) предстает "слепком" реальности. Слова относят нас к вещам и предметам; у означающего всегда есть конкретное означаемое. 3. Превращение человека в субъект познания, оформление субъективности приводит к тому, что человек становится также и субъектом языка. Следующая особенность языка метафизики: метафизика считает, что человек - автор, ответственный субъект языка, он свободно манипулирует словами, придавая им значение и смысл на свой вкус; язык же представляет собой лишь средство передачи мыслей, послушное орудие в руках человека, способ передачи информации. Это - субъективность языка, точнее, антропологизация языка. "Мы, - пишет Х., - обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как animal rationale, т. е. как единство тела-души-духа". Это телесно-духовное истолкование языка. Антропологизация языка приводит к тому, что язык понимается как создание человека, как пассивное орудие для выражения человеческих мыслей и желаний. Подобное трактование языка лишь как средства передачи мыслей является следствием понимания языка как посредника, как связующего звена между двумя совершенно автономными и независимыми сферами: миром реальности и миром сознания, мышления. 4. Сущность метафизического взгляда на мир, на язык Х. определяет также с помощью понятия "постав" (Ge-stell). Постав - это метод пред-ставления всего противостоящего субъекту как состоящего-в-наличии. Не как объект, предмет, который независим от субъекта, самостоятелен, но как "наличный материал", целиком определяемый субъектом и рассматриваемый только с точки зрения "потребления", использования, утилитаристиски, в качестве средства, не имеющего самостоятельного значения. Таким образом, пассивный материал - слова и выражения языка - используются активным субъектом в качестве послушного средства передачи информации. Господство Постава в языке превращает последний в производство. Язык заражен процессом всеохватывающего изготовления. Как и во всяком производстве, где человек является отчужденным от труда, переставая даже быть самостоятельным субъектом деятельности, человек-говорящий также является отчужденным от языка, в принципе не "знающим", что такое язык и кто говорит на языке. 5. Одной из особенностей современного языка является его идеологическая ангажированность (впервые появляется тема языка как мощного орудия власти). Язык представляет

собой не только мощное орудие власти правящей элиты, его надо рассматривать гораздо шире: язык, особенно публичный язык массовой информации исподволь выражает принципы самой метафизики, те скрытые, незаметные основания, на которых строится вся западная культура, которые, будучи исторически установленными, выдаются за природные, за естественное положение дел. Метафизический язык и своей структурой, и своей нацеленностью на однозначность, монологизм, строгость в математическом смысле представляет собой продукт социализации человека, призванный обучить человека, внушить ему и постоянно закреплять нормы морали и соответственные программы и правила поведения. (Язык - это власть). Таким образом, язык не предстает как нечто не зависящее от социальной реальности; язык оказывается вписан в структуру господствующего мировоззрения, оказывается поставлен на службу той или иной идеологии. 6. Следующая рубрика, которую можно выделить в хайдеггеровском анализе языка метафизики, - диктатура публичности. Язык метафизики это язык профанный, по мнению Х., который пожирает инфляция и девальвация слов, включенный в логику нигилизма. Язык диктатуры общественного мнения находится в рабстве у публичности, которое, в свою очередь, вырастает из господства субъективности. Кроме того, язык современной культуры обладает большим процентом "шумовых" наслоений, то есть тех текстовых кусков, которые оказываются пустыми, где в принципе не сообщается ничего нового ни в смысле информации, ни в смысле работы мышления. Х. называет это "бездумием", "болтовней" современного языка. 7. Следующий пункт, который разбирает философ, - претензия языка метафизики на естественность. Еще до Х. звучала критика формализованного языка. В противовес современному языку культуры выдвигалось понятие так называемого "естественного языка", которым человек пользовался, якобы, задолго до начала логики, техники и других следствий господства разума. Это первичное состояние невинности в языке характеризовалось и определялось как состояние вне-истории, состояние праязыка не-подвластного формализации: в языке мифа еще нет субъекта и объекта, грамматики, формальной логики. "Естественный язык" трактуется как "естественное состояние". Х. категорически возражает против так называемого естественного языка, всякий язык историчен, в том числе и так называемый естественный: "Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле... Язык как информация тоже не язык в себе; он историчен сообразно смыслу и ограниченности нынешней эпохи". Для Х. такое понимание естественности языка как неисторичности совершенно неприемлемо. Более того, в подобном разделении языка на естественный и формализованный Х. обнаруживает двусмысленность, поскольку, с одной стороны, сам формализованный язык метафизики пытается выдать себя за естественный, а так называемый естественный язык определяется лишь как неформализованный, то есть непосредственно парадоксальным образом пытается вывести себя из формализованного языка, показывая тем самым свою зависимость и предрасположенность к формализации; этот парадокс показывает, на самом деле, изначальную сращенность того разделения на формализованный и естественный языки, которое пытались провести исследователи до Х. Проанализировав вышеобозначенные характеристики, Х. выставляет свой диагноз языку современной культуры: "Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия...". Критический анализ языка метафизики представляет собой только

первый шаг деструкции, где обнаруживаются предельные основания метафизики. Вторым шагом деструкции является выход к основаниям самого бытия и к пониманию сути самого языка: путь к языку. Х. задает вопрос: "требуется ли вообще какой-то путь к языку?" Ведь язык - это основное "свойство" человека как социального существа, то, что отличает его от мира природы. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить. Сущность человека покоится в языке... человек существует прежде всего в языке и при языке. Однако такое пребывание в языке не является гарантом осознания сути самого языка. Существо языка остается скрытым в процессе повседневного использования языка как средства передачи информации. Суть языка остается скрытой. Таким образом, "путь к языку" - это путь к пониманию подлинной сущности языка и, одновременно, путь от языка метафизики к "формированию" этого подлинного языка. Как же осуществляется возвращение к подлинному языку? Основной тезис Х.: язык - это самостоятельная сила; язык говорит сам, самовластно. Из этого следуют и требования, предъявляемые Х. к человеку: во-первых, молчать и позволить говорить самому языку, а через него и самому бытию; во-вторых, слушать, что говорит сам язык, и услышать, что было сказано. Х. дает практические требования к изменению языка, сформулировав их как молчание, уместность речи, предпочтение слушания говорению, перечеркивание и разбиение на письме. В противовес многословию метафизического языка, Х. выдвигает для бытийного языка требования уместности говорения. Право говорить необходимо заслужить. И таким "чистилищем" мысли и языка оказывается молчание. Причем, молчание оказывается не неким негативным отсутствием, а явлением позитивным и продуктивным. Молчание это не простое отрицание говорения, последнее вовсе не является источником молчания. По Х., молчание имеет онтологический статус в качестве аутентичной бытийной речи, оно уже всегда есть наш ответ на вопрошание о сущности языка, только оно, молчание, и отсылает нас к языку. Х. обнаруживает язык бытия именно в молчании, которому, по его мнению, всегда удается избежать формализации. Суть бытийного языка заключается в его молчаливости, его неподвластности искушениям актуализированной речи. В молчании присутствует малое, но необходимое: основа (глубинная связь с бытием) и свобода (молчание - язык намеков, недосказанного, где нет никакой замкнутости и однозначности). Какие же "функций" выполняет феномен молчания? Молчание выступает в виде антитезы "захлебывающему многословию" современного языка, где слово теряет свою ценность, постоянно девальвируется. Молчание позволяет избежать инфляции языка, сохранить существующий аутентичный смысл Слова: по Х., "...чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку - кров для обитания в истине бытия". Молчание "собирает" человека для мысли. Молчание выступает средством очищения от публичности языка, научает ответственности за сказанное и собирает для самой мысли. Молчание выступает радикальным отказом от языка как предмета представления, продукта производства в виде письменного текста или сказанного слова, всего того, что поневоле должно погрузить в мир анонимности, зараженной метафизичностью. Молчание является для Х. последней опорой и надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. Молчание это и есть язык бытия. Оно не просто выступает "мостом" для подлинного бытийного языка. В какой-то степени оно и представляет собой этот подлинный бытийный язык. Вторым шагом на пути к подлинному языку выступает слушание. Приоритет слушания перед говорением

вытекает из теории Х.: говорит сам язык, самовластно. Хайдеггеровское выражение скорее показывает, что возможность самого человеческого языка заложена не в монологической способности человека продуцировать осмысленные предложения, а в способности человеческого уха собирать и подхватывать все игровые возможности языка, которые в нем изначально присутствуют. Приоритет слушания и сам орган слуха - ухо - позволяет услышать, приблизиться к самой основе основ - смыслу бытия и смыслу языка, что для Х. неотделимо друг от друга. Цель всей философии Х. заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. По отношению к языку Х. тоже пытается отбросить мир явлений языка, его социальных и культурных наслоений и обратиться к сути самого языка. По мнению Х., человек, чтобы приобщиться к внутреннему строению вещи, к сущности сущего и таким образом обрести самого себя в пространстве истины бытия, должен принадлежать языку, раствориться в языке, отбросив свое собственное "Я", должен "собраться", "насторожить слух", сосредоточить все внимание на слушаемом и оказаться частью слушаемого, самому стать слухом. Процесс вслушивания невозможен в мире принуждения, господства закона и информации, которые царят в сферах науки, техники, современного искусства, всей современной культуры. Поэтому "вслушивание" (Horchen) погружается в безвластную гармонию Греции или в поэзию (музыку, живопись), которые еще существуют без принуждения. Именно через поэзию немецких романтиков (Новалиса, Э.Мерике, Гельдерлина), стихи Георге и Рильке, живопись Ван-Гога, через мышление Анаксимандра, Гераклита, Парменида, неподвластных информационному давлению и стратегии постава, еще можно услышать, согласно Х., голос самого бытия, ибо слово в поэтическом дается самому языку, самому бытию. Возвращение человека к подлинному существованию, к подлинному языку происходит посредством вслушивания-говорения и подводит к требованию изменения самого языка, умению правильно слушать и правильно говорить, слышать то, что скрыто за пеленой наслоений. Вслед за молчанием и вслушиванием, Х. выдвигается требование уместности и правильности речи. Прежде, чем говорить, надо знать, что говорить, как говорить и когда говорить. Наметив, таким образом, принципы и правила правильного обращения с языком, Х. ставит своей следующей задачей поиск тех характеристик, которые бы позволили понять существо языка. Практически во всех поздних работах Х. "определяет" подлинный язык, негативно, "от противного", противопоставляя его языку метафизики. По его мысли, бытийный язык должен быть противоположен неподлинному языку информации. Он не должен выступать инструментом подавления, власти, он не имеет логической структуры: нет разделения на субъект и объект, не работает предикативная логика, нет ни синтаксиса, ни пунктуации. Власть грамматики разрушена. На этом языке не говорят, не пишут, он не является средством передачи информации, он вообще не репрезентируется в текстах. Невозможно дать никаких позитивных характеристик этому образованию, можно указать лишь то, чем этот язык не является. Косвенным образом все указывает на то, что язык бытия - это молчание бытия. Однако это не совсем так. Молчание является в языковой концепции Х. неким идеальным объектом подлинного языка. В представлении Х. подлинный язык выступает, с одной стороны, языком молчания, не репрезентируясь в текстах современной культуры, но, с другой стороны, бытийный язык это все же язык, который "просвечивает" сквозь любой текст метафизики. Если попытаться собрать воедино все разрозненные "позитивные" характеристики подлинного языка, которые вкраплены в работы позднего Х., о подлинном языке можно сказать следующее: 1. Прежде всего под Языком подразумевается речь: "язык сам вплел нас в говорение", "Язык - это "язык", исходящее из уст". Несомненно, что существует внутренняя связь речи и бытия.

Речь, слово, говорение возникает из ничего, из пустоты, туда же, в молчание, слово и погружается, когда речь прекращается. Речь невидима, противоположна наличности", неуловима, импульсивна, эмоциональна, мелодична и поэтична (то есть противоположна техничности), таинственно само рождение устного слова. Говоря о речи легче сохранить иллюзию подлинности, невключенности в механизм производства, которым так явно заражено письмо. По Х., существует некая внутренняя связь между речью и молчанием, с одной стороны, и бытием и ничто, с другой стороны. Но язык это не всякая речь. Существует различие между двумя процессами: говорить что-то и сказать что-то: "Сказать и говорить - не одно и то же. Человек может говорить; говорит без конца, но так ничего и не сказал. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое". Таким образом, существо языка заключено в речи, в которой нечто "получает слово", то есть так или иначе выходит на свет, про-являет себя, объявляет, показывает: "С-казать - значит показать, об-явить, дать видеть, слышать". Итак, сущность языка Х. видит в с-казе, казе. 2. Какая же это Речь? Простая и бедная. Х. выставляет требование бедности (немногословности, молчаливости) подлинного языка в противовес мно-гословности, "болтливости" и двусмысленности современного языка и требование простоты. В силу своей бытийной принадлежности и невовлеченности в процесс производства современной культуры, этот бедный и простой язык должен избегать всех искушений и ловушек языка метафизики: схоластики, словесного декора, украшательства, за которым так часто, по Х., прячется пустота и отсутствие мысли. "Получить бедный ответ" - это, по Х., обнаружить тот необходимый минимум, который относит нас к самой сути мира (вещей, человека, языка), сфере незыблемых оснований, непреходящего. 3. Еще одну характеристику подлинного языка Х. показывает, анализируя текст Новалиса "Монолог": "Заглавие указывает на тайну языка: он говорит один и наедине с самим собой". Эти характеристики (простота, бедность и монолог языка) указывают на то, чем бытийный язык является на самом деле. Подобный язык можно назвать "языком диалекта и языком мифа". Подобное понимание языка как провинциального ландшафта, языка диалекта, основано на самой поздней концепции Х., где человеческое существование рассматривается как мир "четверицы" (Geviert). Мир "четверицы", где самую важную роль играет элемент "земли" (почвы, основы), с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) пространством "близи" формирует скрытый, не видимый, а слышимый голос бытия, мир, в котором может и должен, по мнению Х., строить, жить и мыслить постметафизический человек. Отсюда, и язык этого мира, с его характеристиками бедности, простоты, приоритета голоса перед взглядом и слуха перед голосом, провинциальности, язык праслов, корней, всей своей сутью принадлежащих "земле", основе, бытию. Отказ Х. от так называемого языка "взгляда" и предпочтение им нового языка "слуха" позволяет избежать практически всех следствий метафизики. Суть языка можно сравнить с высшей точкой напряжения мышления даосского мыслителя у-вэй, которое, с одной стороны, представляет собой "недеяние", полное выключение из мира действительности, активности, игнорирование внешнего, а с другой стороны, является высшим действием, где за внешним спокойствием, недеянием, молчанием скрывается огромная внутренняя концентрация сил и внимания. Так и с языком: при всей внешней лаконичности, простоте, бедности, даже молчаливости, "внутри" языка скрывается все его поэтическое богатство, которое наиболее полно сообщается в языке через намеки, "непрямые сообщения". 4. По Х., все характеристики и требования бытийного языка возможно обнаружить в языке поэзии: "Язык не потому - поэзия, что в нем - прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии... истина направляет себя вовнутрь творения...", - говорил Х. в одном из своих интервью.

Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре, неисчислимым рационально; в нем сохраняется образность мышления, метафоричность, где совершенно неприменимо референциальное истолкование языка, где властвует мир метафоры, многозначности слова. Метафора, по мнению Х., изначально принадлежит поэтической сфере, первоистоку языка, где слово было открытым и многогранным. Действительно, для Х. метафора, являясь неотъемлемым свойством языка, показывает его мистическую сущность, изначальную онтологичность языка и человека. Однозначность слова, сужение его приходит с наукой и логикой. Подлинный язык, чтобы не существовать во власти рационально исчислимого и актуализированного, должен быть языком непрямых сообщений, намеков, по возможности невербальной коммуникацией. "Намек - основная черта слова... Намеки нас приближают к тому, от чего они неожиданно до нас доносятся". Намеки препятствуют образованию одного какого-нибудь понятия, в которое можно будет уложить суть языка, с другой же стороны, намек (метафоричность, неоднозначность) как внутренняя характеристика языка говорит об изначальной интерпретируемости, самоинтерпретируемости языка. Языку поэзии в философии позднего Х. отводится роль обнаружения смысла бытия: "судьба мира дает о себе знать в поэзии", "высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии". Под поэзией Х. имеет в виду не поэзию как результат, как застывшее творение поэта или художника, а мысль и поэзию вместе, то есть поэтическое творчество, которое он называет "поэтическим мышлением", Dichten (не Dichtung - нем. "поэзия как результат, как поэтическое произведение"), а именно Dichten (нем. "поэзия как процесс сочинения, создания стихов и т.п."). Характеризуя в своих поздних работах мышление, мысль, Х., прежде всего, имеет в виду именно поэтическое мышление и поэтическую мысль: "Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты - хранители этого жилища. Их стража - осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке... Мысль... допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия". Поэтическое мышление не есть ни "чистое" мышление, принадлежащее лишь области теории, ни чисто практическое мышление. Поэзия и поэтическое мышление оказываются выше всех метафизических делений на теоретическое и практическое, они существуют до подобных разделений и противопоставлений; более того, именно в поэтическом мышлении и преодолеваются подобные оппозиции теоретическое-практическое, субъект-объект, поэт-читатель, молчание-речь и др. Поэтическое мышление не относится ни к теории, ни к практике. Оно имеет место прежде их различения. В понимании Х. поэтическая мысль представляет собой память о бытии, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Суть ее существования, отмечает Х., в том, что "она допускает Бытию - быть". 5. Однако главное свойство поэзии и главное свойство языка вообще можно определить как "проектирование" будущего. Проектирование как свойство поэзии проявляет себя в набрасывании, загадывании будущего, таким образом не только участвуя в истории, но и непосредственно творя ее. Характеризуя хайдеггеровский стиль философствования, необходимо отметить его позитивную двусмысленность. Позитивность этой двусмысленности вытекает как из ее неустранимости, неизбежности, так и из ее диалектичности, ее роли стимула к мышлению. Позитивность двусмысленности, неоднозначности у Х. обнаруживает свою связь с мышлением Ницше и затем продолжается в деконструкции Деррида, который именно Х. и Ницше считал в равной степени

родоначальниками философии провокации и риска. Амбивалентность терминов, которая постоянно присутствует в философии Деррида, обнаруживается и в терминологии Х. Понятия Х. двусмысленны в позитивном смысле: они амбивалентны, полисемичны. Так, например, совершенно спокойно уживаются борьба с "техникой" как символом мира производства, где правит механистичность, повторяемость, унифицирумость и одновременная механистичность и техничность языка самого Х., которые неизбежно роднят его с этим критикуемым миром поставляющего производства. Наряду с претензией языка Х. на поэтичность (некоторые статьи Х. написаны в поэтической форме), в нем присутствует некая квази-поэтичность, которой свойственны искусственность и натянутость и которые отличают плохую, искусственную поэзию, не-поэзию, не-искусство от подлинных образцов последнего. Двусмысленность и проявляется в том, что претендуя на обнаружение подлинного языка (языка бытия, который и обнаруживается в языке "вечной", подлинной поэзии), поэтическое творчество самого Х. нередко оказывается суррогатом поэзии. Основной характеристикой хайдеггеровских текстов является их строгая сознательная анонимность, которая вытаскивает философствование из антропологической, этической, эпистемологической и эстетической плоскости (на это и рассчитывает сам Х.). Эта анонимность представляет собой радикальный ход, направленный против антропологизма. За анонимностью языка у Х. можно обнаружить размывание, разрушение субъекта языка. Автор (философ) больше не является ответственным голосом, возвещающим сквозь ткань текста принадлежащие ему истины. Х. указывает на то, что автор (мыслитель, поэт) не обладает более собственностью на язык. Язык (слово) становится самовластным, а автор как собственник языка "умирает". Через произведение искусства или мысли, по Х., говорит сам язык или бытие как нечто лишенное индивидуальных человеческих характеристик. Личность, желания самого автора исчезают, автор превращается в "медиума", который не несет ответственности за написанное и не обладает собственностью на интерпретацию. При этом одновременно хайдеггеровская анонимность относит нас и к миру техничности, где все (от деталей техники до произведений искусства) поставлено на поток производства и широкого потребления и поэтому не имеет своего "лица", и именно поэтому анонимно. Анонимность и техничность хайдеггеровского языка - это неизбежная зараженность этим миром производства, свидетельствующая о том, что несмотря на все ухищрения Х. так и не удалось до конца преодолеть метафизичность языка мира das Man. И действительно, проповедуя, с одной стороны, простоту, бедность и поэтичность, как основные свойства языка, сам хайдеггеровский язык, с другой стороны, являет нам свою сложность, тяжеловесность, любовь к словесному декору и квази-поэтичность, которая пытается завуалировать изначальную техничность и механистичность хайдеггеровского языка и стиля. Характерной чертой хайдеггеровского языка является также его любовь к этимологии. Стратегия позднего Х. состояла в этимологическом разборе (деструкции) слова, которое он разнимает на составные части, пытаясь добраться до истинного, изначального значения; философ пытается показать "историю" наслоения всех социальных смыслов и раскопать, восстановить забытый, стершийся аутентичный смысл слова. Аутентичный смысл слова понимается не как генетически, исторически первичный, а первичный в ином смысле: "искомыми является отнюдь не временная, не историческая, не генетическая, но смысловая "изначальность" слова: такое начало, которого, если угодно, никогда не было, но которое всегда есть, есть как "первоначально", как principium ("принцип"). Сам философ явно претендовал на создание и использование им совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка. Обращение к поэзии было продиктовано еще и

тем, что, по существующему до сих пор мнению, последняя является наименее ангажированным языком, наименее включенным в сеть политических, идеологических и других социальных доминаций. Среди мыслителей, на философское становление которых Х. оказал влияние, его непосредственные последователи (Гадамер), его критики (Ясперс, Карнап, Хабермас, Адорно) и отталкивающиеся от его мышления философы (Сартр, Деррида, Бланшо, Глюксман, Рорти, Ш. Ширмахер, Аренд и др.). (См. также das Man, Событие, Бытие и время.)

В.Н. Семенова

ХАЙЕК (Hayek) Фридрих Август фон (1899-1992) - австро-английский экономист и философ, один из основоположников неоавстрийской школы в политической экономии, классик современного либерализма. С 1918 учился в Венском университете, где изучал право, экономику, философию и психологию. Доктор права (1921) и доктор политических наук (1923). Сооснователь (1927) и первый директор Австрийского института экономических исследований (1927-1931). В 1931-1950 - профессор политической экономии и статистики Лондонской школы экономики. С 1938 - гражданин Великобритании. В 1950-1962 - профессор социальных наук и этики Чикагского университета. В 1962-1968 - профессор экономической политики Оренбургского университета (ФРГ). С 1969 - профессор-консультант Зальцбургского университета (Австрия). В 1974 Х. был удостоен Нобелевской премии по экономике (совместно с Г.Мюрдалем) "за основополагающие работы по теории денег и экономических колебаний и глубокий анализ взаимозависимости экономических, социальных и институциональных явлений". Организатор (1947) либерально ориентированного "Общества Мон-Пелерин" (наряду, в частности, с Поппером и Полани). Основные сочинения: "Дорога к рабству" (1944, переведена более чем на 20 языков мира), "Индивидуализм и экономический порядок" (1948), "Контрреволюция науки" (1952), "Структура восприятия" (1952), "Основной закон свободы" (1960), "Право, законодательство и свобода" (тт. 1-3: "Правила и порядок" - 1973; "Мираж социальной справедливости" - 1976; "Политический строй свободного народа" - 1979), "Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма" (1988) и др. В первые годы научной деятельности Х. занимался преимущественно проблемами теории денег, капитала и экономического цикла. Встревоженный распространением социалистической идеологии до и во время Второй мировой войны, он сделал основной темой своих работ полемику с различными проявлениями этой идеологии, под влиянием которой, как признавался сам Х., он находился в юношеские годы. Предпринял попытку показать принципиальную неосуществимость целей, провозглашаемых приверженцами социализма и невыполнимость программ, предлагаемых для реализации этих целей. По мысли Х., с деятельности Сен-Симона и его школы начинает существование "инженерный" взгляд на общество, в соответствии с которым предполагается, что человечество в состоянии в рамках первоначального рационального плана сознательно направлять собственную эволюцию. Данная амбиция разума (по Х., "конструктивистский рационализм") сыграла высокотрагичную роль для судеб личной свободы и качества жизни людей. По мысли Х., "в споре между социализмом и рыночным порядком речь идет ни больше ни меньше как о выживании. Следование социалистической морали привело бы к уничтожению большей части современного человечества и обнищанию основной массы оставшегося". С экономической точки зрения, кардинальное преимущество рыночной системы перед плановой Х. усматривал в

способности первой из них посредством ценового механизма использовать такой объем информации, получение и переработка которого невозможны в рамках системы централизованного планирования. Следствием этого считал неспособность плановой экономики обеспечить соответствие структуры производства структуре общественных потребностей, достичь сколько-нибудь приемлемого уровня эффективности. С политической точки зрения, последовательное осуществление принципов планирования, по Х., неизбежно приводит к тоталитаризму. План предполагает жесткую иерархию четко определяемых целей, установление которой требует недостижимой в реальности степени общественного согласия. Поэтому планирование обязательно сопровождается применением мер принудительного характера, ограничением и, в перспективе, ликвидацией правового порядка, проникновением государства во все сферы общественной жизни. Если, согласно принципу "невидимой руки" Смита, индивид, руководствуясь своекорыстными интересами, способствует общественному благу, даже не имея в виду такой цели, то в данном случае все происходит наоборот: государство, стремясь к общественному благу, вопреки своим намерениям ущемляет интересы индивида. По Х., тоталитаризм является неизбежным следствием попытки переноса на общество принципов, по которым функционируют так называемые "сознательные порядки" - организации типа фабрики или армии и создаваемые с заранее определенной целью по соответствующему плану. Однако развитие общества в целом представляет собой сложный процесс эволюции и взаимодействия "спонтанных порядков" - социальных институтов, моральных традиций и практик, складывающихся без чьего-либо замысла и не поддающихся координации из единого центра. Типичные примеры "спонтанных порядков" - рынок, право, язык, мораль. Координация деятельности индивидов в рамках "спонтанных порядков" осуществляется путем соблюдения универсальных правил поведения с одновременным предоставлением индивиду определенной сферы автономии. Гарантиями такой автономии, позволяющей использовать "рассеянное знание" - многообразие знаний и навыков отдельных людей - являются институты индивидуализированной собственности и частного предпринимательства, политическая и интеллектуальная свобода, верховенство права. Широкое распространение этих институтов, согласно Х., стало результатом "... эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им". На протяжении всей своей научной деятельности Х. выступал против государственного вмешательства в экономику, являясь принципиальным оппонентом всех трех наиболее влиятельных антилиберальных экономико-политических проектов 20 в. - социализма, кейнсианства и доктрины "государства всеобщего благоденствия". Продолжительное время его взгляды расценивались как старомодное чудачество, а прогрессистская интеллигенция левого толка подвергла Х. самому настоящему остракизму (в стэнфордовском сборнике 1984 о Х. отмечалось: "... так называемые интеллектуалы присудили его к научной смерти. В академических кругах к нему начали относиться почти как к неприкасаемому, если не как к подходящему мальчику для битья, которого ученые мужи могли разносить в пух и прах всякий раз при обнаружении, как им представлялось, "дефектов" рынка или свободного общества"). Крушение иллюзий кейнсианской модели государственного регулирования в 1970-х и распад социалистического лагеря в 1990-х - придали произведениям Х. особую актуальность.

А.А. Баканов

ХАЙЛЕР (Heiler) Фридрих (1892-1967) - немецкий историк религии, профессор богословского факультета Марбургского университета, один из основоположников сравнительного религиоведения. Основные сочинения: "Молитва. Опыт религиозно-исторического и религиозно-психологического исследования" (1917), "Религиозно-историческое значение Лютера" (1918), "Христианство и другие религии" (в 8 томах, 1925-1939), "Религии человечества" (1966) и др. Главным смыслом собственных философско-теологических изысканий Х. полагал реконструкцию такого пласта религиозного опыта и религиозной жизни общества, где проявляется духовное единство человечества. По мысли Х., "сравнительная история религий ... свела всю пестроту форм высокой религиозности к двум основным типам, которые образуют непрерывные линии развития и пересекаются в некоторых важных точках: с одной стороны, это мистическая религия спасения, которая вот уже 2500 лет является высшей религией в Индии; которая, родившись в умирающей греческой античности, проникла в христианство и нашла свое богатейшее и прекраснейшее выражение в западном католицизме; с другой стороны - пророческая религия откровения, которая в начале была сообщена пророками Израиля, достигла своего завершения в Новом Завете и была обновлена Лютером с немецкой силой и добродетельностью". (Усматривая при этом принципиальную сопоставимость этих двух традиций, Х. обращал внимание на мысль Р.Отто, согласно которой обе они есть "два полюса одного и того же отношения к трансцендентному объекту".) Особое внимание в границах своих исследований Х. уделял католицизму как, по его мнению, "бесконечно сложно" синкретичной и ритуально-многомерной религии. По Х., сопоставимый интеллектуально-культовый синкретизм возможно (причем весьма приближенно) усмотреть только в буддизме махаяны. Отталкиваясь от идеи М.Мюллера ("Кто знает одну религию, религии не знает"), Х. утверждал о католицизме, что "кто знает эту религию, знает не одну религию". [Ср. с максимой апостола Павла, нередко трактующегося отцом католичества: "Для всех я сделался всем" (I Кор. 9, 22)]. Согласно Х., при религиозно-историческом рассмотрении "complexio oppositorum" (лат. - объединение противоположностей) католицизма реализовывалось в совмещении в его природе: холодных философских спекуляций и простой набожности сердца; индивидуального религиозного опыта и строгой ортодоксальности; личной свободы и нивелирующей церковности; примитивного ритуала и утонченного экстаза; истинно христианского Евангелия и античной мистики; иудейско-раввинского логицизма (до степени схоластической казуистики) и эллинистической сущности мистерии; апостольской традиции и римской государственной организации; аристотелевской логики и платоновского идеализма; стоической этики и неоплатонической созерцательности; всемирного господства папства и отшельничества; свободного от мира созерцания и предназначенной миру культурной работы; строгой классовой сущности и коммунистических социальных идеалов; апокалиптико-хилиастического энтузиазма и церковной уставной техники; горького покаяния и мирской роскоши; хрупкой исключительности и гибкого искусства приспособления; пелагианской оценки воли и августиновского опыта благодати; евангелической веры в Бога-Отца и античного культа богини-матери; царской мистики Христа (значения для мистики переживания Его казни) и многообразного почитания святых. Анализируя взаимосвязь, взаимодополнение и сосуществование мистики и католицизма, Х. отмечал, что полного развития и зрелости католицизм достиг в восточных странах во второй половине первого тысячелетия, в западных - только в средние века. Именно Средневековье, по Х., создало классические образцы набожности, богослужения, мистики и теологии.

Завершение процессов упрочения и конституирования этих обретений католицизма Х. связывает с Тридентским Собором (1545- 1563), не только существенно реформировавшим христианство, но и догматизировавшим ряд форм средневековой народной набожности (фиксация "семи таинств", число которых еще в 13 в. варьировалось от двух до тридцати). По мнению Х., обладая, как все античные религии, богатым ритуалом, католицизм делает возможным для верующих чувственную мистическую связь со сверхчувственным миром. Именно мистика, согласно Х., является невидимой душой всего католицизма, его скрытым внутренним источником жизни. (По мысли либерально-протестантского теолога А. фон Гарнака: "мистика есть католическая набожность вообще, поскольку она - не только церковное повиновение, что значит "fides implicita", ...она не является также образом предреформационной набожности наряду с другими образами, но она является католическим выражением набожности вообще".) Как утверждает Х., почти все великие католические мыслители были мистиками: Августин, Григорий Нисский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура. (Ср. с мнением Гарнака: "кто является мистиком и не стал католиком, остается дилетантом".) По мысли Х., и культ, и мистика проникли в христианство извне, причем относительно рано; по своему происхождению не являются христианскими: "Само истинное Евангелие Иисуса и евангелические свидетельства о Нем никогда не смогли бы породить из своего собственного содержания католическую систему культов и мистики. Только посредством соединения с низшими и высшими слоями античной религии стало возможным возникновение католической набожности". Гениальную реформаторскую революционность Лютера Х. усматривал в том, что тот "решительным и смелым ударом разрушил синкретизм католической церкви и Евангелие, которое в большом католическом соборе было одним из основных камней наряду с другими, сделал основным и краеугольным камнем". Высоко оценивая тезис Лютера, согласно которому "вера - это нечто всесильное, как и сам Бог", Х. обращал внимание на то обстоятельство, что покоящийся Бог католицизма, с которым мистик воссоединяется в экстазе, - располагается "по ту сторону" пространства и времени, без внутреннего отношения к миру и истории. С точки зрения Х., идея откровения Бога в истории внутренне чужда мистике, она - надысторическая форма набожности. Именно в мистике, по Х., аристотелевский термин "непостижимое в истории" находит самое подходящее применение. В мистике история спасения традиционно трактовалась как лишь средство подготовки и созерцания мистического переживания. На вершине созерцания Бога и единения с ним мистик был свободен от всякого церковного авторитета, равно как и от всякого исторического откровения, потому что он сам становился Богом. Согласно Х., вина для мистики находилась в обособленности индивидуального существования; грех выступал не чем иным, как упорством в индивидуальном существовании, в значимости собственной воли, в алчности. В рамках мистики вина в своей основе есть лишь метафизический рок, судьба, греховное эгоистическое упорство - только лишь происшествие, которое не затрагивает внутреннее ядро человека, глубины его души. (Грех суть нечто несуществующее у Ареопа-гита; грех - "находиться далеко от Бога" по Августину.) Для Лютера же, - утверждал Х., - грех находится в принципиальном личностном разладе с нравственным порядком, установленным Богом; грех заключается в отступлении от Бога; грех таится в недостатке веры и доверия к Богу: "Тебе, Тебе единому согрешил я" (Пс. 50, 6). По мысли Х., мистика ищет спасения в уходе от мира и всего сотворенного, от всего несуществующего и хочет таким образом приблизиться к единственно истинному бытию. В таком контексте, лишь разрушившись, человек сокращает расстояние между конечным и бесконечным; тогда он сам сливается с чем-то божественным, сам становится Богом. Отрезки этого многотрудного пути в католицизме ассоциируются с "очищением",

"просветлением" и, наконец, с "единением". Напротив, в рамках библейско-евангелической набожности, возрожденной Лютером, спасение обретается бесконечно проще: верой и только ею. (Ср. с призывом пророков к греховному Израилю: "Назад к Яхве"; с обращением к Иисусу спасающегося грешника: "Боже! Будь милостив ко мне грешнику" - Лк. XVIII, 13.) Х. акцентировал особую важность культурного поворота, совершенного Лютером ("основное переживание библейской религии - доверчивая вера в Бога-Отца, проявляющего себя в природе и истории, - включает позитивную оценку профессиональной деятельности и культурного творчества ... добросердечными словами о священности и ценности честной профессиональной жизни ... Лютер открыл новую эпоху в отношениях между религией и культурой"). В отличие от идеала мистики - отшельничества и монастырской жизни - библейская пророческая религия, основанная Лютером, являлась религией личности; мистика же, согласно Х., исходит из отрицания как личности, так и мира. Ретроспективно оценивая историю католицизма на фоне всемирной истории религий, Х. неоднократно подчеркивал сложность и неоднозначность отношений (особенно в контексте реальной духовной практики папского Рима) феноменов религиозных инноваций, с одной стороны, и установлений высшего церковного истеблишмента, с другой. По убеждению Х., "официальное осуждение церковными властями церковного или теологического направления не является (с чисто историко-религиозной точки зрения) достаточно авторитетным для квалификации его как католичества. В истории церкви нередко бывают случаи, что то или иное течение на первых порах подвергается нападкам, потом к нему относятся терпимо, а в дальнейшем даже санкционируют. Ничто не является более показательным в этом отношении, чем изначальное осуждение Римом применения аристотелевской философии в теологии; потом аристотелизм посредством Фомы Аквинского добился церковного признания, и, наконец, Пий X под угрозой церковного наказания рекомендовал его к применению. Трагическая ирония состоит в том, что (как установил впервые Д.Тирелл в "Hibbert Journal" Januarheft, 1908) Пий X в "Encyclica Pascendi" (1907) осудил модернизм в таких же выражениях, в каких Григорий IX в "Epistala ad magistros theologiae Parisienses" (1328) осудил рекомендованный ныне Пием X томистский аристотелизм". Квинтэссенцией творческой судьбы Х. выступила его последняя молитва (включенная им в свою наиболее позднюю работу "Религии человечества"), взятая из произведения Николая Кузанского "О мире в вере": "...Ты, дарующий бытие и жизнь, Ты - тот, кто облекается различными культами в различные формы и называется разными именами, потому что Ты остаешься тем, кто Ты есть, неузнанным и непроизнесенным... Господи, не скрывайся больше и покажи Свой Лик, и вновь вернется спасение ко всем народам... Если Ты милостлив, то сделай это. И прекратится раздор, и утихнет ненависть, и все поймут, что есть лишь одна религия во множестве религиозных обычаев... Ты один есть, и есть одна религия и один культ".

А.А. Грицанов

ХАЙЯМ Омар (около 1048 - между 1113 и 1132; полное имя - Гийяс ар-Дин Абу-л-Фатх Омар ибн Ибрахим Хайам Нишапури) - иранский мыслитель-энциклопедист: философ, математик, астроном, поэт. Основные философские сочинения: "Трактат о бытии и долженствовании", "Ответ на три вопроса: необходимость противоречия в мире, детерминизм и вечность", "Свет разума о предмете всеобщей науки", "Трактат

о существовании", "Книга по требованию (Обо всем сущем)". Основные естественно-научные сочинения: "Трактат о доказательствах проблем ал-джебры и ал-мукабалы", "Астрономические таблицы Малик-шаха", "Трактат об истолковании темных положений у Евклида", "Трудности арифметики", "Весы мудрости, или Трактат об искусстве определения количества золота и серебра в сплавах из них". Основные поэтические произведения: около 400 стихотворений, представленных жанром афористичного четверостишья - рубаи (поэтическое творчество, принесшее Х. мировую известность, не доминировало в его приоритетах: в 11 в., согласно традиции, практически все образованные люди Востока писали стихи). Х. известен также как переводчик перипатетического сочинения Авиценны "Обращение" с арабского на фарси. Философские и естественно-научные трактаты Х., написаны по-арабски, рубаи - по-персидски. Х. родился в Нишапуре - одном из культурных центров Ирана 11 в. - в семье преуспевающего ремесленника ("Х." означает "мастер, делающий палатки"), получил классическое мусульманское образование в аристократической медресе в Нишапуре, затем учился в Балхе и Самарканде, профессионально изучил физику, астрономию, математику, философию, историю, корановедение, юриспруденцию, медицину, филологию, теорию музыки и теорию стихосложения, был знаком с античным наследием (арабские переводы Аристотеля, Евклида, Архимеда и др.). В достаточно юном возрасте (чуть более 20 лет) Х. был написан фундаментальный математический труд "Трактат о доказательствах проблем ал-джебры и ал-мукабалы", завоевавший ему славу выдающегося ученого. Х. был приглашен в Бухару ко двору бухарского караханидского принца Хакана Шамс ал-Мулка, который, согласно сведениям летописи 11 в., в знак почета сажал его рядом с собою на трон. В 1074, в возрасте около 26 лет, Х. был приглашен в Исфахан - столицу Сельджукской империи - ко двору султана Малик-Шаха на должность главы дворцовой обсерватории (усилиями первого визиря султана, выдающегося общественно-политического деятеля 11 в. Низама ал-Мулка, Исфахан был превращен в интеллектуальный центр империи с богатейшими библиотеками и учебно-научными учреждениями, названными по его имени "низамийе", для преподавания в которых приглашались известные ученые, в том числе и Ибн Сина). По заказу Низама ал-Мулка Х. в 1079 была создана новая система летосчисления ("Малик-Шахово летосчисление"), не только более совершенная, нежели существовавшие в Иране 11 в. домусульманский (зороастрийский) солнечный и арабский лунный календари, но и превосходящая по точности ныне действующий Григорианский календарь, разработанный в 16 в. (если годовая погрешность Григорианского календаря составляет 26 секунд, то календаря Х. - лишь 19). В области математики Х. впервые обосновал теорию геометрического решения алгебраических уравнений, поставив вопрос о единстве математических дисциплин, заложил основу идеи переменной величины, вплотную подвел математику к парадигме неевклидовой геометрии. Впервые в истории математики Х. дал полную классификацию всех видов уравнений (25 типов), разработал систематическую теорию решения кубических уравнений и метод извлечения корней любых степеней из целых чисел, опередив во всех перечисленных сферах математики европейскую науку на 5-6 столетий (так, разработанный Х. метод извлечения корней фундирован формулой, которая в Европе известна как бином Ньютона). Убийство исмаилитами султана Малик-Шаха и покровителя Х. визиря Низама ал-Мулка (1092) резко изменило социальный статус Х.: столица была перенесена в Мерв (Хорасан), обсерватория пришла в упадок. Х. возвращается на родину, в Нишапур, где преподает в местной медресе и участвует в философских диспутах. Однако, если раньше, в блеске своей официально признанной славы и под покровительством султана Х. мог позволить себе в ответ на адресованное ему ("царю философов Востока и Запада Абул-Фатху ибн Иб-рахиму Хайаму") письмо имама и судьи Фарса

с просьбой изъяснить мудрость Аллаха в устроении мироздания написать "Трактат о бытии и долженствовании" (1088), фундированный отнюдь не Кораном, а философской системой Авиценны, то теперь, подвергаясь преследованиям за свои взгляды, Х. сполна платил за расхождение с мусульманской догмой, обретя, наряду со славой знаменитого ученого, крамольную славу вольнодумца. Из дипломатических соображений социальной адаптации Х. был совершен хадж в Мекку, однако и он не реабилитировал Х. в общественном мнении и, главное, во мнении власть имущих (см. самоиронию Х.: "Притворись дураком и не спорь с дураками, - // Каждый, кто не дурак, - вольнодумец и враг"). В автобиографическом поэтическом описании своего образа жизни в этот период Х. характеризует его следующим образом: "Доволен пищей я, и грубой и простою, // Но и ее добыть могу я лишь с трудом. // Все преходяще, все случайно предо мною, // Давно нет встреч, давно уж пуст мой дом. // Решили небеса в своем круговращенье // Светила добрые все злыми заменить. // Но нет, душа моя, в словах имей терпенье, // Иль головы седой тебе не сохранить". Х. не был женат, не имел детей; с течением времени круг его общения сужается до нескольких учеников; последний период жизни Х. отмечен духовной изоляцией, одиночеством и глубокой интеллектуальной неудовлетворенностью. Сведений о смерти Х. не сохранилось, однако могила его известна в Нишапуре до сих пор; надгробье Х. - один из лучших мемориальных комплексов в современном Иране. Философские воззрения Х. не конституированы в единую и завершенную концептуальную модель, но могут быть реконструированы, исходя из основополагающих трактатов по базовой философской проблематике и поэтического наследия (рубаи Х. по содержанию афористичны и с точки зрения близости философским жанрам во многом эквивалентны максимам Ларошфуко и афоризмам Лабрюйера). С одной стороны, модель бытия Х. фундирована идеей творения и доминирования Абсолюта: "В мире временном, сущность которого - тлен, // Не сдавайся вещам несущественным в плен. // Сущим в мире считай только дух вездесущий, // Чуждый всяких вещественных перемен". Наряду с этим, однако, Х. постулирует детерминированность происходящих процессов и событий со стороны естественных взаимодействий классических как для западной, так и для восточной философии стихий (огонь, воздух, вода, земля), а также со стороны астрономических закономерностей и движения планет ("управляется мир Четырьмя и Семью"). Мера зависимости того или иного феномена от непосредственного волеизъявления Абсолюта или от естественных природных закономерностей определяется статусом этого феномена в "цепи порядка", ибо "существующие вещи не созданы Аллахом все вместе, но в нисходящем порядке, отправляясь от него в виде цепи порядка". Эта структурная упорядоченность Космоса фундирует собой жесткую детерминированность мироздания, исключая какую бы то ни было внепровиденциалистическую спонтанность: "Жизнь - пустыня, по ней мы бредем нагишом. // Смертный, полный гордыни, ты просто смешон. // Ты для каждого шага находишь причину, // Между тем он давно в небесах предрешен". Это задает в воззрениях Х. резко сформулированный вектор фатализма: "мы - послушные куклы в руках у Творца", "семь планет и четыре стихии в грош не ставят свободную волю мою". Достаточно остро артикулируется у Х. в этом контексте проблема познания, дифференцируясь на проблему соотношения разума и веры, проблему пределов познания, проблему статуса истины. Согласно Х., классическая дихотомия разума и веры не исчерпывает собою путей познания: "Те, кто верует слепо, - пути не найдут. // Тех, кто мыслит, сомнения вечно гнетут. // Опасаюсь, что голос раздастся однажды: // "О невежды! Дорога не там и не тут!" Изучение феноменального ряда видимого мира не дает и не может дать постижения истины: "Все, что видим мы, - видимость только одна. // Далеко от поверхности мира до дна. // Полагай несущественным явное в мире, // Ибо тайная сущность вещей не видна". В этой

связи мироздание, по Х., с одной стороны, преисполнено внутреннего логоса ("порядка"), заложенного в него в акте креации, с другой же - в реальном когнитивном усилии постичь этот исходный мировой порядок практически невозможно: "Круг небес ослепляет нас блеском своим. // Ни конца, ни начала его мы не зрим. // Этот круг недоступен для логики нашей, // Меркой разума нашего неизмерим". И даже постигнутая истина - в силу своей частности, а потому неприложимости к единому и связному мирозданию - во избежание возможного вреда "в сердце... скрытно храниться должна". Фактически Х. приходит к сократической формулировке: "Много лет размышлял я над жизнью земной. // Непонятного нет для меня под луной. // Мне известно, что мне ничего не известно! - // Вот последняя правда, открытая мной". Однако, что касается (в кантовской терминологии) не чистого, но практического разума, то, применительно к этой сфере, Х. полагает необходимым исходить из допущения возможности познания (мужество гносеологического оптимизма в условиях отрефлексированной его беспредпосылочности). В этом контексте Х. ориентирован на синтетизм интерпретации познавательного процесса, фундированный идеями, семантическими изоморфными парадигме концептуализма в европейской культуре: "Существование относительно и распадается на два смысла:... бытие в вещах (существование) и ... существование в душе". Таким образом, с точки зрения Х., человеку доступны необходимые для него операциональные значения ("путеводная нитка ума") - до того предела, за которым обозначается выход в сферу трансцендентного: "Я познание сделал своим ремеслом, // Я знаком с высшей правдой и низменным злом. // Все тугие узлы я распутал на свете, // Кроме смерти, завязанной мертвым узлом". Смерть как выход за пределы посюсторонности не дана человеку в качестве предмета познания: "Заглянуть за опущенный занавес тьмы // Неспособны бессильные наши умы. // В тот момент, когда с глаз упадает завеса, // В прах бесплотный, в ничто превращаемся мы" (ср. о смерти у Эпикура: "когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем"). И вместе с тем, смерть (факт ее грядущей неотвратимости) - единственное достоверное знание, в котором человек может не сомневаться: "Мы уходим из этого мира, не зная // Ни начала, ни смысла его, ни конца". В пространстве человеческого существования "Все равно ничего достоверного нет, - // Только саван, в который ты будешь одет". Осмысление смертности человека достигает у Х. почти экзистенциальной остроты: "В прах судьбою растертые видятся мне. // Под землей распростертые видятся мне. // Сколько я ни вперяюсь во мрак беспредельный, // Только мертвые, мертвые видятся мне", "Как привыкнуть к тому, что из мыслящей плоти // Кирпичи изготовят и сложат дома?!" Тема смерти артикулируется у Х. в контексте идеи вечного круговорота вещества ("и пылинка живою частицей была"), - в этой системе отсчета особую значимость обретает в творчестве Х. образ гончара, воссоздающего из глины ("праха") новые формы: "Этот старый кувшин на столе бедняка // Был всесильным визирем в былые века. // Эта чаша, которую держит рука, - // Грудь умершей красавицы или щека". Гончарный круг выступает у Х. аналогом сакрального небесного круга, совершающего свой объективный оборот сквозь ткань индивидуальных судеб: "Я вчера наблюдал, как вращается круг, // Как спокойно, не помня чинов и заслуг, // Лепит чаши гончар из голов и из рук, // Из великих царей и последних пьянчуг". В безразличной неотвратимости вечного круговорота снимается разница социальных статусов, меры успеха, достигнутого знания и морального совершенства ("ни венец Кей-Хосро-ва, ни трон Фаридуна не дороже затычки от кувшина"), - равно как и разница между добром и злом, красотой и безобразием, своим и чуждым: "Вместо розы колючка сухая сойдет. // Черный ад вместо светлого рая сойдет. // Если нет под рукою муллы и мечети, // Поп сгодится и вера чужая сойдет". Эмоциональной доминантой

философии Х. становится мотив бренности человеческого бытия ("травка эта, которая радует взоры, завтра будет из нашего праха расти") и тщеты суетных устремлений: "Нет ни рая, ни ада, о сердце мое! // Нет из мрака возврата, о сердце мое! // И не надо надеятся, о мое сердце! // И боятся не надо, о сердце мое!" Однако мотив бренности земного существования у Х. аксиологически не девальвирует последнего - напротив: статус максимальной ценности обретает в этом контексте текущий миг настоящего, непреложный в своей гарантированной очевидностью подлинности: "Не оплакивай, смертный, вчерашних потерь, // Дней сегодняшних завтрашней меркой не мерь, // Ни былой, ни грядущей минуте не верь, // Верь минуте текущей, - будь счастлив теперь!" Однако в такой системе отсчета даже эвдемонизм теряет свою основу и, соответственно, значимость: "Что есть счастье? Ничтожная малость. Ничто. // Что от прожитой жизни осталось? Ничто". Гедонистическая установка оказывается единственно приемлемой и потому абсолютной нравственной максимой в философии Х. ("веселитесь же, тленные пленники мига", "наслаждение - все, остальное - ничто"). Исходный ригористический фатализм оборачивается у Х. тотальным волюнтаризмом: "Всем сердечным движениям волю давай, // Сад желаний возделывать не уставай", - "Все равно ты судьбу за подол не ухватишь, - // Ухвати хоть красавицу за подол!" Аксиологический максимум вырисовывается у Х. как "Сад цветущий, подруга и чаша с вином: // Вот мой рай, не хочу очутиться в ином"; соответственно, базовые ценности - "тяжелый кувшин" и "красавица легкого нрава"; нормативная поведенческая парадигма формулируется в данном контексте следующим образом: "Да пребудет вино неразлучно с тобой! // Пей с любою подругой из чаши любой!" В рассматриваемом аспекте философских воззрений Х. символ вина оказывается центральным и максимально семантически нагруженным ("О вино! Ты - живая вода, ты - исток // Вдохновенья и счастья, а я твой пророк". Образ вина выступает у Х. предельно полисемантичным: 1) прежде всего, это алкоголь как таковой в исходном богатстве его культурных значений; 2) в мусульманском контексте запрета на винопитие оно выступает символом свободы и реализованного индивидуального выбора ("О вино! Замени мне любовь и Коран. // О духан! Я - из верных твоих прихожан"); 3) в аллегорической системе суфизма, содержательно вовлеченной во всю поэтическую традицию арабской культуры, в категориях опьянения кодируется предэкстатическое состояние суфия, чьи устремленные на Абсолют глаза не зрят внешнего мира (у Х.: "пьяный старик... лишился рассудка и Бога постиг"); 4) в контексте традиционного жанра восточной лирики хамрийат ("винная поэзия") вино выступает средством самовыражения внутренних состояний личности; 5) в имманентном Х. контексте идеи вечного круговорота вещества вино, заключенное в глиняный ("из праха") сосуд, выступает семантическим аналогом духа, заключенного в бренное тело ("чистый дух мой, он гость в этом теле земном", "чистый дух, заключенный в нечистый сосуд"); 6) в контексте характерной для Х. модели фатально детерминированного бытия вино символизирует духовный протест и против незнания ("Убывает гордыня в сердцах от вина, // Сущность мира становится ясно видна" - ср. с европейским in vino veritas), и против фальши официальных социальных ролей ("О вино! Ты прочнее веревки любой, // Разум пьющего крепко опутан тобой. // Ты с душой общаешься, словно с рабой: // Стать ее заставляешь самою собой"), и против невозможности раскрыть внутренний личностный потенциал в ситуации социальной одномерности ("Нищий мнит себя шахом, напившись вина. // Львом лисица становится, если пьяна. // Захмелевшая старость беспечна, как юность. // Опьяневшая юность, как старость умна"), и даже против самой смерти ("Смерть я видел, и жизнь для меня - не секрет. // Снизу доверху я изучил этот свет. // Вот вершина моих наблюдений: на свете // Ничего, опьянению равного, нет"). Поэзия Х. - воистину вдохновенный панегирик вину: "Влагу, к жизни

тебя возродившую, пей! // Влагу, юность тебе возвратившую, пей! // Эту алую, с пламенем схожую влагу, // В радость горе твое превратившую, пей!" Х. задает своего рода кодекс, культуру винопития, формируя смыслообраз вина как подлинного и неформального общения: "Пей с достойным, который тебя не глупей, // Или пей с луноликой любимой своей. // Никогда не рассказывай, сколько ты выпил. // Пей с умом. Пей с разбором. Умеренно пей". Этические воззрения Х. отличаются предельной человекосоразмерностью, чуждой ложного пафоса грандиозных свершений: "Чем за общее счастье без толку страдать, // Лучше счастье кому-нибудь близкому дать. // Лучше друга к себе добротой привязать, // Чем от пут человечество освобождать". Аксиологическая система Х. репрезентирована в общечеловеческих ценностях частной жизни: "Сбрось обузу корысти, тщеславия гнет, // Злом опутанный, вырвись из этих тенет. - // Пей вино и расчесывай локоны милой: // День пройдет незаметно и жизнь промелькнет", - "Не спеши, посиди на траве, под которой // Скоро будешь лежать, никуда не спеша". Невозможность усмотрения смысла в Божественном замысле ("Если мы совершенны, - зачем умираем? // Если несовершенны, - то кто бракодел?") фундирует у Х. страстно артикулированную идею абсурдности существования: "Все, что в мире нам радует взоры, - ничто. // Все стремления наши и споры - ничто. // Все вершины Земли, все просторы - ничто. // Все, что мы волочем в свои норы, - ничто", а потому все мыслимые человеческие цели теряют смысл: "В этом мире ты мудрым слывешь? Ну и что? // Всем пример и совет подаешь? Ну и что? // До ста лет ты намерен прожить? Допускаю. // Может быть, до двухсот проживешь. Ну и что?" Даже в перспективе выделенного Х. пространства гедонистической достоверности человека подстерегает тот же абсурд: "Неужели таков наш жестокий удел: // Быть рабами своих вожделеющих тел? // Ведь еще ни один из живущих на свете // Вожделений своих утолить не сумел". Но именно сквозь абсурдность бытия поднимается подлинное величие человеческой сущности - быть, несмотря на абсурд: "но в кармане земли и в подоле у неба - живы люди!" И уж если "мы попали в сей мир, как в силок - воробей", то - "пускай мы уйдем без следа, без имен, без примет" - но, пока мы живы, единственной достоверностью, единственным островком смысла, который может человек отвоевать у стихии абсурда, заканчивающейся смертью, является лишь он сам, а потому единственным подлинным предназначением человека является достойное внутреннее самоустроение: "Прочь пустые мечты о великих свершеньях! // Лишь собой овладевши - достигнешь высот", и "Если ты никому не слуга, не хозяин, // Счастлив ты и воистину духом высок". Такая этическая позиция очерчивает круг нравственной независимости, ищущей опоры лишь в собственном достоинстве: "Сбрось наряды, прикрой свое тело тряпьем, // Но и в жалких лохмотьях останься царем!" Жизненные испытания выступают в этом контексте вехами преодоления собственной слабости: "Как нужна для жемчужины полная тьма, - // Так страданья нужны для души и ума. // Ты лишился всего и душа опустела? // Эта чаша наполнится снова сама!" Именно в силу неиссякаемости своих душевных сил человек, не способный постичь мироздания, не властный над судьбой, эфемерный в своей смертности, тем не менее, оказывается исходным главным смыслом и венцом бытия: "Светоч мысли, сосуд сострадания - мы. // Средоточие высшего разума - мы. // Изреченье на этом божественном перстне, // На бесценном кольце мироздания - мы". Центральной ценностью и главным пафосом философии Х. становится человек, который ни добр, ни зол ("Ад и рай - не круги во дворце мирозданья, // Ад и рай - это две половинки души"), но многолик и в своей многоликости человечен: "Мы - источник веселья - и скорби рудник. // Мы вместилище скверны - и чистый родник. // Человек, словно в зеркале мир, - многолик. // Он ничтожен - и он же безмерно велик". Х., таким образом, не просто может быть причислен к гуманистам, но выступает как удивительно ранний

культурный аналог оформившейся в 20 ст. концепции "негативного гуманизма". Отличающим творчество Х. качеством является также не часто встречающаяся в философской традиции интенция рефлексивной самоиронии: "Дураки мудрецом почитают меня. // Видит Бог, я не тот, кем считают меня: // О себе и о мире я знаю не больше // Тех глупцов, что усердно читают меня". Европа открыла для себя Х. (прежде всего как поэта) лишь в 19 в., после первого перевода "Рубайата" Э.Фицжералдом в 1859; два года тексты не покупались, затем наступил настоящий бум: только перевод Фицжералда выдержал до начала 20 в. 25 переизданий. Х. не просто оценен Западом как восточная классика, - он оказался удивительно созвучным европейскому менталитету как на уровне массовой, так и на уровне элитарной культуры: как в Европе, так и в Америке существуют клубы последователей Х. и кабачки, носящие его имя. Особенно остро интерес к Х. проявляется в периоды, ставшие для Европы периодами абсурда: историческим фактом является широкое распространение "Рубайата" среди английских солдат Первой и Второй мировых войн. История переводов Х. на европейские языки конституирует в европейском литературоведении целую традицию хайамистики (М.Никола во Франции, Д.Росс в Англии, Ф.Розен и Х.Ремпис в Германии, В.А.Жуковский в России, А.Кристенсен в Дании и др.).

М.А. Можейко

ХАОС (греч. chaos - зияние; от chasco - разеваю) - в современной культуре понятие, связанное с оформлением в неклассической европейской культуре парадигмальной матрицы исследования нелинейных процессов. В сфере естествознания это проявляется в рамках синергетического подхода, основанного на идее креативной самодостаточности Х., заключающейся в способности случайных флуктуации на микроуровне порождать новые организационные порядки на уровне макроструктур (Х. как фактор самоструктурирования нелинейной среды: "порядок из Х.", по определению Пригожина и И.Стенгерс - см. Синергетика). Аналогично, в гуманитарной сфере установка на восприятие Х. как креативной среды, актуализировавшаяся в свое время в эстетике модернизма (Х. как сфера поиска первоначал бытия в раннем экспрессионизме, например: "Идиллия южных морей" Э.Х.Нольде, "Борьба форм" Марка; саморефлексия П.Клее: "Есть логика в том, что я начинаю с хаоса, и это наиболее естественное начало" и др.), развивается в философии постмодернизма в фундаментальную парадигму отношения к тексту (миру), мыслимому как плюральная и подвижная семантическая среда, открытая для бесконечного числа интерпретаций: текст (мир) как Х. семантических центров может быть подвергнут систематизации или означиванию, понимаемым в качестве террористического акта по отношению к исходному асемантическому пространству (см. Нарратив). Предметность реализует себя как аструктурная ризома, каждое плато которой может быть прочитано - для того, чтобы в тот же момент рассыпаться, сменившись новым (ср. с айоном античной космологии: он возникает, чтобы реализоваться и погибнуть, давая места новым айонам: "свершение, отнимающее время жизни каждого, зовется айоном" - у Аристотеля). Аналогичен концепт "тела без органов" в методологии постмодернизма: не структурно дифференцированный организм как стабильная система, но моделирующая Х. целостность как "постоянно созидающая себя среда", оформляющая те или иные органы в соответствии с ритмами внешних импульсов, - "интенсивная зародышевая плазма" или "яйцо - среда чистой интенсивности" (Делез

и Гваттари) - ср. с архаическо-мифологическими или позднеорфическими трактовками Х. Таким образом, в современной традиции понятие Х. обретает значимый общекультурный статус, а при его интерпретации на передний план выдвигаются такие семантические аспекты, как внутренняя активность и креативный потенциал. (См. Хаосмос, Космос.)

М.А. Можейко

ХАОСМОС - понятие постмодернистской философии, фиксирующее особое состояние среды, не идентифицируемое однозначно ни в системе отсчета оппозиции хаос - космос (см. Космос, Хаос), ни в системе отсчета оппозиции смысл - нонсенс (см. Нонсенс), но характеризующееся имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) - при отсутствии наличного порядка (семантики). Термин "Х." был введен Д.Джойсом ("Поминки по Финнегану") как продукт контаминации понятий хаоса, космоса и осмоса. В классическом постмодернизме понятие "Х." тесно связано с концептами "нонсенса" и "нестабильности". Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна "порожден атмосферой нестабильности": культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, - или, по Лиотару, "поиск нестабильностей". Феномен "нестабильности" осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна: собственно, по формулировке Лиотара, "постмодернистское знание ... совершенствует ... нашу способность существовать в несоразмерности" (ср. с современным синергетическим видением мира, которое рефлексивно обозначается Пригожиным как "Философия нестабильности"). И если синергетика рассматривает в качестве непосредственного предмета своего анализа неравновесные системы, характеризуемые таким течением процессов самоорганизации, при которых принципиально невозможно любое невероятностное прогнозирование будущих состояний системы, то постмодернизм демонстрирует практически изоморфную парадигмальную установку, ориентируясь на исследование принципиально непредсказуемых нелинейных динамик как способа бытия нестабильных хаотизированных систем (например, трактовка Делезом и Гваттари такого феномена, как "тело без органов": последнее интерпретируется как обладающее "лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации" - см. Тело без органов). Именно исходя их презумпции креативного потенциала нестабильных (неравновесных) сред трактует постмодернизм и проблему источника самоорганизационных процессов: например, в номадологическом проекте постмодернизма (см. Номадология) таковым источником выступает "потенциальная энергия" системы, которая оценивается в качестве "метастабильной" (Делез, Гваттари). Важно при этом отметить то обстоятельство, что хаос в постмодернистском контексте трактуется, как и в синергетике, в первую очередь, в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям конфигурирования, - например, лишенный изначального смысла текст предстает как принципиально незамкнутое поле актуализации плюрально множащихся потенциальных семантик (см. Означивание, Пустой знак, Хора). - Постмодернистский хаос трактуется в аспекте своей креативности: акцент делается не на отсутствии наличной упорядоченности, но на

потенциальной плюральной версифицированной космичности. "Метастабильность" постмодернистски понятой предметности заключается в том, что последняя, строго говоря, не может быть интерпретирована ни в качестве просто хаотичной, ни в качестве космически упорядоченной (если понимать эту упорядоченность как окончательное обретение структуры и смысла). Согласно постмодернистской версии видения реальности, налично данное бытие представляет собой "имманентное тождество космоса и хаоса", "некий хаос-космос", "игру смысла и нонсенса" (Делез). Очевидно, что данная семантическая фигура не только семантически изоморфна базовому постулату синергетики - "порядок из хаоса", - но и выражает зафиксированный синергетикой осцилляционный механизм осуществления процесса самоорганизации (см. Синергетика). Подобно тому, как в современном естествознании креативность хаоса связывается с пониманием последнего в качестве "достигнутого", постмодерн также признает "достижение хаоса" содержательно необходимым этапом процедур смыслопорождения. В частности, для постмодернизма характерна идея сознательного создания хаотичности, понимание хаоса как достигнутого в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам: от предложенного в свое время А.Жарри в контексте "патафизики" принципа "внесения хаоса в порядок" - до сформулированного Д.В.Фоккема принципа "нонселекции" как преднамеренного создания текстового хаоса. В контексте постмодернистской номадологии понятие "Х." обретает фундаментальный статус: согласно Делезу и Гваттари, в современной картине мира "хаосмос-корешок /подчеркнуто мною - М.М./ занял место мира корня" (т.е. мира линейно выстроенных осей и линейно понятых закономерностей - см. Ризома). В постмодернистском контексте понятие "Х." интерпретируется уже не просто как контаминация "хаоса", "космоса" и "осмоса", - хаос мыслится как чреватый космосом, и возможность этой космизации (упорядочивания) реализуется в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое: бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями (по формулировке Делеза и Гваттари, "меж-бытие, интермеццо").

М.А. Можейко

ХАРТШОРН (Hartshorne) Чарльз (1897-2000) - американский философ, ученик и последователь Уайтхеда, разрабатывал идеи "процесс-теологии" (см. Процесс-теология). Х. выступил с необычной для протестантской теологической мысли претензией на создание целостной рационально-космологической системы, подобной томизму, которая способна охватить вопросы онтологии, космологии, логики, гносеологии, этики и религии. Несмотря на то что свою позицию Х. определял как "философский рационалзм", под которым он понимал "поиск последовательности в предположениях цивилизованной жизни", это рационализм теистический, точнее стремление подвести под теизм рациональную основу. Исходный принцип своей концепции Х. определял термином "логика", что означает "убеждение, что конечные категории имеют рациональную структуру, ясную и интеллектуально прекрасную". Х. поддерживал союз теологии с наукой, выступал за учет и усвоение методов последней. Он подчеркивал необходимость оснащения теистической теологии, в первую очередь учения о Боге, современной логической техникой. В то же время Х. выступал против позитивистской подмены философии наукой. Рассматривая философию и науку одинаково важными в системе человеческих знаний, философию Х. не считал наукой, т.к. она содержит только

"общие принципы", а не "специфические факты". Главный вопрос философии, по Х., состоит в том "каким образом интерпретировать жизнь, чтобы мудро и достойно решать ее дилеммы". Х. убежден в том, что выполнение философией своих важнейших функций возможно только при сближении ее с религиозной верой, когда понятие Бога становится главной темой ее размышлений. Х. выступал с резкой критикой неоортодоксии, т.к., по его мнению, Бог может стать объектом культа лишь при условии того, что морально-этические и психологические доводы должны базироваться на достаточно прочной метафизической основе. При этом, понятие Бога дожно быть обосновано рационально, т.е. подтверждено гносеологическими и онтологическими аргументами. Современная теология, по мысли Х., нуждается в принципиально иной метафизике, чем та, которая была создана в рамках томистской традиции. На первый план в неоклассической метафизике Х. выходят категории творческого становления, относительности и возможности, а категории бытия, субстанции, абсолюта, необходимости, важнейшие для классической метафизики, отодвигаются на второй план. По Х., "метафизика становления и относительности" является одновременно и метафизикой социальности. Принцип социальности рассматривается им как универсальный принцип бытия, который выражает не только социальные отношения и связи, но и природные, и духовные. Вслед за Уайтхедом, Х. определяет социальность как опыт. В христианских категориях принцип социальности или принцип всеобщей связи опытов называется принципом "божественной любви". Социальность опыта включает в себя панпсихизм - утверждение, что все выраженные единицы материи являются живыми. Настивая на приоритете биолого-психологических объяснений, Х. предлагает заменить атомистическую концепцию реальности "органицистской", изображая реальность как сообщество внутренне связанных между собой живых клеток (монад). Только такая трактовка дает, по мысли Х., фундамент для объяснения противоположностей единства и многообразия, свободы и необходимости, актуального и потенциального и снимает раскол реальности на физическое и психическое, объективное и субъективное. Центральное место в религиозно-философской системе Х. занимает доктрина панентеизма. Х. исходил в рассмотрении Бога из толкования реальности как единого и целостного организма Вселенной, находящегося в постоянном процессе. Согласно Х., Бог есть жизнь, пронизывающий органический (или социальный) мир, придающий ему гармонию. Таким образом, Вселенная становится "телом Бога", вне которой он не существует, но по отношению к которому остается трансцендентным существом. Х. поддерживает и развивает концепцию биполярности Уайтхеда, воспроизводя идею двойственной природы Бога: Бог становится обладателем и абстрактной и конкретной природы. Для абстрактного бога необходима его реализация в конкретном мире, причем Х. объявляет примат конкретного над абстрактным. Определениям конкретной и абстрактной сущностям Бога принадлежит главное место в доктрине панентеизма Х. Со своей абстрактной стороны Бог является вечным, неизменным, абсолютным и бесконечным. Конкретный аспект природы Бога характеризует, по мысли Х., божественную реальность с точки зрения ее случайности, относительности, изменчивости и разнообразия. В силу своей биполярной природы Бог является одновременно и причиной и следствием развития мира. Объединяя в своей концепции контрастные предикаты, Х., таким" образом, пытается преодолеть противоречия классического теизма и пантеизма. Такая трактовка Бога, считает Х., поможет теологам создать новую форму теизма, дать правильную интерпретацию христианства, созвучную современным условиям.

Ю.В. Никулина

ХЕЙЗИНГА (Huizinga) Йохан (1872-1945) - нидерландский историк и теоретик культуры. Профессор кафедры всеобщей истории в Гронингенском (с 1905) и Лейденском (с 1915) университетах. Мировую известность получили труды Х. по культуре европейского средневековья и Возрождения ("Осень средневековья" - 1919; "Эразм и век Реформации" - 1924) и по философии культуры ("Homo ludens" - "Человек играющий" - 1938) и др. В области методологии исторического познания ("Новое направление в истории культуры", 1930 и др.) Х. примыкает к традиции швейцарского историка культуры Я. Буркхардта, отказываясь от формальных схем исторического процесса, его объективации. Он выдвигает на первый план понятия культуры и личности, представление о целостности той или иной эпохи, тезис о присущем ей особом культурном языке, идеал единства и духовной наполненности человеческой культуры. Парадокс его методологии заключается в том, что Х. подчеркнуто неметодологичен, он как бы прислушивается к голосу самой Истории, почти не интересуясь методологическими проблемами своей науки; не достигая целостности, полноты, системности в своей работе историка, он отрицает исторический фатализм, а вместе с тем и вообще познаваемость и возможность исторических законов. И в то же время в работах Х. четко прослеживается неумолимая логика историко-культурного мышления, благодаря которой разнообразные исторические факты складываются в целостную, диалектически противоречивую, сложную картину жизни эпохи. Для Х. характерен интерес к переломным, "зрелым и надламывающимся" эпохам, когда традиции вступают в диалог с обновляющими тенденциями в развитии культуры, причем в большей степени Х. привлекает тезис о культуре умирающей, чем о зарождающейся или цветущей: средневековье как гармоничная целостность для него не провозвестие грядущего, а отмирание уходящего в прошлое, в Ренессансе же он вовсе не видит единого периода, ядра культурной эпохи. Возможно, проблема заключается всего лишь в произвольности выбора определенной точки зрения, а может быть, в экзистенциальном опыте 20 в., уверившем Х. в том, что современность деградирует и ее культура рушится. В таком контексте 15 век понимается как аллегория всей истории в ее "нормальности" и в ее "закате", а также и как обнаружение архетипических праоснов современной культуры. Культурологическая позиция Х. проясняется в работе "Homo ludens", книге об извечной первозданности человеческой культуры, никогда не порывающей со своими истоками. Х. прослеживает роль игры во всех сферах человеческой жизни и во всей истории в целом. Для него вся культура - игровая, игра - это больше, чем культура. Выступая в качестве культурно-исторической универсалии, игра заменяет собой все другие культурологические категории. Расценивая игру как творческое позитивное начало, Х. наделяет серьезность атрибутом негативности. Несмотря на то, что ценность работы несколько приглушается неопределенностью ее выводов (Х. вынужден апеллировать к неразрешимой запутанности проблемы серьезного и игры), само выдвижение игры на роль важнейшего элемента человеческой истории сыграло исключительную роль в философии культуры, ибо Х. предопределил одну из ключевых тем современной культурологии, имеющей дело с целым рядом взаимосвязанных понятий - игра, карнавал, смех. Значение Х. для современной истории, теории культуры определяется также и тем, что в своих работах он наметил возможности новых методологических подходов: антропологического, структурно-типологического, семиологического и др., что свидетельствует о близости работ Х. с работами Леви-Стросса, Мосса и др., а его обращение к социальной психологии, специфике средневекового мировидения, того, что позднее

получило название "ментальность", позволяет говорить о Х. как о непосредственном предшественнике французской исторической школы "Анналов".

А.Р. Усманова

ХЕНГСТЕНБЕРГ (Hengstenberg) Ханс-Эдуард (р. в 1904) - немецкий философ, представитель теологической версии философской антропологии. Свою концепцию Х. определял как "синтетическую антропологию". В ней заметно влияние идей феноменологии, неотомизма и неоавгустинианства. Воспринял круг идей Шелера, но заявил о необходимости "дистанционно-критического отношения к нему там, где этого требуют интересы дела". С 1948 - профессор Педагогической академии в Оберхаузене. Основные работы: "Между Богом и творением" (1948), "Автоматизм и трансцендентальная философия" (1950), "Тело и предельные вещи" (1955), "Философская антропология" (1957), "Бытие и первоначало" (1958), "Свобода и порядки бытия" (1961), "Эволюция и творение" (1963) и др. Исходным пунктом, главной идеей и целью современного способа философствования Х. провозглашает человека ("принцип персональности"). "Философская антропология, по Х., есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т.д.". Человек есть единство "реально-психического" (включая мышление) и "тела", т.е. жизненное начало ("жизнь"), соединенное с "духом". Основная его характеристика - способность быть объективным (отсюда установка на построение "антропологии объективности"). Человек может быть беспристрастен на основании доразумного, интуитивного согласования ("пред-знания") индивидуальной духовной активности с бытием и ценностными характеристиками предметов мира, но прежде всего - с другими личностями. Согласно Х., "под объективностью мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету ради его собственной самости, свободное от соображений пользы. Такое обращение к объекту может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического действия или эмоциональной оценки". Предметы и явления мира суть для личности "конкретное" ("реальное") эмоционально-интуитивно (нравственно и религиозно) переживаемое данное, суть "встречающееся сущее". Они онтологически положены Богом по отношению к индивидуальному сознанию. В структуре любого сущего (личности) "части стоят по отношению друг к другу таким образом, что строят целое индивидуально определенной мощью и при этом с самого начала уже предполагают целое в его действующей мощи". В основе этой целостности лежит феноменологически обнаруживаемая "прафеноменальность", для которой нельзя указать основания в природе. Человек постоянен и охватывает постоянство. Однако "сущность" "есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями". Она развивается и осуществляется в культуре, будучи уже в ней заложена. Игнорирование этого аспекта, по мысли Х., ведет к "вневременности" и "внеисторичности" экзистенциализма. В свою очередь, необходимо учитывать и то, что "историчность в истории определяется не только изменением, но и постоянством". Как отмечал Х., "таким образом, если человеческой природе свойственно постоянство, то это может быть лишь "постоянство-в-изменении". Человек имеет естественные основополагающие константы (как раз и "выражающие" себя в его склонности, в отличие от животных, к объективности), которые интерпретируются исходя из примата человеческого поведения. Он

схватывает (переживает) это постоянство вне себя как целостность в ее самоочевидности, как феномены. Но сами его переживания есть также феномены. Более того, единство (соотнесенность) того и другого само есть также феноменальная целостность. Следовательно, целостность как таковая может иметь только духовную природу - положенность Богом. Целостность всего сущего, по мнению Х., аналогична божественной Троице, сущее всегда есть соотнесенность трех частей в соответствии с "троичной" жизнью Бога. "Троякое" соотношение частей и задает неизменность существующих "порядков" как отношений: 1) одной из частей к двум другим, 2) любой из частей к общему для них событию бытия, 3) частей к тому, что они сами и конституировали, т.е. к целостности, которая есть дух, имманентно существующий в конституированном. Последнее осуществляется через деятельность человека как также "троякого" существа: 1) телесного, 2) социального, 3) открытого для "ничто" и для бесконечности. Соответственно, по Х., объективным человек выступает в полной мере лишь в своем третьем модусе (он утилитарен в тенденции в модусе тела и склонен к необъективности в модусе социума), когда он только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах. Реальные личностно-контекстуальные смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов. Принимая решение в пользу любого из трех возможных способов своего поведения, человек делает свой выбор, но тем самым он принуждается к свободе, а следовательно и к ответственности за сделанное. По версии Х., "человек должен прежде всего принять решение в пользу объективности и лишь после этого он приобретает личную объективную позицию". В этом отношении сделанное (конституированное) начинает предопределять (исторически) последующее (по принципу наследования, а не причинной обусловленности). Тем самым личность как бы продолжает (в метафизическом смысле) сотворение мира Богом из "ничто" (но в таковом качестве и не нуждается во внешних предпосылках для своего творения). Сотворенное в этом смысле не есть нарушающее предзадаваемое целостное постоянство мира. Конституирование сущего происходит в двух "горизонтах": 1) целостности бытия как такового, 2) целостности определенного бытия (соответственно первый и второй "ранги" целостности действительности). В первом "горизонте" целостность задается через полагание сущности (Wesen), наличное бытие (Dasein) и принцип экзистенции в их "гипостатическом" единстве. Сущие "разных способов бытия", согласно Х., участвуют в бытии друг друга "без смешения", как в бытии их целого, которое участвует во всех трех, а они, соответственно, совместно участвуют в целом. Это есть проявление онтологического принципа "соучастия" (как взаимного присвоения бытия при сохранении целостности "частей"), конкретизирующегося в онтологическом же принципе "выражения" ("одного через другое"). В этом "горизонте", с точки зрения Х., выстраивается "ступенчато-целевой порядок" бытия, в котором каждая промежуточная ступень есть средство для онтологического и надвременного "выражения" следующей, а каждая последующая ступень "выражает" себя в предыдущей. В "горизонте" же "целостности определенного бытия" речь идет о "существенности" (Wesenheit) как "человечности" отдельного человека. Здесь реализуется свободно-личностное "выражение" бытия в единстве его синхронно-диахронных аспектов, во "временных формах". По мысли Х., "в конечном счете каждая поведенческая целостность есть временная форма". "Ступенчато-целевой порядок" является здесь как "порядок актуализации человека". Будучи противоположными, два "ранга" конституирования сущего участвуют друг в друге. В своей совокупности "ступенчато-целевой порядок" и "порядок актуализации человека" задают "проект бытия и смысла человека", т.е. индивидуально варьируемую сущностную и экзистенциональную норму человека. Благодаря этому любое сущее имеет не только бытие-существованием, но и бытие-смыслом, по

поводу которого обязан вопрошать человек. В границах подхода Х., личность при этом конституируется как уникальная инвариантность эмоционально-интуитивных переживаний существования (в участии друг в друге) сущности и существенности. Тем самым в ней сливается (не теряя самостоятельности) "хтоническое" (то, что "задается" данным, чем можно только "овладеть") и "духовное" ("выражающий себя дух"). Выбор же в пользу объективности актуализирует экзистенциальное "личностное начало", которое собственно и конституирует личность. Таким образом сущность (Wesen) и существенность (Wesenheit) опосредуются существованием (Dasein). Это соотношение, задаваемое онтологически, на феноменологическом уровне самообнаруживается, по Х., в событиях целостной соотнесенности бытия вообще (Sein), действительности и смысла. "Человек постоянно онтологически действует в самом себе, исходит из самого себя и идет к самому себе, и тем не менее он не теряет своего постоянства и самости". Соотношение же личностей друг с другом осуществляется через "онтологическое участие", через "созвучие с эмоциональным состоянием другого" (то, что в другом языке может быть обозначено как эмпатия). Реализуется "онтологическое участие" через прафеноменальную способность людей к коммуникации, понимаемой как ко-экзистенциальное конституирование "Я" и "Ты" в "личной встрече". (Ко-экзистирование понимается при этом как такое отношение, когда одно не может существовать без другого, но одно не может быть выведено из другого, хотя каждое из них и способствует существованию другого, т.е. речь здесь идет о единстве с "неизгладимостью различий"). Ценностным критерием объективного отношения людей друг с другом выступает любовь (как направленная на возвышение ценности "Ты"). В ней объективность находит свое завершение, она имплицитно присутствует во всяком нравственном поступке. Полюс "необъективности" презентирует ненависть как "сублимированная форма произвола" (как направленность на понижение ценности "Ты"). Высшее проявление самой любви - религиозное поклонение. Таким образом, концепция аналогии сущего, акта и потенции томизма заменяется Х. августинианской концепцией участия, принципом "триединого" строения сущего. "Стягивающим" отношения Бога и человека оказывается принцип конституирования (как соучастия в творении и его "выражении"). С точки зрения Х., "...итак, выражаясь кратко, можно сказать следующее: человек есть личность, которая каждый раз неповторимо конституируется духом, областью витального и личностным началом и в силу своей личности может проявлять свободные инициации".

В.Л. Абушенко

ХИНТИККА (Hintikka) Яакко Юхани (р. в 1929) - финский логик и философ, ученик Вригта. Профессор университета Флориды (США), член Американской академии наук и искусств и Академии Финляндии (1970). Главные сочинения: "Знание и вера" (1962), "Модели модальностей. Избранные очерки" (1969), "Логика, языковые игры и информация: кантовские темы в философии логики" (1973), "Время и необходимость. Исследования по Аристотелевской теории модальности" (1973), "Знание и познание. Исторические перспективы эпистемологии" (1974), "Семантика вопросов и вопросы семантики. Исследования по интерпретации логики, семантики и синтаксиса" (1976) и др. Для философских воззрений Х. характерна критика неопозитивизма. Х. описал и доказал существование "дистрибутивной нормальной

формы". С этим новым понятием связаны также и другие его достижения: разработка семантики возможных миров (модельных множеств) и деление понятия информации на поверхностную и глубинную. Обладая свойством частично упорядоченного множества, дистрибутивная нормальная форма, по Х., имеет "глубину". "Глубина" - это максимальная длина последовательностей вложенных кванторов, другими словами - число всех различных связанных переменных, когда это число сведено к минимуму путем их переименования. Конституента дистрибутивной нормальной формы определенной глубины дает полное описание одного из возможных миров. В данном случае перед нами открывается совокупность формул, расположенных на одной ветви дерева поиска доказательства или опровержения. Именно таким образом конституенты этого вида нормальной формы перечисляют все состояния возможных миров. Нетривиальной дедукцией Х. называет увеличение первоначальной глубины, показывающее, что некоторые конституенты, не являющиеся тривиально противоречивыми, на самом деле противоречивы. Через нетривиальную дедукцию идет рост поверхностной информации. Если поверхностная информация сообщает нам нечто о реальности, то глубинная информация представляет собой ограничение неопределенности этого сообщения. Понятие нетривиальной дедукции эксплицирует, как отмечает Х., кантовскую идею "синтетического суждения a priori", т.е., с одной стороны, нетривиальная дедукция априорна, с другой стороны, - она не есть тавтология. Х. внес заметный вклад в теорию пропозициональных установок, показав зависимость понятия "пропозициональная установка" от семантики возможных миров. В своем творчестве Х. также затронул более частные проблемы эпистемологии и построил теоретико-игровую интерпретацию языка. В теоретико-игровой семантике значение слова устанавливается, исходя из свойственного ему набора глаголов, или действий. Например, логические кванторы интерпретируются через игровую ситуацию "поиска и обнаружения", т.е. значения кванторов отыскиваются в контексте языковой игры "искать и обнаруживать". Теоретико-игровая семантика апплицируется и на язык формальной логики. С каждым элементарным предложением Х. сопоставляется игра с двумя игроками, условное имя первого игрока - "я", а второго - "реальность". Первый игрок стремится доказать истинность рассматриваемого положения, а второй - его ложность. (См. также Языковые игры.)

А.Н. Шуман

ХЛЕБНИКОВ Велимир (Виктор Владимирович) (1885-1922) - русский поэт-кубофутурист, мыслитель, чьи воззрения имеют выраженную философскую размерность, новатор, в чьем творчестве - при содержательной и хронологической отнесенности к модернизму - может быть прослежен своего рода социокультурный прото-резонанс идей постмодернизма в философии и искусстве начала 20 в. Органично сочетал в своем творчестве художественное видение предмета описания и концептуально-теоретическую четкость анализа социокультурных феноменов. Познакомившись с философской традицией через учения Платона, Спинозы, Канта, Ницше и др., аккумулировав идеи и принципы символизма, пересмотрев их через призму установок "будетлянства" (см. Будетлянство), восприняв и осознав весь комплекс принципов модернизма в литературе и искусстве (в полемике с итальянским футуризмом, русским акмеизмом и символизмом), Х. инициировал особое отношение и к поэтической программе кубофутуризма, и к модернистской

онтологии гносеологии и методологии гуманитарного познания, в рамках которых обнаружил значительный ряд предвосхищений концептуальных инноваций постмодерна. Основной чертой его философской позиции выступает ориентация на выработку и получение объективно-истинного знания в тех формах, которые бы обладали характеристиками системности, направленности на изучение сущностных свойств объектов, опережения практики, и способствовали бы коррекции существующей общенаучной и специфически философской терминологии сообразно специфике этно-национальной ("славянской", "евразийской" и "материковой") ментальности. Концепция универсума, лежащая в основании социальной философии Х., цементирует собой разветвленную философскую систему, органично включающую в себя структурные блоки философии языка, философии истории, философии мифа и футурологии. Реконструкция философской модели универсума Х. демонстрирует, что его онтология базируется на представлении о мире как "Единой книге": универсум в своем основании есть бесконечная вариабельность дискретных "текстов" ("узлов дробимости", "чертежей"), собираемых культурой воедино наподобие страниц, но не имеющих постоянного места в ее структурной иерархии. Это не что иное, по Х., как повествования (аналогичные постмодернистским наррациям - см. Нарратив) в контексте той или иной традиции объяснения феноменов действительности, и, с другой стороны, - "мифы" как способ фиксации установлений языка, культуры в целом и индивидуального сознания (Автора - Читателя). Философская модель Х. предвосхитила ряд постмодернистских концепций, фундированных той презумпцией, что "нет ничего, что было бы вне текста" (Деррида), в рамках которой реакцией Х. на классическую парадигму интерпретации универсума как объективной реальности, существующей вне зависимости от сознания индивида, либо как исключительно субъективной реальности, явился неомифологизм трактовки культуры. Понимание универсума, мира как целого, по Х., задается всей системой культуры. Единичный, сингулярный, дискретный "текст" универсума и в то же время структурный элемент культуры, миф оказывается наиболее продуктивной и адекватной в отношении текстуальной действительности формой мышления, поскольку, прежде всего, им гарантируется установление дискурса между Автором и Читателем и предпонимание "текста" на уровне включенности обоих в пространство самого "текста". А также именно мифом, через узнаваемость задается контекст, поле преломления смыслов "текста". И в-третьих, с точки зрения Х., миф с необходимостью выступает точкой отсчета и точкой опоры произвола Автора, дает возможность продуцирования нового знания, выражающего плюральность смыслов мифа. Неомифологизм был определен в его модели интерпретации культуры тремя базисными интенциями: 1) трактовать центральный миф европейской культуры, миф "Бога" и "богочеловечества" как фундирующего саму ментальность социума. Бог воспринимается в культуре как "демиург", активное творческое начало или "ономатет", Автор первой "текстуальности" и как управляющее, законодательное начало мира. Все эти функции, по Х., должны будут выполнять "будетляне", люди будущего, освоившие законы мира и относящиеся с особой бережностью к Природе (выражающей, по Х., одновременно идею недеяния в силу неполного и неадекватного познания ее законов и сентенцию невмешательства в естественный ход вещей - по аналогии с древнекитайским принципом "у-вэй"); 2) обозначать миф как наррацию, доминирующее или же сингулярное описание исторического времени, социокультурных реалий и идей; 3) подобно Р.Барту, оценивать миф как "один из способов означивания; миф - это форма", которая позволяет: а) транслировать имеющееся знание, б) продуцировать новое, отчуждая его в процессе творчества. Используя понятия "ка" (заимствованное из древнегипетской мифологии, где оно используется для обозначения модусов бытия человека как

индивидуализированного бытия плюрально множественных душ) и "зачеловек". имеющие непосредственное отношение к укоренившейся в западноевропейской культуре идее "сверхчеловека" (см. Сверхчеловек), Х. осуществил анализ языковых практик, составляющих, по его мнению, основу диалога культур. - Это, по Х., - перманентный процесс трансляции мифов, образов и понятий в интерсубъективном пространстве культурных "текстов". Причем трансляция мифа первична по отношению к остальным элементам возможного Дискурса. Миф содержит в себе семантическую нагруженность языка общения. Коммуникация, полагал Х., становится бессмысленной без апелляции к семантическому пространству языка и ведущим мыслительным образам респондента. Снятие языкового барьера, формирование единых гештальтов, обеспечивающих идентичное понимание, в идеальной ситуации гарантирует, по Х., "диалог с ка собеседника". Как таковой неомифологизм трактовки культуры Х. выразился в последовательном продолжении традиции классической парадигмы: в дефиниции мифа как носителя аутентичного знания о природе и действительности и средства постижения человеком мировой гармонии. Кроме того, - в обозначении собственно модернистского проекта философии, выразившегося в манифестировании глубинной идентичности мифотворчества, "словотворчества" и философии как универсальных форм адаптации продуцируемого нарративного знания в культуре. Неоязыческие идеи Х. нашли выражение, более того, и в предвосхищении парадигмальных установок постмодернизма и модели универсума как текстуальной реальности и идее "смерти Автора" (во многом апробированной Х. в собственной "практике письма"). Несмотря на кажущуюся очевидность, модернистские установки кубофутуризма проявились в формировании и коррекции его мировоззрения лишь в той мере, в какой он сам обнаруживал, трактовал и стремился утвердить новый тип сотворчества Автора и Читателя. Х. признавал необходимость смены метода, стиля и совершенствования художественных средств трансляции знания от автора к читателю и принимал общефутуристическую идею коррекции языка и негации устоявшихся норм языкознания, предполагающую отказ от привычной грамматики и правил синтаксиса. Более того, Х. интерпретировал текст как сумму трактовок Читателем знаков и конструктов, составляющих текст, и делал вывод о необходимости введения в литературу "самовитого" (самоценного) слова, позволяющего обоим участникам текстуального диалога выражаться и понимать другого полнее, включаясь в дискурс интертекстуального повествования. Фундирует весь спектр социально-философских воззрений Х. проблематика философии языка. Очевиден параллелизм философской концепции универсума Х., во-первых, с классической традицией интерпретации универсума как "Единого" в своем основании (Платон, Спиноза, Гегель, Маркс и др.); во-вторых, с интенциями постмодернизма (Делез, Деррида, Кристева, Лакан, Лиотар и др.) трактовать мир как текстуальную реальность, а пространство - как "Единую книгу" (Х.) социокультурных "текстов". Модернистская методология познания в его модели универсума призвана выявлять и редуцировать социокультурные "тексты" на уровень знаковой реальности и эксплицировать задаваемые ими смыслы. Х. интуитивно уловил и воспринял идеи, значительно опередившие свое время, и впоследствии ставшие ключевыми в постмодернистской проблематике: трактовку мира как "текста", культуры как набора "цитат"; а деятельность единственного субъекта мира, Читателя-соавтора, как - "свободной игры активной интерпретации". Постмодернистский стиль мышления рельефно проступает в его редукции концептуального разнообразия языковых практик к игровым инвариантам "словотворчества" и неомифологизма. Решение проблемы демаркации между словом и его знаково-числовой семантикой, между "цитатой" и "чертежом" декларируется Х. возможным лишь в рамках особого подхода - "зауми" (см. "Заумный язык") или особой практики "словотворчества" и смыслополагания.

Его концепты "заумного языка" и "словотворчества" тесно коррелируют с философской моделью "шизофренического языка" в "шизоанализе" Делеза и Гваттари и с общепостмодернистским пониманием деятельности интерпретатора или Читателя как агента языковых игр. В философии языка Х. обнаруживается реализация следующих основополагающих принципов: 1) Язык представляет собой совокупность "текстуальных" чертежей пространственного мира и человеческого подсознания, - что выступает предвосхищением концепции Лакана о вербальной природе бессознательного. "Молнийная" природа мира открывается мышлению через язык и телеологические функции элементов его "азбуки ума". Знаки языка служат отправной точкой языкознания как гносеологической теории. 2) Слово всегда самоценно, "самовито". Оно отражает "текстуальную" вариабельность универсума и освобождает мышление индивида, будучи выражением потоков его "словотворчества". 3) "Словотворчество" - это одновременно и способ существования человека в мире "текстов", и процедура интерпретации как самих "текстов", так и структурных элементов языка, выявление их процессуального характера и природы. 4) Знание основ словотворчества позволяет создать "чистый", "заумный" язык, в котором отражается пространственная структура мира и интегрирована совокупность аструктурных "рече-мыслительных" актов субъектов коммуникации. В поэтической и философской программах Х. проявляется парадигмальная установка на плюральность смысла, что впоследствии было выдвинуто в качестве исходного требования философского размышления Кристевой, непосредственно упоминающей имя Х. как одного из тех авторов, на базе анализа творчества которых была сформирована концепция "полифонического романа" М.М.Бахтина, оказавшая существенное влияние на конституирование постмодернистской концепции интертекстуальности (см. Интертекстуальность, Кристева). Полисемантичность слов естественного ("бытового") языка детерминирована, по Х., общей характеристикой генезиса форм отражения в природе и конкретно этапа возникновения сознания. Специфичность мысли, по Х., заключена в ее способности воспринимать малейшие флуктуации энергии универсума и отвечать на них внутренним импульсом творческой и преобразующей активности субъекта познания. Рассматривая "заумный язык" как средство выхода за пределы рациональности, Х. декларирует необходимость к "снятию" языковых ограничений, обусловленных историческими, индивидуально-поэтическими либо грамматическими нормами, а также - относительно вопроса о происхождении языка и выполняемых им функций в культуре. Концепция "заумного" языка Х. обнаруживает ряд параллелей с классической и постмодернистской традицией философии языка. Х. затрагивал и вопросы, актуальные как для античной, так и для философии Нового времени: о происхождении языка "по природе" или "по договору" и вопрос о природе "универсального языка", выходящий на проблему существования философских универсалий. Выход за рамки, деформирующие рациональность, к непосредственному постижению универсума выступает для Х. когнитивной целью и реализуется в его концепции в "заумном" языке, освобождающем "словотворчество" индивида. В "заумном" языке снимается проблема противостояния субъекта и объекта познания: объективная реальность отражается в сознании человека и фиксируется в форме "следов" или кодов. Смыслопорождающие элементы языка, звуки, согласно Х., телеологичны и детерминируют сообразно занимаемому месту в слове его "направленность" и значение. По Х., "заумный" язык выступает средством моделирования новых миров, выражая мысли и чувства, которых еще не было в непосредственном опыте, и позволяет декодировать смысл общеупотребимых слов, поскольку представляет собой не что иное, как "игру в куклы". Х. обозначал языковую игру как ситуацию реконструкции свободного ("дву-умного") языка, обладающего плюральностью

смысловых единиц, во многом сопоставимую с постмодернистской концепцией "симулякров" Батая и Бодрийяра и трактовкой языковых игр Витгенштейном, Хинтиккой и Апелем. Так, подобно Витгенштейну, Х. описывает языковые игры и как фундаментальный способ бытия "текста", и как стиль интерпретаторского отношения к действительности. Параллелизм мышления Х. в отношении теоретико-игровой концепции Хинтикки рельефен для следующих двух понятий, используемых последним: "Я", выражающего в его модели принцип верификации, и понятия "реальности", или принципа фальсификации. Х. независимо от указанных авторов разработал самобытную модель конструирования возможных миров, отождествляемую им с семантически поливариантной структурой самого языка, содержащего в себе как семиотически целостную систему, так и вариабельность стилей своей интерпретации. Философские концепции Апеля и Х. сближает параллелизм в истолковании природы "коммуникативного сообщества" (Апель) и "диалога с "ка" (Х.). Необходимость "контрафетического" допущения идеального сообщества интерпретации или "аргументирующих" (по Х., "Общество Председателей Земного шара", либо "ка" других людей) выступает условием и главным требованием непротиворечивости умозрительного знания. И Апелем, и Х. язык рассматривается как медиум, в котором происходит опосредование интерсубъективности. В рамках философии истории мысль Х. центрируется вокруг моделей исторического времени и через призму понятий "мыслезем", "прошлое", "настоящее" и "будущее", а также "лучей времени" или "законов времени". В философской концепции Х. нашла свое отражение дилемма историцизма и социологизма, что выразилось в разработке и апробации Х. на конкретно-историческом материале номотетического метода анализа общества и социокультурной динамики, позволяющего, однако, зафиксировать и индивидуальные особенности неповторимого единичного события. В рамках самой модели можно выделить следующие положения, фундирующие мировоззрение Х.: 1) "Время - мера мира": обнаруживаемые в опыте "законы" исторического времени служат в этой модели задаче описания точек бифуркационных состояний развития общества и социокультурных процессов. 2) В основе математизации знания о природе лежит архаическое представление о "чет-и-нечете". Числами "2" и "3" можно записать любое другое и выразить в идеализированной модели (формуле) сущность любого событийного ряда. Через анализ проблемы прошлого и идею цикличности Х. выходит к интегративным моделям описания действительности, побуждающим истолковывать прошлое как форму инобытия будущего. Прошлое еще окончательно не свершилось и с каждым мгновением наполняется новым смыслом, привносимым в него из будущего. Кроме того, в концепции Х., прошлое представляет собой поле развертывания исторического времени и реализацию его "законов". Во временной модели настоящего, по Х., осуществлено выявление следующих глубинных характеристик пространства: 1) Пространство реализуется в настоящем, упорядочивая "опоздавшие вещи" и образуя предметность материального мира. 2) Пространство выстраивается из "мнимых" чисел, провоцируя сознание на продуцирование "мнимого" же знания о нем. 3) Пространство настоящего наполнено "звуками": историей, людьми и языком. Необходимо, по Х., научиться "слушать" и "видеть" мир в его подлинных красках и оттенках. Пространство раскрывается сознанию как набор текстуальных "чертежей". 4) "Отвесное мышление" из настоящего опускает векторы своей интенциональности на прошлое, порождая в нем "власть", "государственность" и "традицию", и на будущее, где оно обнаруживает себя как "волю", "свободу" и инновацию. В концепции будущего, по Х., представлены самые важные моменты его философской трактовки универсума - констатация того, что будущее является креативной компонентой культуры и фундирует объективную реальность, проявляясь в ней в

форме "законов" исторического времени и гештальтов творческого мышления, и обладает подлинным бытием, так как содержит все сущностные характеристики вещей, событий, явлений и процессов. Также эта концепция опирается на теорию "сверхчеловечества" как агента и единственного субъекта будущего. Используя "заумный" язык и знание "законов" исторического времени, самый совершенный тип человечества, "зачеловечество", полагал Х., будет не только наиболее точно интерпретировать "текстуальную" реальность универсума, но и создавать свои "метаприродные" "тексты". Обозначая "пластичность" социокультурных смыслов, передаваемых посредством языка (содержащего представление о будущем), Х. провел исследование некоторых форм организации текстуальности будущего ("тенекнига", порождающая "зачеловека"), которые выступают типологическим аналогом номадологической "ризомы" и выдвинул идею глобального сознания ("Радио будущего"), во многом аналогичную идеям Мак-Люэна. Через концепцию "ладомира" и идею "мыслезема" (семантически изоморфную ноосферной) Х. приходит к анализу концепции интеллектуальных элит. Интеллектуальные элиты (наподобие "Общества Председателей Земного Шара"), по его мысли, аккумулируют инновационное и еще не реализованное в культурной традиции знание, позволяя научному сообществу в определенный исторический момент совершать качественный скачок от неведения к знанию, реализуя накопленный потенциал. Х. прямо указывал на то, что в недалеком будущем, в связи с ускорением общего ритма и темпа жизни, в связи с повышением насыщенности наука как таковая станет привилегией только интеллектуальных элит, получающих в свое ведение самые надежные источники, каналы трансляции и средства хранения информации. Предложенная им концепция "мыслезема" и интеллектуальных элит органично вписывается в контекст современной ноосферной традиции и социокультурных исследований, - обнаруживая параллелизм с ноосферными концепциями 20 в. (см. Ноосфера, Тейяр де Шарден) и одновременно самобытность мышления Х., - наряду с моделью "ладомира" выступает типологическим аналогом первых и очерчивает круг основных вопросов современной ноологии. В концептуальной модели "будетлянина" "мыслезем" есть форма взаимодействия человечества и природы, в котором ведущая роль принадлежит разуму, воздействующему на внешний мир через активную преобразовательную деятельность, через труд. Именно человеческий труд, согласно Х., обладает "природой чуда", выступая элементом универсального и перманентного Творчества (дилемма "Автор - Бог" Х. уже снята). Окончательному созданию "мыслезема" в планетарном масштабе должны способствовать следующие два момента: 1) "Ладомир тел", или увеличение общего числа людей на планете. 2) "Ладомир духа", или увеличение "веса отдельного мозга" во всяком человеке. Иными словами, провозглашается эволюционное физиологическое совершенствование человечества как рода и каждого человека в отдельности. Другой ракурс рассмотрения Х. данного вопроса выводит на проблему выбора путей самосовершенствования индивидуума и активного овладения им стремительно накапливающимися в культуре новыми знаниями, но, прежде всего, знанием всеобщих законов природы. "Ладомир духа" должен предшествовать "ладомиру тел", чтобы предельно уменьшать пропорцию соотношения интеллектуального потенциала и косной массы, иначе, в терминах Х., массы "князь-ткани" и "смерд-ткани". В целом творчество Х. не являлось профессионально философским, но может быть оценено как уникальный феномен русской культуры, во многом предвосхитивший ключевые идеи философии конца 20 в. в самом его начале.

Ф.В. Пекарский

ХОЛТОН (Holton) Джеральд (р. в 1922) - немецко-американский философ, специалист по истории и методологии науки, профессор физики и истории науки Гарвардского университета (США). Родился в Берлине. До 1938 жил и учился в Вене. После захвата Австрии германскими фашистами Х. покинул Австрию и учился сначала в Оксфорде, а потом в Гарвардском университете, где за работу по физике высоких давлений в 1948 получил степень доктора. Основные сочинения: "Тематическое воображение в науке" (1967), "Тематические истоки научной мысли: от Кеплера до Эйнштейна" (1973), "Темы в научном мышлении" (1974) и др. Много лет Х. занимается изучением научного творчества А.Эйнштейна, ряд его работ посвящены Кеплеру, Бору и другим деятелям науки. Являясь одним из представителей постпозитивистской линии в философии науки (см. Позитивизм), Х. главной задачей своего исследования видит в том, чтобы "произвести тщательный анализ той фазы работы ученого, в которой происходит зарождение новых идей". Х. пытается выявить сущность сложного процесса формирования ученого и нового знания, привлекая для этого богатый исторический материал и уделяя значительное внимание иррациональным факторам, влияющим на этот процесс. Его концепция исследования научного знания получила название "тематический анализ науки" (см. Тематический анализ науки). Одним из важнейших аспектов ее является рассмотрение любого результата научной деятельности в качестве "события". В этом событии может быть выделено, согласно Х., не менее восьми аспектов: 1) тот аспект, что сознание ученым научных фактов, законов, теорий, технических средств и т.д. рассматривается в контексте обобществленного научного знания того времени ("большая часть научных изысканий, относящихся к тому, что принято называть научным мировоззрением, образцами научной деятельности и исследовательскими программами"); 2) "временная траектория" так называемого публичного научного знания, т.е. знания, разделяемого учеными; 3) сам контекст открытия, изучение индивидуальных черт той деятельности, в которую погружено событие бытия; 4) временная траектория этой "частной" научной деятельности - "непрерывности и разрывов" в индивидуальном развитии ученого или науки в процессе ее создания, как она воспринимается им через призму его индивидуальных усилий; 5) вся психобиографическая эволюция человека, чьи работы изучаются в конкретно данном случае; 6) социальная обстановка условий или влияний, порождаемых коллегиальными связями, динамики групповой работы и т.д. - т. е. научная политика и социология науки в узком смысле этого термина; 7) аспекты культурной эволюции, социокультурный контекст, в который помещается наука; и, наконец, 8) логический аспект изучаемых научных работ. Эта схема, считает Х., показывает связь между естественными и гуманитарными исследованиями. Х. констатирует неполноту этого перечня компонентов историко-научных исследований. Всегда остается ряд вопросов, которые не могут быть решены в рамках этой восьмеричной схемы, и в частности, это вопросы, касающиеся выбора той или иной теории учеными; источника, постоянно питающего научные споры, а также того неизменного, что существует в непрерывно изменяющейся теории и практике науки и т.д. Для решения вопросов такого типа и предлагает Х. девятый компонент анализа научной деятельности - тематический анализ науки. Согласно Х., именно личной, возможно, даже неявной приверженностью к определенной теме может направляться творческое воображение ученого. Применение тематического анализа к исследованию научной деятельности позволяет Х. ввести психологические и социокультурные факторы в анализ процесса возникновения нового знания, а также связать анализ науки с рядом других областей исследований, включая

исследования человеческого восприятия и познания, процессов обучения, мотивации и даже выбора профессии. (См. также Тематический анализ науки.)

В.А. Кудина

ХОМСКИЙ (ЧОМСКИЙ) (Chomsky) Ноам (р. в 1928) - американский лингвист и философ языка, основоположник (1950-е) "генеративной лингвистики", автор концепции "порождающей" или "генеративной (трансформационной)" грамматики. В существенно значимых аспектах обогатил гуманитарное знание 20 ст. ("генеративная лингвистика" Х. в столь значимой мере трансформировала основания традиционалистской структурной лингвистики, что обрела статус "хомскианской революции" в языкознании). Без теории "иннатизма" Х. затруднительна реконструкция главных параметров философско-логических дискуссий о структуре и принципах функционирования разума. С 1955 Х. преподает в Массачусетском технологическом институте, профессор этого института. Основные сочинения: "Разум и язык" (русск. изд. - 1972), "Синтаксические структуры" (1957), "Лингвистика Декарта" (1966), "Проблема знания и свободы" (1971), "Правила и репрезентации" (1980), "Знание и язык" (1986), "Язык и политика" (1988), "Язык и мысль" (1994) и др. По мнению Х., основополагающая проблема лингвистики как научной дисциплины состоит в отсутствии парадигм, пригодных для систематизации и объяснения избыточного количества неупорядоченных фактов. Лингвистическая теория, согласно Х., имеет дело, в принципе, с идеальным говорящим - слушающим, существующим в совершенно однородной речевой общности, который в совершенстве знает свой язык и не зависит от таких грамматически незначимых условий, как ограничения памяти, оговорки, перемена внимания и т.п. "Таким образом, мы проводим фундаментальное различие между компетенцией (знанием своего языка говорящим - слушающим) и употреблением (реальным использованием языка в конкретных ситуациях). Только в идеальном случае ... употребление является непосредственным отражением компетенции". На практике же употребление не в состоянии непосредственно отражать компетенцию. Цель лингвистики состоит в том, чтобы вычленить из конкретных употреблений фундирующую их систему правил, которой владеет компетентный говорящий - слушающий. Лингвистическая компетенция суть система порождающих процессов. Поскольку одним из общих качеств, присущих всем языкам, выступает их "творческий характер", постольку язык представляет средства для выражения неограниченного числа мыслей и для реагирования соответствующим образом на беспредельное количество нестандартных ситуаций. Грамматика конкретного языка, по Х., должна быть дополнена универсальной грамматикой, фиксирующей творческий потенциал языка и его глубинную упорядоченность. "Порождающая грамматика, - отмечает Х., - имеет дело, по большей части, с процессами мышления, которые в значительной степени находятся за пределами реального или даже потенциального осознания... Таким образом, порождающая грамматика пытается точно определить, что говорящий действительно знает, а не то, что он может рассказать о своем знании". "Порождающая грамматика" Х. ориентирована не на анализ и описание некоторых высказываний, а на процедуру логико-математического по сути процесса генерирования всех мыслимых предложений исследуемого языка. "Порождающая модель" Х. исходит из идеи о существовании конечного набора правил, способных предзадать или породить все правильные (и никаких, кроме правильных) предложения языка. В отличие от привычных схем

описания языка Х. перешел к реконструкции процессов его моделирования. Первичной в иерархии динамических моделей Х. выступила схема генерации "по непосредственно составляющим". В отличие от укоренившихся представлений о том, что из звуков рождаются части слов, из частей слов - слова, из последних - словосочетания, а из них - предложения, Х. предположил, что порождение речи осуществляется от синтаксиса - к фонологии, т.е. отталкиваясь от наиболее абстрактных синтаксических структур. Смысл предложения Х. усмотрел не в синтаксисе, а в семантике, инициировав новое направление в генеративной лингвистике - генеративную семантику. Любые по степени сложности фразы, по Х., могут быть, как из блоков, сконструированы из набора элементарных ("ядерных") фраз. При этом, согласно Х., должны учитываться и при необходимости изменяться (в контексте функционирования введенных им организующих понятий "глубинная структура" и "поверхностная структура") обусловленные правилами любого языка синтаксические связи внутри фраз. (Традиционалистский синтаксис не был в состоянии адекватно реконструировать соотношение двух предложений: а) девочка ест яблоко; б) яблоко съедается девочкой. Одно это предложение или два - при том условии, что оба они несут идентичное сообщение, но в первом случае девочка - это подлежащее, а во втором - косвенное дополнение в творительном падеже. С точки зрения "глубинной структуры", по Х., "а)" и "б)" - суть одно предложение, с глубинным подлежащим (агентом) - девочкой - и глубинным объектом (пациенсом) - яблоком. Предложения "а)" и "б)" - поверхностные варианты глубинной структуры: предложение а) - "активная конструкция" выступает как фундаментальная. Переход от "а)" к "б)", согласно Х., - это "пассивная трансформация". "Трансформационный анализ" Х. насчитал около десяти возможных трансформаций: девочка не ест яблоко - Неверно, что девочка ест яблоко (как образчик негативной трансформации) и т.д. По мнению Х., данные процедуры имеют важное значение в случаях анализа двусмысленных фраз (состоящих из одинаковых лексических элементов, но обладающих совпадающими либо различающимися смыслом и значением). "Знать язык, - утверждал Х., - значит уметь приписать семантическую и фонетическую интерпретацию глубинной структуре и выделить связанную с ней поверхностную структуру...". Используя понятия "компетенция" (competence) и "употребление" (performance), Х. полагал, что первое из них (аналогичное языку) включает в себя набор внутренне связанных правил, используемых субъектом речи, которые и позволяют последнему генерировать и характеризовать неограниченное количество предложений. Второе являет собой практическую реализацию первого (аналог слова). Х. (в отличие от понимания данной проблемы Б.Скиннером) придавал наиважнейшее значение той функции языка, которая связана с его неограниченным конструктивным потенциалом при очевидно ограниченном объеме изобразительных и фиксирующих вербальных средств. Особенно ярко это демонстрируют, по мнению Х., дети, проявляющие феноменальные творческие лингвистические возможности (ср. в отечественной традиции: К.Чуковский. "От двух до пяти"). Правила языка (по Х., "лингвистические универсалии") мы наследуем как некий интеллектуальный "багаж" вида. Среда лишь способна пагубно воздействовать на эти наши способности и предрасположенности. В качестве доминирующей парадигмы генеративная лингвистика Х. сохранила позиции в США, в Европе же ее заместили более прагматичные и лабильные теории речевых актов и концепты логической семантики. (См. также Язык.)

А.А. Грицанов, И.Д. Карпенко

ХОМЯКОВ Алексей Степанович (1804-1860) - русский философ, богослов, литературный критик, писатель и поэт. Наряду с И.В.Киреевским стоял у истоков славянофильства, его ведущий идеолог. Окончил физико-математический факультет Московского университета. Затем поступил на военную службу. В 1829 вышел в отставку. Занялся литературой и общественной деятельностью. В России был под запретом, печатался за границей (Париж, Берлин, Лейпциг). Основные философские и богословские работы Х.: "О старом и новом" (1839 - этим годом датируется возникновение славянофильства), "Церковь одна" или "Опыт катехизического изложения учения о Церкви" (1840-е), "Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях" (1853), "Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа" (1855), "Еще несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры" (1858) и др. Центральное понятие в философском и богословском наследии Х. - "соборность", выражающая принцип любого организма: сознания, личности, Церкви, государства; соборность есть свободное объединение на основе любви, имеющее своим следствием "органическое единство" как залог истины. В учении о Церкви соборность трактовалась как гарант обретения божественной истины и Благодати, как принцип организации и духовной жизни Церкви как единого и цельного "духовного организма". Церковь у Х. - не просто коллектив, "ассоциация", а объединение любящих людей. "Церковь - не авторитет, а истина", т.к. организована на единстве, свободе и любви к Богу. Только в Церкви личность обретает подлинную свободу как свободу от внешних сил и авторитетов, как единомыслие с Церковью; в Церкви личность становиться свободной, творческой и цельной. "Живой и неразрушимый организм... разумная, взаимной любовью освященная свобода" - это признаки апостольской христианской Церкви. Католицизм и протестантизм, подвергшиеся, по мысли Х., эрозии рационализмом античного наследия, потеряли эти признаки: рассудочность в католицизме отдала истину и единство во власть авторитета папы, а в протестантизме - единство в жертву "субъективной искренности". В православной (см. Православие) Церкви эти признаки сохранены: свобода, любовь, единство и истина как сущности жизни. С учением о Церкви Х. связывает свою гносеологию и антропологию. Бердяев заметил, что Х. утверждает "соборную, т.е. церковную гносеологию", в которой развивает идею "целостного разума" и "живознания". Гносеология Х. была реакцией на панлогизм Гегеля, который "принял рассудок за цельность духа... за единственную основу всего мышления...". Гегель, согласно Х., - продукт протестантской культуры, которая отделила "рассудочно-логическое мышление от целостного разума" и впала в односторонность, которая никогда не приведет к истине. Онтологию Х. можно назвать волюнтаристской: бытие понимается им как поле действия Божественной и человеческой воли. В основе мира лежит Божественная воля (выступающая как сила, т.е. причина), которая "производит какое-либо частное явление". Любое "явление мира физического есть только... проявление... воли святой, Божией". Воля (сила) - начало явлений и закон их изменений; явления внешнего мира не имеют самостоятельности, их появление, сохранение и гибель зависит не от них. Историософия Х. признает естественную закономерность исторического бытия в сочетании с Провидением (Промыслом), последнее не исключает свободы и ответственности человека. История - духовный процесс, движителем которого является вера, религиозность народного духа. Соборность общественной жизни является мерилом ее истинности и соответствия христианским началам. Русская культура и общество, по Х., всегда несли в себе признаки соборности: православие; самодержавие (в его допетровских формах

гармоничной жизни сословий); общинность, основанную на хоровом начале и обеспечивающую сочетание свободы личности и общественных интересов. Соборность общества как "коллективной личности" зависит от того, под влиянием каких исторических начал общество находится - "кушитства" (порождает магизм, подчиненность логической и вещной зависимости) или "иранства" (свобода творческого духа, обращенность к личности; православие, по мнению Х., - наиболее полное религиозное воплощение этого начала). Тема "Россия - Запад (Европа)" пронизана у Х. мессианскими мотивами, покоящимися на критике односторонности западно-европейской культуры, которая "развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т.е. христианства, односторонне понятого". Х. видит неполноценность западной культуры в ее опоре на религии несоборного типа. Россия должна стать впереди всемирного просвещения, - история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал. Идея мессианизма России у Х. лишена национализма и нетерпимости и никогда не мешала ему видеть в Европе "страну святых чудес" и культуру, у которой "можно многому научиться".

Д.К. Безнюк

ХОРА - понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен самодвижения семиотических сред, характеризующегося имманентными пульсационными версификациями своего направления и форм. Данное понятие было введено в философский оборот Платоном для обозначения перманентного круговорота бытия в себе самом: "вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее" - вне выхода за собственные пределы ("Тимей"). В контексте постмодернистской концепции текста понятие Х. обретает новую трактовку: парадигмальный отказ постмодернизма от идеи референции влечет за собой интерпретацию бытия текста как бытия сугубо семиотического, т.е. как движения исключительно в сфере означающего (signans) - вне какой бы то ни было отсылки к означаемому (signatum). Постмодернистская презумпция "пустого знака" (см. Пустой знак) и отказ от фигуры трансцендентального означаемого (см. Трансцендентальное означаемое) моделируют любые текстовые трансформации как движение в сфере означивания (см. Означивание). Контекстные значения, возникающие в своей множественности в процессе смысловой динамики текста, есть движение внутри текста, в принципе не выводящее за его пределы: "в бесконечности означающего предполагается ... игра, порождение означающего в поле Текста" (Р.Барт). Таким образом, в содержании концепта "Х." фиксируется характерная для постмодернизма интенция усматривать в языковых (и в целом семиотических) процедурах не проявление целеполагающих действий субъекта, но феномены самодвижения текста (см. "Смерть Автора", "Смерть субъекта"). Процессуальность смыслопорождения мыслится постмодернизмом как феномен самодвижения текста, автохтонный и имманентный "разговор самого языка" с самим собой. Последний обладает несомненным креативным потенциалом или, по выражению Кристевой, "безличной продуктивностью", за которой признается самодостаточный характер и имманентная способность порождать семантические вариации означивания - независимо от субъекта письма и чтения (см. Диспозитив семиотический). - Кристева вводит понятие "письма-чтения" как условия возникновения структуры, которая не "наличествует, но вырабатывается": внутри текста осуществляется автохтонная "текстуальная интеракция", выступающая в качестве механизма, посредством которого "текст прочитывает историю и

вписывается в нее". Соответственно, применительно к анализу человеческой субъективности постмодернизм смещает акценты в сторону признания значимости сферы signans (в сравнении с традиционно доминировавшим в классической культуре signatum) - вплоть до постулирования примата "судьбоносного означающего" над означаемым у Лакана. В этом контексте презумпция тотальной семиотичности бытия фиксируется Кристевой посредством понятия "Х.": "если наше заимствование термина "хора" связано с Платоном.., то смысл, вкладываемый нами в него, касается формы процесса, который для того, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порожденный разрыв и на его место внедряет борьбу импульсов, одновременно и побуждающих субъекта к действию, и грозящих ему опасностью". Моделируя процессуальность субъективности, Кристева использует понятие "Х." для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную". Пытаясь прочертить взаимосвязи между "воображаемым" и "символическим" (в лакановском смысле этих терминов), Кристева постулирует в качестве источника указанных выше "импульсов" не что иное, как "пульсационный бином "либидо". Характерны в этом контексте и попытки Кристевой материализовать Х. в "эрогенном теле", персонифицируемом в фигуре Матери ("Х. разворачивается в теле и посредством тела Матери-женщины, но - в процессе означивания"), или в теле ребенка как ориентированного на Мать, знаково объективирующую все, что является для него предметом желания (см. Желание). В отличие от Кристевой, Деррида делает акцент на ином семантическом оттенке понятия "Х.": прежде всего, он фиксирует такую характеристику ее пульсаторной процессуальности, как неподчиненность стационарному ритму (по его мнению, у Платона концепт "Х." вводится именно как альтернатива демокритовскому концепту "ритма" как жестко заданного). Важнейшим параметром Х. выступает, по оценке Деррида, имманентная ее способность версифициро-вать эволюционные перспективы движущейся предметности, задавая своего рода точки ветвления возможной траектории процесса (ср. аналогичные "сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы - см. Ризома - у Делеза и Гваттари, "решетка" и "перекрестки бесконечности" у Фуко, смысловые перекрестки "выбора" у Р.Барта, "лабиринт" у Эко и Делеза, "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Деррида, и т.п.). Как пишет Деррида, "все проходит через... хиазм ... -... род вилки, развилки (это серия перекресток, carrefour от лат. quadrifurcum - двойная развилка, qrille - решетка, claie - плетенка, cle - ключ)". Важнейшим источником переосмысления понятия "Х." в данном ключе выступает для постмодернизма трактовка Борхесом (см. Борхес) пространства событийности (см. Событийность) как "сада расходящихся тропок". - В контексте художественного сюжета Борхес фактически моделирует механизм разворачивания событийности, который в современном естествознании осмыслен как бифуркационный: "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам". - Последовательное нанизывание бифуркационных ситуаций, каждая из которых разрешается принципиально случайным образом, задает сугубо вероятностный мир с принципиально непредсказуемыми вариантами будущего (в синергетике подобный феномен получает название "каскада бифуркаций" - см. Синергетика): "в большинстве ... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я - нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом - вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего".

Классическая мифология, нелинейный характер которой широко обсуждается в современной литертуре (Ж.-П.Вернан, Голосовкер, В.Я.Пропп и др.), также обращает на себя пристальное внимание философии постмодернизма. В свете этого Деррида обращается в этом контексте к идее Ж.-П.Вернана о том, что "миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности", - и в этом отношении "структурная модель логики, которая не была бы бинарной логикой "да" и "нет", отличающейся от логики логоса", с очевидностью выступает для современной культуры в качестве "недостающего инструмента". Именно в этом контексте Деррида переосмысливает понятие "Х.": как он пишет, "речь о хоре в том виде, в каком она представляется, обращается не к логосу, природному или легитимному, но к некому гибридному, незаконнорожденному и даже развращенному рассуждению (logismo nolho)". Собственно, по оценке Деррида, уже "то, что Платон в "Тимее" обозначает именем "хора", ... бросает вызов той "непротиворечивой логике философов", о которой говорит Вернан, - "бинарной логике "да" и "нет". - В потивоположность последней Деррида конституирует "паралогику", "металоги-ку" или логику "сверх-колебания", которая не только основана на "полярности", но даже "превышает полярность". Движение внутри этой логики "сверх-колебания" не подчинено линейным закономерностям и в силу этого возможные его перспективы не подлежат прогнозу, который в современном естествознании обозначается как прогноз "от наличного": по словам Деррида, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", а то, что в рамках классической терминологии имен овалось логосом, носит принципиально игровой характер ("скрывает игру"). Деррида предлагает интерпретацию Х. как феномена снятия "колебательных операций бинаризма", и именно такой внебинарный logismo nolho и фундирует собою постмодернистский стиль мышления, основанный на радикальном отказе от бинарных оппозиций (см. Бинаризм). (См. также Означивание, Пустой знак, "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое.)

М.А. Можейко

ХОРКХАЙМЕР (Horkheimer) Макс (1895-1973) - немецкий философ и социолог. Директор Института социальных исследований (1931-1965). В 1934-1949 - в эмиграции в США. Один из авторов программной работы Франкфуртской школы "Диалектика просвещения" (в соавторстве с Адорно - 1948). Основные сочинения: "Штудии о семье и авторитете" (1936), "Традиционная и критическая теория" (1937), "Затмение разума. Критика индустриального разума" (1947), "Исследования предрассудка" (в 5 томах, 1949-1950), "Ностальгия по совершенно Иному" (1961), "Социологика" (в соавторстве с Адорно, в 2 томах, 1962), "Критическая теория" (в 2 томах, 1968), "Заметки с 1950 по 1969 и сумерки" (1974) и др. Придерживаясь благородного принципа идейного противодействия тоталитаризму в любых его обличьях, опираясь на ценности либерального общества, Х. опасался избыточного усиления механизмов социального контроля также и в рамках современной демократической индустриальной цивилизации (эволюция капитализма от либерализма рыночного типа до монополистического капитализма, всегда чреватого тоталитаризмом, которую проследил и прокомментировал Х., - по его мнению, предоставляла для этого достаточный материал). По Х., эта тенденция неизбежно

сковывает свободную инициативу, воспроизводит социальные характеры авторитарных ориентаций и поэтому пагубна для механизмов общественного самообновления. В контексте этих исследований Х. в известной мере опирался на парадигму марксового типа: законы капитализма, по его убеждению, предполагают фашизм: "Фашистская идеология на манер старой идеологии гармонии маскирует истинную суть: власть меньшинства, владеющего средствами производства. Стремление к прибыли выливается в то, чем всегда было, - в стремление к социальной власти". Задача же философии 20 в., согласно Х., - оказать содействие индивиду в его противодействии тем формам тотальной организации социального бытия, которые оказываются инициированными авторитарными режимами. Развивая учение Фромма о социальных характерах, Х. обратил особое внимание на статичную и достаточно косную суть этих "сложившихся систем реакций общественного индивида, исполняющих решающую роль в поддержании изживших себя социальных систем". Экспансия бюрократического аппарата во все сферы социального бытия, по Х., была сопряжена с осуществлением на практике идеалов прогресса, заданных еще с 1789: "равный и эквивалентный обмен закончился абсурдом, и этот абсурд есть тоталитарный порядок". По мнению Х., государственный капитализм в версии коммунизма - всего лишь один из вариантов авторитарного государства. Массовые организации детища буржуазного строя - пролетариата - по самим принципам своего функционирования не могли перешагнуть рамки централизованного, бюрократического администрирования. Любые попытки формирования механизмов "рабочего" или какого угодно контроля за госаппаратом снизу результировались исключительно в облике традиционной гонки за прибылью, усугубленной амбициями плановости. В "Диалектике просвещения" Х. и Адорно уделяют особое внимание метафизике власти, стремящейся как подчинить внешнюю природу, так и обусловить и предзадать репертуары формирования самости индивида в западном обществе. Претензии практически любой власти в 20 в. на оптимизацию и рационализацию социальных отношений, по мнению Х., абсурдна в корне: "Если мы хотим говорить о болезни разума, то не в смысле болезни, поразившей разум на определенном историческом этапе, а как о чем-то неотделимом от природы цивилизованного разума, так, как мы его до сих пор знаем. Болезнь разума породила жажда человека господствовать над природой". Последняя же вне контекста осмысления ее человеком обрекается на положение цели, эксплуатация которой не предполагает каких-либо пределов. Человек принуждается к функционированию в ипостаси чьего-то инструмента исключительно под флагом лозунга индустриального освоения и покорения окружающей среды. Человек становится средством для достижения этой цели. Он вынуждается к деформации подлинных человеческих устремлений: "... с рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спастись, таким образом, возможно лишь древним способом выживания - мимикрией". Востребуется лишь мышление, готовое обслуживать исключительно эгоистические групповые интересы властвующих структур. "Придворные" мыслители аргументируют и пропагандируют идеи унифицирующего облика жизни, в котором господствует глобальная стандартизация, обожествляется производство, минимизируется свободное, личное время индивида. Разум в условиях индустриальной организации общества, по мнению Х., не может трактоваться как характеристика, внутренне присущая реальности. Его задача сводится к "способности калькулировать вероятность и координировать выбранные средства с предзаданной целью, мышление же теперь призвано служить какой угодно цели - порочной или благой. Оно - инструмент всех социальных действий, устанавливать нормы социальной или частной жизни ему не дано, ибо нормы установлены другими... Все решает "система" - власть... Разум совершенно

порабощен социальным процессом. Единственным критерием стала инструментальная ценность, функция которой - господство над людьми и природой". Единственной неотчужденной формой интеллектуализма в таких условиях, по мнению Х., способно выступить "критическое мышление", которое, ослабляя в обществе "универсальную связь ослепления", сохраняет, таким образом, и значимый политический потенциал. Философия у Х. отличается от науки (особенно от социальной) тем, что не имеет социального заказа по параметру диапазона собственного проблемного поля, либо по масштабам и по глубине получаемых выводов: ее роль всегда - в оригинальном, нонконформистском прочтении и интерпретации схем наличного, традиционного бытия - в оппозиции ему. Х. не скрывал, что его ранние симпатии к марксизму были обусловлены потенциальной угрозой национал-социализма. В итоге, по Х., выяснилось, что социальное положение пролетариата оказалось возможным улучшить и без революции, а всеобщий интерес оказался далеко не идеальным стимулом для общественных перемен. Надежда, по Х., может быть продиктована и обусловлена лишь осознанием того факта, что все люди "страдают и умирают". Х. полагал, что теология 20 в. может продуктивно интерпретироваться лишь в том смысле, что несмотря на характерную для мира несправедливость, она не сможет утвердиться в качестве заключительного аккорда: "Задача философии - перевести все это на язык слов, чтобы люди смогли услышать голоса, превращенные тиранией в молчание".

А.А. Грицанов

ХРИСИПП (Chrysippos) из Сол (281/278-208/205 до н.э.) - древнегреческий философ. Считается "вторым основателем" стоицизма после Зенона из Китиона. Считалось, что до того, как Х. стал слушателем Зенона, он был бегуном "дальнего бега". Предположительно, это метафорическая оценка литературного стиля философа. Ведь им было написано, по свидетельству Диогена Лаэртского, свыше 705 сочинений, из которых логике было посвящено более 300. Ни одно сочинение Х. не сохранилось. Некоторые из логических работ: "О суждениях", "О временных высказываниях" (2 кн.), "К вопросу о следствии", "О возможном" (4 кн.), "О повелениях" (2 кн.), "Краткое изложение об общем и частном вопросе", "Краткое изложение об ответе", "О сказуемых" (10 кн.), "Об именах собственных" (2 кн.), "О софизме "Куча" применительно к звукам" (3 кн.), "Об элементах речи и слов" (6 кн.), "О построении слов" (4 кн.), "Введения к двусмысленностям" (5 кн.), "Пособия по рассуждениям и оборотам" (5 кн.), "К Агафону, или о последовании вопросов", "Об умозаключении и связанной или связанных посылках", "О заключениях", "О рассуждениях с заключением", "О первичных недоказуемых умозаключениях", "О разрешении умозаключений", "Об умозаключениях по ложным фигурам" (5 кн.), "О предположениях" (3 кн.), "Предположительные рассуждения в теоремах" (2 кн.), "Рассуждения по образу "Лжеца", "О лжеце" (6 кн.), "Ответ полагающим, что в "Лжеце" есть как истина, так и ложь", "О софизме "Никто" (8 кн.), "О диалектических неразрешимостях" (5 кн.) и др. Философия, по Х., имеет три вида: логику, физику и этику. Если сравнивать философию с плодоносным полем, то ограда вокруг него будет соответствовать логике, земля и деревья - физике, а урожай - этике. Логика подразделяется на риторику (искусство красноречия) и диалектику (искусство спора или науку об истинном, ложном и ни том, ни другом). Та, в свою очередь, распадается на две области: означаемое и звук. Область означаемого имеет следующие разделы: представления, возникающие из них суждения, подлежащие и

сказуемые, прямые и обратные высказывания, роды и виды, рассуждения, свертывания и умозаключения, софизмы. К разделам области звука относятся части речи, неправильные обороты и слова, поэтичность, двусмысленность и т.д. Логика для Х. имеет физические корни, всякое рассуждение оказывается возможным лишь благодаря наличию в мире причинности. Все тела распределяются по четырем категориям - это субстрат; качество; состояние, определенное изнутри; состояние, определенное извне. Каждая предыдущая категория раскрывается в последующей. Принципом, оформляющим сущее по категориям, выступает "пневма", разумное дыхание или воздухоогонь. Пневме имманентно присущ разум (логос), поскольку в ней одновременно осуществляется движение внутрь и наружу - движение, присущее только логосу. Этот особый вид движения называется тоническим, т.е. "напряжением". Напряжение есть сосуществование движения и покоя в одной и той же сингулярной системе. По мысли Х., именно таким специфическим движением обеспечивается единство космоса, т.к. в его результате происходит экспансия мельчайших количеств вещества в область более крупных количеств, вследствие чего любое место, занимаемое каждым из них, занимается ими вместе. Если пневма представляет собой действующий принцип каузальных отношений, то логос выражает конкретные причины. Тоническое же движение предоставляет причинности возможность осуществляться в каждом единичном случае. В субстрате пневма еще мало проявляет себя, тогда как в качестве имеется некая пропорция воздухоподобной и огнеподобной сущностей, а в состоянии, определяемом извне, уже полностью раскрывается существо каузальности. Благодаря наличию в мире причинности - суждения могут быть истинными или ложными. Помимо простых суждений, состоящих из одного подлежащего и одного сказуемого, бывают суждения составные, включающие два и более простых. Виды простых суждений: отрицательные ("день не стоит"), неопределенно-отрицательные ("никто не ходит"), ограничительные ("не добрый он человек"), утвердительные ("Дион гуляет"), указательные ("он гуляет"), неопределенные ("некто ходит"). Виды сложных суждений: условные ("если стоит день, то светло"), утвердительно-условные ("поскольку стоит день, то светло"), соединительные ("и день стоит, и светло"), разъединительные ("или день стоит, или ночь"), причинные ("так как стоит день, то светло"), сравнительные к большему ("день больше, чем ночь"), сравнительные к меньшему ("ночь меньше, чем день"). В логике Х. наибольшее значение имеет трактовка условий истинности условного суждения. Данный вид суждения считается, согласно Х., истинным только в том случае, если противоположность заключению противоречит началу. Так, в суждении "если стоит день, то светло" "не светло" противоречит "стоит день", следовательно, высказывание истинно. Рассуждением (логосом) Х. называет сочетание большой посылки, малой посылки и вывода. Если противоположность выводу противоречит посылкам, то о рассуждении говорится, что оно имеет заключение. Истинным рассуждение считается тогда и только тогда, когда вывод образуется из истинных посылок. Всякое рассуждение с заключением предполагает пять недоказуемых рассуждений. Во-первых, "если первое есть, то и второе есть; но первое есть; стало быть, и второе есть". Во-вторых, "если стоит день, то светло; но стоит ночь, стало быть день не стоит". В-третьих, "Платон не может быть сразу и жив и мертв; но Платон мертв; стало быть, Платон не жив". В-четвертых, "есть или первое, или второе; но есть первое; стало быть, нет второго". В-пятых, "или день стоит, или ночь; ночь не стоит; стало быть, стоит день". Для сведения всех рассуждений с заключением к одной из перечисленных фигур существовали четыре определенных "правила" ("темы"). Сохранились свидетельства только о двух "темах". Во-первых, "если из двух высказываний следует третье, то из наличия одного из них при наличии противоположного заключению следует противоположное другому высказыванию". Во-вторых, "если из

двух высказываний следует третье и если есть другие высказывания, из которых можно вывести одну из посылок, то другая посылка вместе с этими высказываниями требует вывода (третьего высказывания)". По параметрам системной целостности и логичности философских построений Х. можно сопоставлять, среди античных мыслителей, лишь с Аристотелем, в логике же Х. превосходит даже и его. По словам современников, "если бы боги занимались диалектикой, они бы занимались диалектикой по Хрисиппу". Именно уроженец Сол явился создателем первой системы пропозициональной логики, которая обладала большими выразительными возможностями, чем силлогистика Аристотеля.

А.Н. Шуман

ХРИСТИАНСТВО (греч. christos - помазанник, мессия, спаситель) - 1) Вероучение, центрированное фигурой Иисуса Христа и объединяющее в единый семантический комплекс содержание как Ветхого, так и Нового Заветов, обеспечивая единство Библии как общего для всех христиан источника. Впервые термин "Х." как обозначение веры последователей Христа - христиан - возник, согласно кн. Деяний, в Антиохии Сирийской около 42. Первоначально последователи Иисуса не называли себя христианами и свою сообщность - Х. Это имя атрибутировалось в презрительном смысле Церкви и ее членам язычниками, однако впоследствии, связавшись в семантике Х. с искупительной жертвой Иисуса, оно конституировалось в контексте христианской церкви как самоназвание. Х. представляет собой наиболее последовательное и полное воплощение теизма, основываясь на Тринитарном догмате о бытии всеблагого, всеведущего и всемогущего Бога как трансцендентного миру Абсолюта, единого в трех лицах: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Бог личен, в силу чего проявляет в общении с миром и человеком совокупность онтологических и нравственных свойств, главное из которых - любовь. Подобие этих свойств составляет Образ Божий в человеке, что делает последнего причастным Божественного естества, обладателем бесценного дара личностного бытия. В первоначальной гармонии материального и духовного начал в человеке Х. полагалось единство Бога и мира, которое было разрушено в акте грехопадения (запечатленного в феномене первородного греха) и восстановлено учением, страданием, крестной смертью и воскресением Иисуса Христа. Христоцентризм акцентирует в Х. феномен искупительной жертвы Христа как вектор выходящего за пределы оценочной этики милосердия и спасения ("обожения") человечества, несмотря на его греховность (распятие как эмоционально-содержательное ядро христианской символики). В соответствии с этим нравственная максима достойного "несения своего креста" апплицируется в Х. на парадигмы человеческого поведения (семантическая фигура мученика, аксиологически значимый статус страдания ("сердца болезнующего") и аскезы в христианской этике), что задает глубокий психологизм Х.: диалогизм со-бытия человека с Богом, максимально реализующийся в феномене откровения; ориентация на рефлексивные формы сознания (например, культивация осознания собственной греховности - начиная с "Исповеди" Августина); остро личное эмоциональное переживание любви к Богу; парадигма не чувственного и не бесчувственного, но сочувственного отношения к миру (начиная с Максима Исповедника) и т.п. (ср. с соответствующими нравственными программами стоицизма, основанными на постулате бесстрастной атараксии). Перенесение хронологических акцентов из настоящего (античные философия истории,

гедонистическая этика и др.) в будущее (идея второго пришествия и царствия Божьего на земле) задает в Х. парадигму дистанцирования от социального контекста как воплощения несправедливости и источника страданий: "не имеем здесь постоянного града, но взыскуем грядущего" (Посл, к евр., 13, 13-14). В этой связи аксиологическую значимость обретает в Х. феномен сознательной самоизоляции, выпадение из связей "града земного" (отшельничество, монашество, добровольное нищенство в западно-европейских "братствах" типа францисканских общин и среди православных юродивых и др.). В этом контексте ориентации на нездешнее ("быть в мире, но не от мира сего") новую артикуляцию и семантическую наполненность в Х. обретают процедуры обрядности, что проявляется, прежде всего, в феномене "таинства" как акта реального открывания себя сакральной сферой в сфере повседневности (ср. с традиционной дохристианской функцией культа как регулятора бытия именно в сфере повседневности): крещение как изглаживание наследственной греховности; причащение как интимное соединение с Иисусом посредством вкушения хлеба и вина, претворенных в "Плоть и Кровь Христову" (признаются всеми конфессиями Х.); миропомазание как передача Даров Святого Духа; священство как введение в право совершения таинств в качестве пастыря; бракосочетание как соучастие в браке Христа с Церковью; исповедь как покаяние перед Богом и соборование как испрашивание исцеления души и тела (принимаются православием и католицизмом, но не во всем объеме практикуются в протестантизме). Эволюция Х., сохраняя исходный канон вероучения, демонстрирует в настоящее время тенденции обновления (протестантский модернизм, феномен аджорнаменто в католицизме и др.). 2) Одна из мировых религий, объединяющая многочисленные конфессионально дифференцированные направления (православие, католицизм, протестантизм в различных его версиях, многообразные течения (толки), группы и секты). Х. возникло в 1 в. в восточных провинциях Римской империи. Благодаря универсализму нравственных принципов Х. и, в первую очередь, провозглашаемому кодексу ценностей, основанному на презумпциях равенства, милосердия и любви, идее Спасения, избавления, получило широкое распространение. В 311 Х. обретает легальный статус, в 324 - становится государственной религией, унифицируется Символ Веры. В 1054 в результате разногласий между Восточной и Западной христианскими Церквами по проблеме филиокве происходит раскол единой христианской Церкви на православие и католицизм. В контексте культурного движения Реформации осуществляется дистанцирование от католицизма такой конфессии Х., как протестантизм (1526). В настоящее время Х. конфессионально объединяет более 1 млрд 800 млн человек (по данным 1993); в развитии Х. наблюдается отчетливая тенденция к интеграции, проявляющаяся в экуменистическом движении и деятельности созданного в 1948 Всемирного Совета Церквей; христианская Церковь выступает значимой социальной силой современности. 3) Тип культуры, первоначально сформировавшийся в Европе в пределах Римской империи и сменивший затем - в целом - в контексте западной традиции разнообразные культуры античности (язычество). В эпоху великих географических открытий в результате миссионерской деятельности различных конфессий Х. переносится как в Северную, так и в Южную Америки, Австралию, а также ряд областей Африки и Азии, где приобретает свои специфические особенности (феномен вернокулярности). Христианские основания данного типа культуры задали глубинный дуализм ее базовых мировоззренческих оснований (равно восходящих к античному рационализму и ближневосточному иррационализму) и оказали фундаментальное (как аксиологическое, так и содержательное) детерминирующее влияние на развиваемые в контексте этой культуры: мораль (практически все кодексы которой генетически восходят к библейскому декалогу); философию (от

универсальной идеи трансцендентализма и до предельно конкретной специфики артикуляции схоластикой онтологической и гносеологической проблематики); искусство (включая и тематику, и образный строй); доминирующие системы ценностей (переосмысление таких фундаментальных для человеческого бытия универсалий, как добро, справедливость, свобода, любовь и счастье) и культурные идеалы, а также осознание этой культурой себя как векторно ориентированной в будущее (см. Социальное время, Надежда). Ядром Х., как особого типа культуры, является его центрация на личности особого типа, ориентированной на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, рефлексивную самооценку и индивидуальную ответственность за судьбы мира. (См. также Теизм, Вера, Бог, Иисус Христос, Православие, Католицизм, Протестантизм, Мистика, Откровение, Патристика, Теология, Апофатическая теология, Катафатическая теология, Экзегетика, Персонализм, Схоластика, Протестантская этика, Провиденциализм, Теодицея.)

о. Сергий Лепин, М.А. Можейко

ХРИСТОС - см. ИИСУС ХРИСТОС.

ХРОНОС (в постмодернизме) - фундаментальное понятие философской концепции темпоральности Делеза, фиксирующее феномен исторической реальности как перманентно пребывающего тотального настоящего (см. Настоящее). Постмодернистская модель исторической темпоральности характеризуется радикальным отказом философии от линейного видения времени (см. Постистория), предполагающего усмотрение в последовательности событий однозначной принудительной каузальности (см. Неодетерминизм). Именно в этом контексте Делезом - в рамках моделирования исторической темпоральности в работе "Логика смысла" - и предложена новая версия интерпретации понятия "Х.". Семантика понятия "Х." в постмодернизме генетически восходит к классической теологии, согласно которой реально лишь бытие всеохватного Божественного настоящего, в то время как прошлое и будущее есть лишь феномены человеческого восприятия времени. Аналогично, у Делеза Х. определяется как "величайшее настоящее, божественное настоящее - ... великая смесь, всеединство телесных причин" (или как "вместилище: моток относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой которого является Бог"), а прошлое и будущее конституируются в качестве эффектов линейного видения тотальности Х. Вместе с тем, динамика Х. моделируется Делезом принципиально нетрадиционно. Двигаясь в русле магистрального для 20 в. вектора трансформации классической философской онтологии, смещающего акцент с идеи вневременного бытия на идею становления (как в парадигме, заданной "Бытием и Временем" Хайдеггера, так и в парадигме, заданной "Процессом и реальностью" Уайтхеда), концепция Делеза, вместе с тем, акцентирует те же аспекты данной проблемы, что и современная синергетика, оказываясь чрезвычайно созвучной последней в парадигмальном отношении. Х. трактуется им как атрибутивно неупорядоченная (см. Хаос) и нестабильная среда (функционально аналогичная неравновесным средам, рассматриваемым

синергетикой - см. Нелинейных динамик теория), обладающая внутренним потенциалом самоорганизации (см. Хаосмос). Согласно концепции исторического времени Делеза, событийность конституируется посредством оформления в контексте Х. дискретных линейных цепочек отдельных событий - Эонов, причем сам факт увязывания их в Эон и задает как связанность событий друг с другом, так и семантическую связность целостной "серии событий" (см. подробно Событийность, Эон).

М.А. Можейко

ХЮБРИС (франц. l'hubris - от греч. ubris - необузданность, невоздержанность, бесчинство) - термин, используемый в современной западной философии (при отсутствии соответствующего слова в обыденных языковых практиках) для обозначения предпороговых форм стихийных процессов, задающих неустойчивые параметры функционирования определенной системы и открывающих возможности новых форм ее бытия. В контексте парадигмальных установок античной культуры, чье значение актуализируется этимологией термина, понятие Х. демонстрирует очевидные коннотации, связанные с семантически изоморфными понятиями "беспредельного" в пифагореизме, "апейрона - беспредельного" у Анаксимандра, стихии неоформленного начала в целом (см. Гилеморфизм), с одной стороны, и с понятием хаоса, - как в смысле его неограниченности формой, так и в смысле его атрибутивного качества стихийно-катастрофической внутренней активности ("кипение", "бурление") - с другой. Понятие Х. используется в различных концептуальных контекстах, объединенных (при достаточно широком диапазоне анализируемой предметности) такими моментами, как: 1) аппликация на феномены социального (социально-политического, социально-психологического, социокультурного и т.п.) ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; 2) сосредоточение на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессией системы; 3) фиксация непродуктивности механических (силовых) форм контроля и регламентации Х., навязываемых извне; 4) фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся Х. Центральным моментом трактовки Х., таким образом, является отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления Х. и рассмотрение последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред. - В подобной установке обнаруживает себя та намечающаяся в современной философии тенденция формирования методологии исследования нелинейных динамик (см. Нелинейных динамик теория), которая может быть оценена как гуманитарная параллель соответствующего поиска в естественнонаучной сфере, обретшего свое результативное выражение в синергетике. Х. в данном контексте выступает аналогом одновременно и принципиально неупорядоченного исходного состояния среды ("хаоса" в синергетическом понимании этого термина), и неравновесного состояния системы, открывающего плюральные возможности радикально новых форм и путей ее развития - вследствие незначительных и принципиально случайных флуктуаций. Формы же самоорганизации социальной среды, путь к которым открывается посредством самоупорядочивания Х., могут быть поставлены в соответствие с диссипативными структурами, возникающими в ходе

самоорганизации анализируемых синергетикой сред. Так, именно подобным образом (с акцентом на креативно-организующем потенциале) трактуется Х. в политической философии Аренд. Рассматривая специфику человеческого действия как такового, Аренд отмечает Х. в качестве его атрибутивной характеристики: "действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда ... имеет внутреннюю тенденцию разрывать все ограничения и пресекать все границы". Последние "хотя и ... могут образовать некоторую защиту от присущей действию безграничности", тем не менее в принципе не способны ограничить (ввести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией Х. Принципиальная невозможность подчинения Х. навязанной извне нормативной детерминации неизбежно сопряжена с неотъемлемой от него непредсказуемостью", в силу чего Аренд радикально отказывает в адекватности любому невероятностному прогнозу социальной динамики. Однако непредсказуемость Х., по Аренд, "есть не просто вопрос неспособности предвидеть все логические последствия какого-либо акта (в этом случае электронный компьютер был бы способен предсказывать будущее)", - данная непредсказуемость носит сугубо принципиальный характер и основана на имманентной креативности Х.: "безграничность действия есть только другая сторона его поразительной способности к установлению отношений, то есть его специфической продуктивности". Фиксируя политический аспект данного феномена, Аренд отмечает, что "старая добродетель умеренности, удерживания в рамках есть на самом деле одна из политических добродетелей par excellence, точно так же, как политический соблазн есть на самом деле hubris (что так хорошо знали греки, полностью изведавшие возможности действия), а не воля к власти, во что мы склонны верить". Классическим примером аналитики Х. также выступает осуществленное Фуко исследование сексуальности, основанное на понимании последней в качестве Х.: "необузданность /франц. l'hubris - М.М./ здесь предстает как нечто фундаментальное" (Фуко). В противовес традиционно сложившимся парадигмам (классическим образцом которых выступает, например, психоанализ), человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически дифференцированных ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем "некоторый стиль морали, который есть овладение собой" (Фуко). Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как Х., "как необузданность и, стало быть, проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля". Именно в силу такой исходной установки, в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура - в отличие от жестко регламентированной средневековой) "необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить ... владение собой" (Фуко), или - иными словами - "практики существования" или "техники себя", позволяющие индивиду придать своей исходной сексуальности, артикулируемой как Х., культурные формы ("эстетики существования") и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные "самотехники" не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: "владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их". Соответственно и "принцип стилизации поведения" не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму" (Фуко). Фиксируя в своем содержании указанные семантические моменты

(несмотря на конкретные вариации в контекстах различных философских построений), понятие "Х.", таким образом, выступает одной из важнейших категориальных структур оформляющейся в современной философии модели нелинейных динамик (см. Хаос, Постмодернизм, Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм, Синергетика).

М.А. Можейко

"ЦЕНТРИЗМ" - структурный и смысловой модуль таких понятий постмодернистского дискурса, как "фоно-центризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм" и др., результат процесса "центрации", т.е. подчинения всех элементов некоторой системы всеобщему эквиваленту, занимающему выделенное положение. В процессе "центрации" одна сторона множества отношений, из которых составлена система, приобретает преимущественное положение, а другая вытесняется на периферию ("окраину"), так что разнообразие отношений между всеми элементами заменяется их единственным отношением к "центру". Парадигма "Ц." образует каркас европейской культуры, несущие конструкции которого, как и основные уровни любой динамической системы, стремящейся стать самосогласованной, устойчивой и даже просто существующей, обязаны быть изоморфными друг другу. Иначе говоря, структура каждого из уровней европейской культуры создана первенством всеобщего эквивалента (на каждом уровне своего), вокруг которого, как вокруг "центра", расположена однотипная система элементов (также на каждом уровне своих). В явном виде понятие "Ц." в качестве структурного и смыслового модуля более сложных понятий было впервые систематически использовано в постмодернистской концепции деконструкции для характеристики европейской метафизики, определяющей структуру текста. Постепенно деконструкция как процедура, применяемая первоначально к "Ц." текста, приобретает более широкое значение и становится методом "децентрации" культуры в целом, поскольку исключительно на "Ц." возлагается ответственность за насильственный, репрессивный, тоталитарный характер культурных отношений и институций. Тем самым "Ц." приобретает отрицательный смысл структуры, которая должна быть разрушена. При всей оригинальности концепции деконструкции как, в первую очередь, "децентрации" текста, в качестве отправной точки рассмотрения "Ц." может быть избран любой уровень, однако, наиболее наглядно, содержательно и детально этот феномен уже давно описан применительно к экономике. Анализ развития формы стоимости, т.е. экономической системы символического обмена, впервые осуществленный Марксом задолго до критики "Ц." в современном постмодернизме, далеко выходит за рамки поставленных им самим задач и, вместе с тем, позволяет увидеть те измерения этого феномена, которые в постмодернистском дискурсе анализируются и критикуются лишь на уровне их внешних проявлений. Очевидно, что деньги, превратившиеся в капитал, функционируют в системе товарно-денежных отношений как ее "центр", а разнообразие отношений между элементами системы заменяется однозначным и единственным отношением к капиталу, выполняющему функции всеобщего эквивалента и "автоматически действующего субъекта". Товары способны обмениваться друг на друга лишь потому, что считаются состоящими из некоей единой субстанции и представляют собой стоимости. У Маркса такой субстанцией, кристаллами которой является стоимость товаров, считается абстрактный труд, т.е.,

в конечном итоге, труд отдельных людей, но особым образом обобществленный. Соответственно, выделяются четыре формы стоимости. Во-первых, это простая, единичная или случайная форма (форма I), когда два товара в обмене приравниваются друг другу, и стоимость одного из них выражена в другом. Во-вторых, это полная или развернутая форма (форма II), когда стоимость одного товара выражается во всех других товарах, ряд которых, вообще говоря, бесконечен. В-третьих, это всеобщая эквивалентная форма (форма III), когда стоимости всего многообразия товарного мира выражаются в одном выделенном товаре (например, в золоте или серебре). И, наконец, в-четвертых, когда товар, служащий всеобщей эквивалентной формой стоимости, выталкивается из товарной среды, возникает денежная форма стоимости (форма IV). Встретившись с особым товаром - рабочей силой - деньги начинают беспредельно воспроизводить себя и превращаются в капитал. В результате деньги как капитал становятся превращенной формой процесса взаимоотношения отдельных актов труда и обмена, и для капитала сами деньги и товары - всего лишь формы. Экономической модели "центрированной" системы в точности соответствует политическая модель, господствующая в европейской традиции понимания государства. Если субстанцией "политического тела" считается власть, то возникновение государства также может быть описано как процесс "централизации". Сначала воля и потребности одного человека выражаются в каком-то другом, вполне случайном человеке, что соответствует форме I стоимости. Затем они выражаются во многих людях и сословиях (аналогия с формой II стоимости). "Централизация" нарастает и доходит до фигуры монарха в качестве всеобщего эквивалента, т.е. аналога формы III стоимости. Наконец, когда этот всеобщий эквивалент выталкивается из системы обмена и становится над ней, можно говорить о государстве в качестве аналога денежной формы стоимости (формы IV), и оно, как и капитал, способно выступать в качестве "автоматически действующего субъекта". Что касается парадигматической теории права, то появление праформ правовых отношений связывается с господством принципа индивидуальной мести ("око за око, зуб за зуб"), а это аналогично форме I стоимости. Форме II стоимости соответствует выражение "юридической стоимости", т.е. ущерба, во многих объектах и процессах - подарках, штрафах, тюремном заключении и т.д. Форма III стоимости в правовой сфере имеет аналог в возникновении специальных судов, которые должны устанавливать эквивалентность между преступлением и наказанием, соотнося ее со всеобщим эквивалентом (чаще всего - лишением свободы). Форме IV стоимости соответствуют возрастание роли государства, создание абстрактной и универсальной правовой системы, подчиненной принципу "Ц.". В точности такую же "центрированную" систему нетрудно выявить в генезисе письменности. Письменность может быть рассмотрена как некоторая символическая система, а соотношение смысла, звука и графических знаков - в качестве процесса символического обмена. Если одно представление может быть отождествлено с другим представлением, то этому соответствует пиктографическое и идеографическое письмо, обозначающее не звук, а смысл в рисунках. Но смысл может быть выражен не только в рисунках, но и в словах. При этом в логографическом (словесном) письме налицо эквивалентность между смыслом и письменным знаком, обозначающим ситуацию или вещь с помощью определенной комбинации звуков. Звук оказывается теперь одним среди многих способов выражения смысла, тогда как переход к силлабарию (слоговому письму) особо выделяет его. Завершением этого процесса является разработка алфавитного письма, делающего звук всеобщим и единственным эквивалентом смысла ("фоноцентризм"). Аналогичным образом "центрированной" системой оказывается метафизика. В самом деле, процесс познания, как принято считать, начинается с манипулирования чувственными образами, т.е. с соотнесения и

сравнения одного образа с другим, вследствие чего стираются различия и подчеркиваются подобия. В ходе этого процесса можно выделить родовые черты каждого образа, так что начинается своеобразная "игра обмена", подобная товарно-денежному обращению. Один образ конкретной вещи может выражаться только через один другой образ другой конкретной вещи, в чем-то подобной первой, и этому в сфере экономики соответствует простая, единичная или случайная форма стоимости (форма I). Далее, один образ может выражаться во множестве других образов на основе выделения у них некоторого общего признака, чему в сфере экономики соответствует полная или развернутая форма стоимости (форма II). Когда среди множества этих образов в результате абстрагирования принудительно выделяется некий особый образ ("вещь вообще"), то он становится "идеей вещи" в качестве ее сверхчувственного образа, созерцаемого "умственным взором", и в сфере экономики этому соответствует всеобщая эквивалентная форма стоимости (форма III). В результате метафизика становится онто-теологией, т.е. характерным образом "центрированной" системой символического обмена. Когда же всеобщий эквивалент выталкивается за пределы системы символического обмена, он обретает статус сверхчувственной сущности, выступающей в качестве "центра", и возникает форма IV стоимости ("логос", "идея идей", или, в развитых формах, - "понятие" или "абсолютный дух"). Поэтому метафизика неизменно выступает в облике "центрированной" системы ("логоцентризм"). Принципиально важно, что эта же структура присутствует в модели новоевропейской личности как "Я" (или "Эго") и в ее психоаналитической модификации. В последнем случае аналогом абстрактного труда служит либидо, кристаллизующееся в некоторых точках (органах) точно так же, как абстрактный труд "застывает" в стоимости товаров. Области кристаллизации либидо обозначаются как "эрогенные зоны", так что определенные сгустки либидозной энергии фиксируются на том или ином органе, который становится средоточием удовольствия, сопровождающего, как считается в психоанализе, всякую разрядку либидо. Гипотеза о том, что либидо является субстанцией удовольствия, создает условия возможности символического обмена. Те объекты, к которым привязано либидо (а не только органы) и становятся элементами этой системы, тогда как фрейдовская схема эволюции сексуального развития выступает аналогом схемы эволюции формы стоимости. Оральной стадии соответствует форма I стоимости: при этом рот ребенка (как орган) отождествляется с каким-то одним объектом - материнской грудью, соской, собственным пальцем ребенка, причем между самими этими объектами нет какого-либо приравнивания. Анальной стадии соответствует форма II стоимости: анус отождествляется с подарком матери, с пенисом и т.д. На фаллической стадии, аналогичной форме III стоимости, появляется некий всеобщий эквивалент символического обмена - фаллос, а форме IV стоимости соответствует генитальная стадия, когда либидо фиксируется, наконец, на половых органах. Однако на фоне фрейдовской концепции негативности женских половых органов и вкупе с принципиально важным для психоанализа комплексом кастрации именно фаллос становится всеобщим эквивалентом и аналогом капитала, вытолкнутым из системы символического обмена. Постулат изоморфизма уровней символического обмена требует, чтобы общественные формы, превращающие вещь в товар, были также основными формами мышления, и экономический уровень снова оказывается наиболее удобной исходной точкой анализа. Товар, находящийся в обмене, реально абстрагирован от сфер производства, распределения и потребления (пока он обменивается, он не производится, не распределяется и не потребляется). Это требует постулата абстрактной самотождественности товара в обмене (даже если реально он и претерпевает изменения): обмен основан на эквивалентности обмениваемого, на той посылке, что произведенная вещь в неизменном виде дойдет до потребителя.

Поэтому абстрактное тождество и абстрактное количество оказывается вещной формой связи производства и потребления, а носитель этой связи, товар, выступает в форме предметности, т.е. абстрактной наличности. Поскольку обмен осуществляется товаровладельцами, наделенными сознанием, то абстрактные тождество, количество, наличность ("присутствие") оказываются и формами товара, и формами такого мышления, которое только и может выступать в качестве условия самой возможности символического обмена в "центрированных" системах. Основой существования описанных "центрированных" систем признается своего рода "энергетическая парадигма", согласно которой сохраняется энергетическое равновесие всех системных взаимодействий. С этой точки зрения эволюция формы стоимости является одновременно эволюцией формы компенсации. На экономическом уровне символического обмена силой, производящей некий продукт, является конкретный полезный труд, однако первоначально этот продукт не имеет стоимости, и в нем не содержится совершенно никаких свойств, которые могли бы служить условием возможности обмена. Затрата конкретного полезного труда означает "впрыскивание" в систему межчеловеческих связей некоторой порции энергии. Чтобы эта порция стала стоимостью, а система межчеловеческих отношений превратилась бы в развитую систему символического обмена, необходимо тотальное насильственное отчуждение произведенных продуктов от их производителей, что действительно происходило с возникновением рабовладения и получило законченную форму в феномене рабочей силы. Тогда "впрыскивание" порции энергии в систему оставляет после себя "след", который, впрочем, заглаживается, стирается соответствующей формой насилия. Возникновение стоимости является именно стиранием "следа", системной компенсацией отчужденной затраты конкретного полезного труда. Обобщая эту схему и распространяя ее на уровни, изоморфные экономике (политика, право, письменность, метафизика, психика), можно констатировать, что конкретный полезный труд является лишь одной из форм "частичных сил" - индивидуальных и групповых волевых актов ("социальных сил") в политике и праве, актов означения, т.е. превращения незнака в знак в письменности и метафизике (имеются в виду предписьменности или так называемое "архи-письмо"), частичных влечений в психике. Будучи "впрыснуты" в систему и отделены от своих носителей, все они оставляют "след". Таким "следом" в политике следует считать "личную зависимость", в праве - "ущерб", в письменности и метафизике - первичное означение в качестве "нетождественного", а в психике - "забытое" как "бессознательные желания". Насильственному отчуждению продуктов труда на экономическом уровне соответствуют в политике - репрессии, в праве - затемнение изначальных неписаных и локальных законов, в письменности и метафизике - приведение всего и вся к абстрактному тождеству, в психике - вытеснение в сферу бессознательного. Если в области экономики стоимость является компенсацией затраченного конкретного полезного труда и потому стирает след", то аналогом стоимости служат: в политике - общественные ценности, в праве - чуждая мести абстрактная справедливость закона, в письменности и метафизике - смысл или значение, в психике - дух. Процесс "центрации" перечисленных элементов компенсации рождает всеобщий эквивалент, так что деньгам как капиталу в экономике соответствует Государство - на уровне политики, Закон - на уровне права, Звук - на уровне письменности, Логос (Смысл) - на уровне метафизики, Фаллос - на уровне психики. В итоге становится очевидным тот факт, что на всех основных уровнях европейской культуры действительно господствует одна и та же модель "Ц." - "Ц. капитала" ("капитализм"), "Ц. государства" (этатизм, способный в ряде случаев перейти в тоталитаризм), "Ц. закона" и, наконец, "фоноцентризм", "логоцентризм", "фаллоцентризм". Учитывая принудительный, хотя и безличный,

характер процесса "центрации", в ходе которого и формируются всеобщие эквиваленты, нельзя не признать, что все эти эквиваленты пропитаны насилием, обеспечивающим принудительное тождество нетождестенного. Всеобщие эквиваленты являются скрытыми резервуарами насилия и потому - центрами невидимых силовых полей, пронизывающих собой всю человеческую культуру, структурирующих ее и придающих ей вполне определенную форму единства. Поэтому для современной философии столь важно понимание сути распада "центрированной" формы единства. Точно так же понятной становится важнейшая заслуга постмодернизма, состоящая в констатации самого факта "децентрации" и в явной рефлексии над "децентрированной" культурой. Существенно, однако, что остаточным фоном постмодернистских умонастроений оказывается противоположная им тенденция, все еще сохраняющая верность традиции модерна и позитивно оценивающая "Ц." в качестве порождающей структуры различных уровней культуры. В соответствии с этой тенденцией должно быть пересмотрено лишь понимание сути "центра". Это - продолжение поисков эмпирического коррелята "центра" в качестве воплощения абсолютной субъективности, которые были начаты еще Фихте, в отрицании "вещи в себе" просто отождествившим, вопреки кантовскому запрету, эмпирический субъект с трансцендентальным. С самыми значимыми результатами поиски были продолжены Гегелем и Марксом: этим коррелятом стали, соответственно, "спекулятивный мыслитель" и "рабочий класс". В современной ситуации наиболее содержательными и влиятельными оказались результаты раннего Адорно, Маркузе, Хоркхаймера, абсолютизировавших силы "критически мыслящего индивида", который, впрочем, также может быть понят по-разному. Однако после опыта осуществившихся утопий продолжение подобных поисков начинает выглядеть все более подозрительно, указывая на архаизм, упрямо не желающий считаться с новыми реалиями, наивность и опасный инфантилизм. Сюда же следует отнести и традицию русской софиологии, поскольку в тех ее парадигматических вариантах, которые наиболее откровенно указывают на ее социокультурный контекст (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков) также воспроизводится схема поисков эмпирического коррелята трансцендентального субъекта. Правда, в софиологии сперва речь идет о чисто теоретической замене последнего, и лишь затем открывается, что интерес к Софии оказывается проявлением пристрастия к особому типу онтологической и социокультурной целостности ("всеединству" и "богочеловечеству" соответственно). При этом София выступает в качестве претендента на роль замены трансцендентального субъекта в качестве "центра" при сохранении общей парадигмы "Ц.". Далее необходимо упомянуть более радикальные попытки вообще отказаться от "Ц". как основания культуры и обрести "нетождественное", позволить ему затронуть нас напрямую, без опосредования "понятиями". Сюда следует отнести настойчивое стремление позднего Хайдеггера пробиться к "aletheia", истине как "несокрытости", не приведенной к насильственному тождеству и именно эту ненасильственную "распахнутость" объявить подлинным бытием, которое никогда не может быть отождествлено с сущим. Хайдеггеровский проект послужил основой приобретшей популярность постмодернистской критики европейской культуры со стороны Деррида, направленной на ее основания как "бытие-присутствие", как "фоно-центризм", "логоцентризм". Аналогичный смысл имеет постмодернистский проект "децентрации" культуры Делеза и Гваттари, равно как и сформулированные ими концепции "ризомы" и "шизоанализа". Сюда же примыкает концепция "негативной диалектики" позднего Адорно именно как "опыт нетождественного", предполагающий перестройку не только мышления, но и культуры в целом. И, наконец, самые радикальные попытки преодоления М. содержатся в различных вариантах диалогического принципа, представленных М.Бахтиным, Бубером,

Э.Михелем, Розенцвейгом, Розенштоком-Хюсси, Ф.Эбнером, Эренбергом и др. Названные мыслители, предлагая реальную альтернативу постмодернистским проектам деконструкции и реконструкции культуры, в реальном времени даже опережая их, попытались освободить язык из монологического плена "Ц.", предоставить слово Другому во всей его нетождественности, не превращать его в несамостоятельного Двойника и тем самым активизировать живую диалогическую сущность речи. В результате у некоторых "диалогистов" налицо акцентирование теистической (иудаистской и христианской) модели оснований социокультурной целостности, что привело к возрождению старой проблематики "Афин и Иерусалима". (См. также Ацентризм.)

А.И. Пигалев

ЦЕРКОВЬ (греч. - kyriakon - дом Господний) - специфический тип самодеятельной и самоуправляемой религиозной организации, объединяющей единоверцев и противопоставляющей их иноверцам на основании особых вероучения и культа. В христианской традиции: наименование всей совокупности всех религиозно-христианских общин в стране или в мире в целом; обозначение здания или сооружения, в котором осуществляются богослужения; здание религиозной общины. Ц. - религиозная организация, основанная самим Иисусом Христом, являет собой мистическое "тело Христово" - "corpus mysticum". (В Ц. принято различать "видимое тело" - общество верующих, иерархию из паствы и клира, храмы и т.п., а также "невидимую Ц.", главой которой считается Господь Иисус Христос.) Теоретическое обоснование идеологии и практики Ц. принято связывать с мыслями и деяниями апостола Павла. Преодолевая национально-традиционалистские условности иудейского христианства, апостол Павел акцентировал наднациональный характер идеи спасения для общества, возникшего на основе веры в Иисуса Христа. Апостол Павел актуализировал для христианской философской традиции такие понятия античного мировоззрения, как дух, тело, закон, благодать, жизнь, смерть и т.д. В границах христианского миропонимания Ц. - социальное чудо, сопряженное явлению человеку Бога в облике Христа и выступающее как бы его продолжением. Первоначально единая Ц. распалась на ряд Ц.: в 11 в. выделились не признававшие власть пап греческая и иные восточные Ц. (в католической традиции оформляется парадигма отождествления Ц. с Софией), в 16 в. - оформилось протестантство в виде Ц. лютеранской и Ц. реформаторской.

А.А. Грицанов

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (лат. civilis - государственный, гражданский) - в высшей степени эклектичное и многозначное понятие, могущее обозначать: 1) одно из разнокачественных состояний общества в его изменении в реальном историческом времени; 2) этап в эволюции человеческого общества, пришедший на смену "первобытному варварству" (Морган); 3) совокупность организационных средств (программ деятельности), посредством которых люди стремятся достичь тех общественных целей, которые заданы существующими универсалиями культуры и фундаментальными символами последней. В риториках и полемиках

публицистическо-пропагандистского уровня слово "Ц." обычно исполняет роль позитивного компонента конфликтной диады "Свои" - "Чужие" ("Мы" - "Они"). Возникновение понятия "Ц." (близкое термину "культура") традиционно относимо к 18 в. (Французские философы-просветители именовали общество, основанное на идеалах справедливости и разума, - "цивилизованным". В отличие от немецкого и русского языков во французском - понятия "Ц." и "культура" жестко не разведены.) Именно осознание того обстоятельства, что культура любого отдельно взятого общества являет собой внутренне неразрывно взаимосвязанную, самоценную систему собственной науки (пусть в облике процедур колдовства), собственной литературы (пусть на уровне фольклора), собственных моральных и правовых норм (пусть в ипостаси табу) и т.п. предопределило широкое распространение понятия "Ц.". Доминирующими в 19-20 вв. явились трактовки Ц. либо как таких замкнутых общественных организмов, к индивидуальной судьбе и взаимодействию которых правомерно редуцировать всемирную историю (Данилевский, Тойнби), либо как завершающего фазиса упадка в развитии любой когда-то целостной и органичной "культуры" (Шпенглер). Ц. - набор культурных программ ("рабочих чертежей"), реализовавшийся в облике самодостаточного и уникального общественного организма. Культурные же программы задаются "метафизикой" Ц. (глубочайшими истинами о природе Вселенной и о месте человека в ней и/или ее базовыми смыслами и ценностями. В этом контексте приоритетными могут выступать (Ч.У.Моррис - "Шесть образов жизни"): подчинение инстинктам и желаниям (Ц. дионисийского типа); самоотречение ради личного покоя (Ц. буддийского типа); самоочищение во имя духовных ценностей (ранняя христианская Ц.); растворение личности в процедурах "газавата" (исламская Ц.); покорение и реорганизация окружающей среды посредством науки и техники ("Прометеевская", техногенная Ц.) и т.д.

А.А. Грицанов

ЦИОЛКОВСКИЙ Константин Эдуардович (1857- 1935) - мыслитель эзотерической ориентации (см. Эзотеризм), ученый-самоучка из русской провинции, разрабатывавший теоретические основы космонавтики и философские проблемы космологии. В 1879 сдал экзамен на звание народного учителя. До 1920 преподавал математику в школах Боровска и Калуги, занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 1920-х становится бесспорным лидером новых направлений в науке - астронавтики и ракетной динамики. Основные сочинения; "Грезы о Земле и небе" (1895), "Нирвана" (1914), "Горе и гений" (1916), "Монизм Вселенной" (1925), "Причина Космоса" (1925), "Будущее Земли и человечество" (1928), "Общественная организация человечества" (1928), "Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы" (1928), "Ум и страсти" (1928) и др. Никакие авторитеты, кроме "авторитета точной науки", по Ц., не могут способствовать пониманию его идей. Они - логический результат всей современной ему системы естественно-научных знаний ("математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений"). По мнению Ц., ни материализм, ни религиозный дуализм не в состоянии разрешить проблему смысла Вселенной. Провозглашая космический пантеизм, понимая атомы как неуничтожимые элементы материи, обладающие чувствительностью и зачатками духовности, Ц. утверждал, что жизнь и разум выступают атрибутами материального мира. Чувствительность атомов, по Ц., "у высших животных велика и носит условное название жизни или бытия, у низших -

слабее (почти не существует), так же как и у растений. В неорганической природе это ощущение так мало, так незаметно, что носит название небытия, смерти, покоя... Но... абсолютно нулевого ощущения ни при каких условиях быть не может". Космос состоит из одинаковых по своему строению атомов, подчиняется единым физическим закономерностям и химически однороден. "В математическом же смысле, - утверждал Ц., - вся Вселенная жива". Бесконечные в жизнетворящих комбинациях, вечные во времени атомы гарантируют разуму космическое бессмертие. Социальные мыслящие существа различной степени совершенства - неизбежный продукт процессов развития космоса. Разумная жизнь на Земле - частный случай присущего материи стремления к прогрессивным изменениям. Критерием же высшей степени развития цивилизации, по Ц., является способность трансформировать структуру Вселенной вкупе с сопряженными эволюционными процессами. Не имея конца в реальном времени, будучи единой саморегулирующейся системой, Вселенная Ц. вырастает из стоящей выше Космоса нематериальной Первопричины. "...Вселенная в общем не содержит горести или безумия. Ее радость и совершенство производятся ею самою... Причина есть высшая любовь, беспредельное милосердие разума... Причина создала Вселенную, чтобы доставить атомам ничем не омраченное счастье. Она поэтому добра. Значит, мы не можем ждать от нее ничего худого..." Гениальным озарением явилось предощущение Ц. трагической судьбы человека и человечества на Земле. С точки зрения Ц., познающие воля и разум человека способны сделать людей счастливыми. Препятствием выступают страсти - источник всех человеческих страданий. Именно страсти - от блаженства до агонии - лишают людей разумного умиротворенного существования. Принципиальное решение этой проблемы в планетарном масштабе Ц. видел в создании посредством направленного биологического подбора "существа без страстей, но с великим разумом". Промежуточным этапом этого процесса Ц. полагал выявление особо одаренных индивидов и создание для них действительно комфортных условий. В перспективе, по Ц., самым уважаемым занятием людей станет интеллектуальный труд, а наиболее ценным продуктом - научное знание. Продумывая вплоть до мельчайших деталей гармоничный образ существования будущего общества, Ц., тем не менее, предполагал неизбежность обострения в дальнейшем в его границах "борьбы убеждений". Истина, с точки зрения Ц., способна указать на наилучшее общественное устройство. В идеальном обществе все члены в своей деятельности следуют одному, единой воле, единой идее: такое общество - как бы одно существо. Конечный же результат эволюции людей Ц. видел в преодолении ими собственной физической природы, трансформацию в "небывалое разумное животное", способное "обитать в пустоте, в эфире, даже без тяжести, лишь бы была лучистая энергия". Только в таком облике человек, по Ц., будет достоин контакта и союза с иными разумными силами Вселенной, равноправного участия в едином космическом содружестве. Согласно Ц., "нравственность Земли такая же, как и небес, - устранение всяких страданий... Единение избавит народ от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми... Если бессмертно земное существо и бессмертен наш мирок в прозрачном сосуде, то почему не может быть бессмертно и единое существо в своей прозрачной оболочке. Природа или разум человека со временем могут этого достигнуть. Я уверен, что зрелые миры вне Земли, давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами... будущее человеческое существо живет только солнечными лучами, не изменяется в массе, но продолжает мыслить и жить как смертное или бессмертное существо... Величайший разум господствует в космосе, и ничего несовершенного в нем не

допускается". Эзотерическая утопия Ц. - тема, развитию которой он посвятил всю жизнь. Именно эта задача оказалась ведущим стимулом для разработки Ц. теоретических оснований ракетно-космической техники. В этом контексте приобрели особое звучание идеи Ц. об универсальной космической этике, о своеобычной "круговой поруке" всех моральных существ, о концентрации преобразующих трудовых усилий всех носителей разума. Люди у Ц. - часть Космоса. Жизнь в нем, в общем, совершенна и разумна. Живя жизнью Вселенной, по Ц., они должны быть счастливы.

А.А. Грицанов

ЦИЦЕРОН (Cicero) Марк Туллий (106-43 до н.э.) - римский политик, философ, оратор. Римский эдил (69), претор (66), консул (63). Убит политическими противниками. Главные сочинения: "Тускуланские беседы" в 5 книгах, "О государстве" (54-51), "О законах" (52), "О границах добра и зла" (45), "Катон Старший, или О старости" (44), "Лелий, или О дружбе" (44), "Об обязанностях" (43) и др. Ц. познакомил римлян с древнегреческой философией в собственной интерпретации. Ввел в научный оборот понятия "определение" (defmitio) - "дефиниция есть краткое и исчерпывающее разъяснение отличительных признаков той вещи, которую мы хотим определить", а также "прогресс" (progressio - восхождение). В этике и теологии - сторонник стоицизма. Добродетели (мудрость, справедливость, мужество, умеренность), по Ц., - единственный источник счастья. Пытался разрешить проблему нравственного долга и личной пользы. Истинная сущность человека постигаема, согласно Ц., через практическую философию. В эстетическом мировоззрении Ц. искусное красноречие вкупе с обоснованием высокого политико-правового и нравственного содержания ораторского искусства трактовались в неразрывном единстве. Согласно Ц., основанная на достижениях греческой культуры философская глубина - атрибут подлинного красноречия для всякого римлянина; искусство речи - неотъемлемая составляющая модернизированной системы ценностей римского общества; красноречие адекватно самому себе лишь в гармонии совершенства формы и гражданского мужества; основой ораторских изысков, по мнению Ц., может выступать только общенародный язык, снимающий противоположение традиционно дистанцирующихся речевых традиций общественных слоев-антагонистов.

А.А. Грицанов

ЧЕЛОВЕК - фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения Ч. состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие (например, природа, Бог или общество), поскольку Ч. - это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. Тем самым философское постижение Ч. всегда разворачивается не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, но через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где "Ч. - это в известном смысле все" (Шелер). В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных

модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соответствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микрокосм, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, "гоминидная триада" и т.д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т.п.

Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, "дыхание" ("прана", "псюхе"), являющийся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь - это жизнь, смерть, любовь). Во-вторых, как экзистенциальное начало, индивидуализирующее Человека в обществе и описывающееся в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры.

Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею "человечности" как таковой, где видовая особенность Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как "разумное животное") и социальности ("Ч. - это политическое животное"). Вместе с тем в понятии духа отражается не только феномен "духовности" как интегративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуется через индивидуальное воплощение социально-значимых качеств, преломленных в фокусе "Я", самосознания.

Следует однако помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Конкретный Ч. - это практически всегда исключение из общего правила, уникальная целостность, где в индивидуальном личностном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни. Для неклассической философии второй половины 19-20 вв. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической "бездомности" и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натурализаторский, экзистенциальный и социологизаторский.

Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биоэтика и др.); 2) восходящие к "философии жизни" версии Ч. как "несостоявшегося животного", обреченного своей биологической неполноценностью на поиск "противоестественных" способов существования (фрейдизм, философская антропология).

Для экзистенциального подхода в современной философии характерна актуализация индивидуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему законам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что "в своей действительности сущность Ч... есть совокупность всех общественных отношений".

Марксизм рассматривает Ч. в первую очередь как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию. Современная философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом традиционной проблемы Ч., который обусловлен, с одной стороны, признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии). Показательно, что разочарование в конструктивных возможностях философии осуществляется на фоне достаточно бурного развития более прикладных наук о Ч. (психологии, социологии, культурологии, этнографии, лингвистики и др.). С другой стороны, одним из лозунгов философии постмодерна стала идея "смерти субъекта", растворения Ч. в витальных, технических, семантических и др. процессах. Вместе с тем трудно предположить существование философии без ее центральной проблемы, каковой является проблема Ч., и очевидно, что современная кризисная ситуация лишь предваряет новые варианты постижения природы и сущности Ч., связанные с новыми обликами культуры и философии. (См. также Гуманизм, Самосознание, Сверхчеловек, "Смерть субъекта", Тело, Философская антропология, Шелер, Я.)

Е.В. Хомич

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Николай Гаврилович (1829- 1889) - русский философ, писатель, общественный деятель. В 1842-1846 учился в Саратовской духовной семинарии. В 1850 окончил историко-философский факультет Петербургского университета. До 1853 преподавал литературу в Саратовской гимназии. Вернулся в Петербург, где написал и защитил магистерскую диссертацию. Сотрудничал в журналах "Отечественные записки" и "Современник". Ближайшим его последователем и сотрудником являлся Н.А.Добролюбов. Сблизился с революционерами организации "Земля и воля". В 1862 следует арест, тюремное заключение, семь лет каторги (1864-1871), затем ссылка в Вилюйск. В 1883 получил право жить в Астрахани. В 1889 (незадолго до смерти) возвращается в Саратов. Испытал воздействие социалистических идей П.Ж.Прудона, Леру, Л.Блана, утилитаристской этики Бентама и Милля, идей русских западников (прежде всего Герцена и Белинского). Однако центральной фигурой, повлиявшей на духовное развитие Ч., был Фейербах. Кроме философии, эстетики, этики и разработки идей утопического социализма Ч. много сделал в области политической экономии, получив высокую оценку своих работ у Маркса. Условия изоляции, в которые он попал после ареста, приостановили духовное развитие Ч., пошедшего по пути упрощения ряда своих ранних идей. Ч. считается одним из идеологов нигилизма (наиболее полно разработанного Писаревым), давшим ряд образцов "новых людей" в своем написанном в Петропавловской крепости романе "Что делать?" (1863). Ч. слывет последовательным материалистом, что не совсем верно по отношению к основному периоду его творчества, который точнее характеризовать как реализм и антропологизм. Основные философские произведения: "Эстетическое отношение искусства к действительности" (1855, магистерская диссертация),

"Антропологический принцип в философии" (1860), "Письма без адреса" (1862), "Характер человеческого знания" (1885) и др. Антропологизм выступает у Ч. концепцией, позволяющей рассматривать человека; община выступает у Ч. также как единый организм, обладающий духовным измерением. Индивид включен в социальной и индивидуальной жизни в цепь обусловленностей и причинных зависимостей, делающих невозможным феномен свободы воли, на существовании которого настаивает западно-европейский идеализм. Человек суть единая сущность, соединяющая в себе материальную и духовную стороны жизни. Проявления человеческого организма - частные случаи всеобщих законов природы. Поведение задается и контролируется психическими механизмами, подкрепляемыми эгоистическими ориентациями человека на выгоду, совпадающую с удовольствием. Личностный природный эгоизм (как волевое начало) может быть, по Ч., поставлен под контроль разумом, нигилистически относящимся к несовершенству окружающей социальной жизни и исходящему из идей общей пользы, ради достижения которой допустимо революционное насилие над сопротивляющимися и противодействующими этой идее. Идеи разума естественнонаучно обосновываются, поэтому философия возможна только как научная философия, постигающая естественные законы природы и жизни и способная на их основе формулировать идеалы достойного бытия человека и нормировать природный эгоизм через введение категории "должного" как необходимости достижения идеала. Нормирование через категорию должного порождает принципы так называемого разумного эгоизма. Следование последним накладывает очень сильные (в пределе - аскетические) ограничения на личность, требует подчинения им всей жизни (в том числе и частной), что доступно далеко не всем, а только "новым людям", посвящающим жизнь революционному переустройству мира. Соответственно, считает Ч., не может быть социально-нейтральной философской доктрины, - последняя всегда социально-политически обусловлена, выражает интересы конкретных социальных сил и есть средство в их борьбе за сохранение или преобразование существующего порядка. В последующем у Ч. добавляются и экономические аргументы в пользу своей доктрины. Таким образом, он как бы заранее детерминирует этический императивизм субъективной социологии условиями социального и экономического бытия (в частности, работа "Антропологический принцип в философии" была написана как ответ на раннюю работу Лаврова "Очерки вопросов практической философии"). Одной из сквозных тем Ч. является тема русской общины, которую он, вслед за Герценом, рассматривает как проявление и выражение "подлинного", "естественного" бытия человека; община выступает у Ч. также как носитель социалистического начала (русский мужик как стихийный "революционер" и "социалист"). Отсюда и его общая с Герценом идея "избегания" Россией стадий капиталистического развития и прямого перехода (через крестьянскую революцию у Ч.) к социализму. (При этом признание позитивной необходимости трансформации русского общества на социалистических началах неизбежно приводили Ч. к определенной идеализации потенциальной роли сильной российской государственности в этом процессе.) Данный круг идей лег в основу народничества как идейно-революционного движения и социально-философского течения в русской мысли. Другая сквозная тема творчества Ч. - обоснование реализма как принципа "уважения к жизни" в эстетической системе и художественном методе. Так, Ч. обосновывает самодостаточность объективной действительности, продуцирующей "из себя" критерии своей оценки. Красота социально и исторически обусловлена. Искусство есть лишь "замена" действительности и не может быть "выше ее". Оно не может быть определено как "тяга к прекрасному", а должно пониматься как "воспроизведение природы и жизни". Эстетический человек - это прежде всего

человек естественный, погруженный во всю полноту жизни. Художественное творчество выступает как способ познания действительности через соединение образа и мысли. Но оно же есть и способ "приговора" над действительностью, исходя из развивающихся сугубо человеческих задач. У позднего Ч. последовательная (до логического конца) проработка идей приводила зачастую к крайним формам материализма, атеизма и социологизма, редукционно упрощая и вульгаризируя ряд плодотворных содержательных разработок более раннего периода. Влияние Ч. в эстетике оказалось гораздо большим, чем его влияние собственно в философии. Велика роль Ч. в идейных течениях второй половины 19 в. Он стал кумиром для нескольких поколений революционной молодежи. Свою идейную зависимость от Ч. признавал Ленин. В советский период Ч. рассматривался как центральная фигура в истории русской философии.

В.Л. Абушенко

ЧИТАТЕЛЬ - адресат текста, т.е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования - в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения (см. Текст, Чтение, Интерпретация). Смещение интереса от автора и текста к фигуре Ч., имевшее место в 1960-х и длящееся по сей день, ознаменовало смену интерпретативных парадигм в западном литературоведении, а также эстетике, семиопрагматике и кинотеории. "Рождение Ч." маркировало кризис структурализма, а также американской "новой критики" и переход к постструктуралистской (постмодернистской, деконструктивистской) парадигме текстуального анализа. В более широком плане за рецептивными исследованиями 1970-1980-х в англоязычной традиции закрепилось название "reader-response criticism", а наиболее яркое воплощение этот подход получил в так называемой "рецептивной эстетике" и различных нарративных теориях. Рецептивные исследования заявили о себе гораздо раньше, чем это принято считать. Однако дело заключается в том, что на протяжении многих веков права текста и его автора казались незыблемыми, а проблема Ч. занимала весьма скромное место в просветительских по своей сути теориях однонаправленного воздействия автора и его произведения на реципиента. Ч. оставался на периферии гуманитаристики вплоть до 1960-х (за исключением спорадических исследований, проводимых, скорее, в рамках социологии и психологии, начиная с 1920-х; в частности, эта тема привлекла к себе внимание исследователей в Советской России, когда интенсивно обсуждался вопрос о том, какие фильмы и книги нужны новому "советскому Ч." из среды рабочего класса и крестьянства). Авангардисты лишь укрепили миф о том, что настоящему искусству публика не нужна, и, как известно, их стратегия привела к настоящему коммуникативному провалу в "общении" со своими реципиентами. Сам факт подобной маргинальности свидетельствует о том, что на протяжении столетий фигура Создателя и миф Творца занимали главное место в западных интеллектуальных практиках. Идея Бога как автора всего сущего явно или неявно вдохновляла традиционную историографию, литературоведение, искусство и другие сферы с присущим им культом творческих и гениальных личностей, создающих произведения и драматизирующих историю. Позиция демиурга и идея невидимого центра, благодаря которому универсум обретает некоторую целостность и осмысленность, не были отменены в одночасье ницшеанским тезисом о "смерти Бога", поскольку центр и место Бога - это, прежде всего, эффект структуры. Поэтому

культ Автора вполне логично уступил место культу Ч. - нового Dieu cache ("сокровенного Бога") - наделяющего слова смыслом, именующего вещи и упорядочивающего мир своим взглядом. Среди текстов, которые сыграли важную роль в этом структурном "перемещении" и в общем изменении парадигмы текстуальной интерпретации, можно было бы упомянуть книги: "Риторика вымысла" Уэйна Бута (1961), "Открытое произведение" Эко (1962), тексты Р.Барта "Смерть автора" (1968), "S/Z"(1970) и работу Фуко "Что такое автор?" (1969). Р.Барт в "Смерти автора" (1968) указывал, что фигура Автора и ее значимость связаны прежде всего с культом картезианского самосознающего субъекта и в целом являются наследием, доставшимся современной литературе от Нового времени. "Автор" поныне царит в учебниках по истории литературы, в биографиях писателей, в сознании как литераторов, так и Ч. Однако, по мнению Барта, в самом "письме как раз уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике". Письмо - это та область неопределенности, где утрачивается субъективность и прежде всего исчезает "телесная тождественность пишущего". Еще Малларме полагал, что в тексте говорит не автор, но язык. М.Пруст и другие модернистские писатели чрезвычайно усложнили отношения между автором и его персонажами. Сюрреалисты провозгласили возможность не только автоматического письма, но также и письма безличного, группового. Барт надеялся, что сможет внести свой вклад в "дело десакрализации Автора". Барт привлекает на свою сторону современную лингвистику, отмечая, что еще Бенвенист показал, что язык знает лишь субъекта, но не личность. Свое эссе Барт заканчивает знаменитой фразой: "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора". Со своей стороны, Фуко в работе "Что такое автор?" (1969) обозначил в качестве сферы своего интереса "условия функционирования специфических дискурсивных практик" и отметил, что сам факт указания тех или иных имен (как имен авторов) был ему интересен как факт легитимации и социализации дискурса в данной культуре. "Имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса". Фуко также подчеркивает, что автор является фигурой внешней по отношению к тексту (поскольку письмо результируется в стирании "индивидуальных характеристик пишущего субъекта") - ему вменяется "роль мертвого в игре письма". Однако проблема автора (как проблема отношения текста к автору,) заслуживает того, чтобы быть проанализированной - тогда, возможно, удастся ответить на такие сложные вопросы, как-то: "каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе валоризации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики "человек-и-произведение". Продолжая мысль Фуко о том, что "исчезновение автора - событие, которое, начиная с Малларме, без конца длится", можно было бы сказать, что это событие и не может быть завершено (в онтологическом смысле, по крайней мере). Не требует особых доказательств тот факт, что вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей "смерти автора") массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибутирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т.д. Негативные последствия были бы неисчислимыми. Это как раз тот случай, когда "структуры не выходят на улицы". Однако здесь важно отметить, что для текстуальных практик концепции Барта, Фуко и других постструктуралистов имели весьма серьезные последствия. Такая постановка вопроса означала отказ от расшифровки, вычитывания в тексте некоего сакрального, окончательного смысла (который в конечном счете обычно

присваивается автору), а также - легитимацию новых способов интерпретации - "чтения-письма", или текстуального анализа - и создания новых моделей коммуникации между автором (как автором подразумеваемым, присутствующим в тексте), текстом и Ч. в рамках нарратологии. Фуко удалось десубстанциализировать понятие Автора посредством сведения его к функции, к одному из способов интерпретации текста как закрепления за ним определенного смысла: "автор - это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это - через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта)". В предельно обобщенном и несколько схематизированном виде можно восстановить следующие основные этапы становления современной парадигмы интерпретации, рассматривая отношения "автор - текст - реципиент" в исторической перспективе. Роль автора как основного инвестора значения текста исследовалась традиционной ("школьной", начиная с романтизма) критикой: политический и социальный контекст создания произведения, биография автора и высказывания автора о своем произведении рассматривались как основание для реконструкции интенций автора, и, соответственно, в этой парадигме текст предположительно мог иметь некий аутентичный смысл. Кроме того, этому подходу была свойственна вульгарно социологическая вера в репрезентативность текста, т.е. способность отражать социальную реальность (ранняя марксистская критика) и некоторые убеждения автора, а также вера в существование некоей сквозной логики развития авторского "Я", в его самотождественность (пресловутая "красная нить", которая должна проходить через все творчество писателя). Изменяемость смысла в зависимости от контекста рецепции, изначальная гетерогенность и полифоничность текста, субъективность прочтения и отсутствие имманентного тексту смысла не входили в число допустимых разночтений этой парадигмы. В рамках типологии основных подходов к проблеме текстуальных стратегий следовало бы заметить, что, если возвращение к авторским интенциям, как и к другим ценностям традиционной критики, выглядело бы сегодня непростительным анахронизмом, то спор между защитниками интенций Ч. и интенций текста все еще актуален. Именно в русле этого спора развивались в последние десятилетия основные концепции интерпретации текста. Множество различных теоретических подходов (герменевтика, рецептивная эстетика, критика читательских реакций, семиотические теории интерпретативного сотрудничества, вплоть до "ужасающе гомогенного архипелага деконструктивизма" (Эко) оказались объединены общим интересом к текстуальным истокам интерпретативного феномена. Иначе говоря, их интересуют не столько эмпирические данные индивидуального или коллективных актов чтения (изучаемых социологией восприятия), но, скорее, конструктивная (или деконструктивная) деятельность текста, представленная его интерпретатором - в той мере, в какой эта деятельность как таковая представлена, предписана и поддерживается линейной манифестацией текста. "Текст, текст и ничего, кроме текста" - так можно было бы сформулировать в двух словах кредо литературных теорий, вдохновленных ранним русским формализмом (В.Шкловский, Эйхенбаум и др.), американской "новой критикой" (Дж.Рэнсом, К.Берк, Р.Блэкмур, А.Тейт и др.) и французским структурализмом (К.Леви-Строс, А.-Ж.Греймас, Ц.Тодоров и т.д.). Невозможно представить здесь все то многообразие идей и методов, которые были предложены этими традициями, однако в целом можно было бы утверждать, что приоритет оставался за интенцией текста, его означивающими структурами и способностью к порождению смысла. В рамках структуралистского подхода попытка принять во внимание роль реципиента выглядела бы как посягательство на

существовавшую догму, согласно которой формальная структура текста должна анализироваться сама по себе и ради самой себя. Постепенно в процессе дискуссий об интерпретации этот структуралистский принцип трансформировался в позитивный тезис о том, что читательская реакция детерминирована прежде всего специфическими операциями текста. В то же время синтез структуралистской критики с психоанализом продемонстрировал, что в рамках этого подхода историчность восприятия отвергается самой универсальностью текстуальных процедур. В этом смысле структурализм все еще близок к традиционному пониманию процесса интерпретации как выявления заключенной в произведении абсолютной художественной ценности, в то время как, например, в рамках рецептивной эстетики, но также и социологии литературы произведение рассматривается не как сама по себе существующая художественная ценность, а как компонент системы, в которой оно находится во взаимодействии с реципиентом. Вне потребления произведение обладает лишь потенциальным смыслом. В итоге произведение начинает рассматриваться как исторически открытое явление, ценность и смысл которого исторически подвижны, изменчивы, поддаются переосмыслению. Социология литературы 1960-1970-х представляла собой одну из возможных альтернатив структуралистской концепции текста и его отношений с Ч. Так, Л.Гольдман, рассматривая произведение в целостности коммуникативных процессов как на этапе создания, так и на этапе потребления, а также учитывая социальную детерминированность этих ситуаций, указал на значимость исследований контекста (при этом имеется в виду также и феномен коллективного сознания, включающего в себя идеологию). В целом же социология литературы исследует, скорее, социализированные интерпретации и не интересуется формальной структурой текста. Рецептивная эстетика и литературная семиотика (прагматика) 1970-х не только углубили представления о способах и процедурах анализа рецептивной ситуации, но и прояснили общую перспективу теории читательских ответов. Среди наиболее репрезентативных теоретиков этой парадигмы - В.Изер, М.Риффатер, Х.Р.Яусс, С.Фиш и другие. Рецептивный подход заключается в том, что значение сообщения ставится в зависимость от интерпретативных предпочтений реципиента: даже наиболее простое сообщение, высказанное в процессе обыденного коммуникативного акта, опирается на восприятие адресата, и это восприятие некоторым образом детерминировано контекстом (при этом контекст может быть интертекстуальным, интратекстуальным и экстратекстуальным, а речь идет не только о рецепции литературных текстов, но также и любых других форм сообщений). "Странствующая точка зрения" (Wandelnde Blickpunkt - В.Изер) зависит как от индивидуально-психологических, так и от социально-исторических характеристик Ч. В выборе точки зрения Ч. свободен не полностью, ибо ее формирование определяется также и текстом, хотя "перспективы текста обладают только "характером инструкций", акцентирующих внимание и интерес Ч. на определенном содержании". В известной степени к этим направлениям примыкает и деконструктивизм, для которого текст выступает как "сложный букет неоформленных возможностей, стимулирующий интерпретативный дрейф своего читателя" (Эко). Примечательно то, что в предыдущие десятилетия в качестве текстов, способных обнажить, намеренно и провока-тивно, свою незавершенную сущность, рассматривались преимущественно художественные произведения (особенно те, которые принадлежат модернистской традиции), однако в настоящее время этим свойством наделяется практический любой вид текста. Семиотические теории интерпретативного сотрудничества (Эко, М.Корти и др.) рассматривают "текстуальную стратегию" как систему предписаний, адресованную Ч., образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. Исследование диалектики отношений между

автором и Ч., отправителем и получателем, нарратором и "наррататором" породило целую "толпу" семиотических или экстратекстуальных нарраторов, субъектов высказывания, фокализаторов, голосов, метанарраторов. Фактически каждый теоретик предлагал свою классификацию различных типов Ч., среди которых можно выделить, например, "метачитателя", "архичитателя", "действительного", "властного", "когерентного", "компетентного", "идеального", "образцового", "подразумеваемого", "программируемого", "виртуального", "реального", "сопротивляющегося" и даже Ч. "нулевой степени". Модификация, популяризация и критика этих подходов в 1980- 1990-х, а также попытка перейти от образцового к "реальному" Ч., идентичность которого определяема в терминах класса, пола, этнической принадлежности, расы и других социальных и культурных категорий (в том числе речь идет и об изучении идеологий), были осуществлены феминизмом, "культурными исследованиями", а также различными теориями исторической рецепции кино и литературы. В рамках типологии рецептивных подходов, предложенной Дж.Стэйгер, рецептивные концепции, представленные работами Р.Барта, Эко, Каллера, Женетта, Риффатера, Фиша и Изера, представляют собой так называемый textual-activated подход, согласно которому текст устанавливает правила игры для Ч., который конституируется текстуальными конвенциями. Остальные теории могут быть условно подразделены на context-activated и reader-activated концепции, подчеркивающие либо активность Ч., либо акцентирующие роль исторического и теоретического контекста рецепции. Реконструкция развития различных интерпретативных подходов интересна, в первую очередь, тем, чтобы выяснить, насколько оригинальна ориентированная на Ч. критика. Американский семиотик Моррис в своих "Основах теории знака" (1938) обратил внимание на то, что обращение к роли интерпретатора было в высшей степени характерно для греческой и латинской риторик, для коммуникативной теории софистов, для Аристотеля, разумеется, для Августина, для которого знаки определяются тем фактом, что они порождают мысль в разуме воспринимающего. В некотором смысле вся история эстетики может быть сведена к истории теорий интерпретации и тому воздействию, которое произведение искусства оказывает на своего адресата. Можно, например, рассматривать в качестве рецептивных концепций "Поэтику" Аристотеля, средневековые учения о "правильной интерпретации" (начиная с Августина), герметические учения Ренессанса, ряд концепций искусства и прекрасного, разработанных в 18 в., эстетические идеи Канта и т.д. Современные исследователи обращают особое внимание на многообразие трактовок и глубокий интерес к рецептивной проблематике среди средневековых и ренессансных мыслителей. Так, средневековые интерпретаторы искали множественность смыслов, не отказываясь от принципа тождественности (текст не может вызвать противоречивые интерпретации), в то время как символисты Ренессанса полагали идеальным такой текст, который допускает самые противоположные толкования. Принятие ренессансной модели породило противоречие, смысл которого в том, что герметико-символическое чтение нацелено на поиск в тексте: (1) бесконечности смыслов, запрограммированной автором; (2) или бесконечности смыслов, о которых автор не подозревал. Если принимается в целом второй подход, то это порождает новые проблемы: были ли эти непредвиденные смыслы выявлены благодаря тому, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной означивающей системе; или вопреки ему, как результат вольных домыслов Ч., полагающегося на свой горизонт ожиданий. Более того, средневековые и ренессансные каббалисты утверждали, что Тора открыта бесконечным толкованиям, так как она может быть переписана столько раз, сколько угодно путем варьирования письмен, однако такая множественность прочтений (и написаний), определенно зависящая от инициативы Ч.я, была, тем не менее,

запланирована ее божественным Автором. Иначе говоря, классические "теории рецепции" подготовили почву для современных дебатов, обозначив проблему интерпретации как попытку найти в тексте или то, что желал сказать автор, или то, что текст сообщает независимо от авторских намерений - в обоих случаях речь идет об "открытии" текста. Современный ракурс обсуждения тема Ч. впервые получила в работе американского литературоведа У.Бута, который, по существу, первым заговорил о "подразумеваемом авторе" (1961). Далее, на протяжении последущих двух десятилетий можно было бы проследить параллельное развитие двух самостоятельных направлений исследований, каждое из которых до известного момента игнорировало существование другого, - структурно-семиотическое и герменевтическое. Показательно то, что этот параллелизм традиций в исследовании проблемы рецепции все еще в каком-то смысле сохраняется. Неогерменевтическая линия представлена немецкой школой "рецептивной эстетики" и прежде всего В.Изером, который начал с Бута и опирался также на других англосаксонских теоретиков нарративного анализа, однако выстроил свою концепцию на основе другой - немецкоязычной, в основном герменевтической традиции (Ингарден, Х.-Г.Гадамер, Х.Р.Яусс). Из структуралистских авторов Изер обращается лишь к Мукаржовскому. Значительно позже Изер предпринимает попытку воссоединить обе линии, используя идеи Якобсона, Лотмана, Хирша, Риффатера, ранние работы Эко. В литературной области В.Изер был, возможно, первым, кто обнаружил сближение между новой лингвистической перспективой и литературной теорией рецепции, посвятив этому вопросу, а точнее, проблемам, поднятым Дж.Остином и Р.Серлем, целую главу в "Акте чтения". Структурно-семиотическая традиция заявила о себе в восьмом выпуске журнала "Коммуникации" ("Communications", 1966). В этом номере Р.Барт рассуждал о реальном авторе, который не может быть отождествлен с нарратором; Ц.Тодоров апеллировал к оппозиции "образ нарратора - образ автора" и раскапывал предшествующие теории "точки зрения" (Г.Джеймс, П.Лаббок и др.); Ж.Женетт начал разрабатывать свои категории голоса и фокализации (принявшие вид целостной концепции к 1972). Не без "помощи" М.Бахтина Кристева создает свою концепцию семанализа как модели "текстуального производства" (1970) и разрабатывает теорию интертекстуальности, затем появляются написанные в духе новых (постструктуралистских и деконструктивистских) веяний и посвященные фигуре Ч. работы М.Риффатера (теория архичитателя, 1971), Е.Д.Хирша (1967), С.Чэтмэна (1978, концепция "подразумеваемого Ч.'У. В это же время Фуко задает тон новым исследованиям через проблематизацию роли авторской функции: проблема автора определялась им как способ существования в дискурсе, как поле концептуальной согласованности, как стилистическое единство, - что не могло не повлечь за собой предположения о том, что Ч. оказывается средством распознавания такого существования-в-дискурсе. В пост- и неструктуралистской семиотике 1960-х, которая отвечала интенции Пирса рассматривать семиотику как прагматическую теорию, проблема рецепции была осмыслена (или пере-осмыслена) как противостоящая: 1) структуралистской идее о независимости текстуального объекта от его интерпретаций; 2) жесткости формальных семантик, процветавших в англосаксонских академических кругах, с точки зрения которых значение терминов и высказываний должно изучаться независимо от контекста. Особое значение в этом контексте имеет концепция Эко, посвятившего этой проблеме немало работ, начиная с 1962 ("Открытое произведение") и продолжая работами 1990-х ("Пределы интерпретации", "Интерпретация и гиперинтерпретация", "Шесть прогулок в нарративных лесах"). Эко разрабатывал свою концепцию "образцового Ч." в духе наиболее влиятельной в тот период (начало 1960-х) структурно-семиотической парадигмы, соотнося некоторые результаты своего исследования с достижениями

по модальной логике повествования (ван Дейк) и с отдельными соображениями Вайнри-ха, не говоря уж об "идеальном Ч." Джойса ("страдающем идеальной бессонницей"). "Открытое произведение" и "Роль читателя" - ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об "открытости" текста для интерпретативных усилий Ч., а вторая закрепила status quo в пользу того же Ч. Уже первая из этих книг была воспринята как интеллектуальная провокация, а Эко впоследствии пришлось взять на себя ответственность за эскалацию "открытости" и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и Ч. - доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием Ч. - в конце концов оказалась подвергнутой сомнению (даже если сам автор этого не желал). "Роль Ч." казалась особенно актуальной в ситуации, когда неприемлемость структуралистского подхода к тексту, а равно и "классического" герменевтического, стала очевидной для всех, и потребность в новой парадигме интерпретации буквально витала в воздухе (собственно говоря, раньше всех ее ощутили писатели, в том числе И.Калвино и Борхес). Эко неоднократно отмечал, что именно предпринятая им попытка проблематизировать Ч. более всего способствовала его расхождению со структуралистами. В 1967 в одном из интервью по поводу "Открытого произведения" К.Леви-Стросс сказал, что он не может принять эту перспективу, поскольку произведение искусства - "это объект, наделенный некоторыми свойствами, которые должны быть аналитически выделены, и это произведение может быть целиком определено на основе таких свойств. Когда Якобсон и я попытались осуществить структурный анализ сонета Бодлера, мы не подходили к нему как к "открытому произведению", в котором мы можем обнаружить все, что было в него заложено предыдущими эпохами; мы рассматривали его в качестве объекта, который, будучи однажды написанным, обладает известной (если не сказать кристальной) упругостью; мы должны были выявить эту его особенность". Тем более примечательно то, что с точки зрения Эко конца 1990-х, мнение Леви-Стросса, возможно, кажется более близким к истине рассуждающего о проблеме гиперинтерпретации. Эко еще раньше писал, что, подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допускал о том, что "открытое произведение" - это нечто, что может быть наполнено любым содержанием по воле его эмпирических Ч., независимо или невзирая на свойства текстуальных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют интерпретативные стратегии. Эко, но также Изер, Риффатерр, Яусс и другие теоретики, обосновавшие роль Ч., сознательно не разделяют ни идеологию, ни теоретические взгляды психоаналитических, феминистских и социологических теорий Ч., а также концепции исторической рецепции визуального или литературного текста, демонстрируя свою почти абсолютную индифферентность к социополитическому контексту восприятия и в этом смысле - к "реальному" Ч. Проблема "образцового", "абстрактного", "идеального" Ч. в семиотике и текстуальном анализе в целом противостоит, или, точнее, предшествует идее читательской аудитории как разнородной, гетерогенной, всегда конкретной и незамкнутой группе людей, границы и постоянная характеристика которой не существуют. В каком-то смысле категория "реального" Ч. кажется более проблематичной (нежели, например, понятие "идеального Ч."), ибо в конечном счете мы оказываемся в порочном круге гносеологических категорий и в любом случае имеем дело с абстракциями большей или меньшей степени. В интересующем нас случае реальность "образцового Ч." задается текстом, но отнюдь не классовыми, политическими, этническими, сексуальными, антропологическими и другими признаками идентификации. Здесь "Ч," напоминает скорее компьютер, способный обнаружить в своей памяти и соединить в безграничном гипертексте весь

текстуальный универсум (и потому он - образцовый Ч. par excellence). Его единственной связью с миром является культурная традиция, а единственной жизненной функцией - функция интерпретации. Кстати, "идеальный" Ч. или зритель может также быть понят как категория историческая: каждый текст, программирующий своего интерпретатора, предполагает наличие у реципиента определенной текстуальной компетенции и общность контекста коммуникации. Именно апелляция к исторически конкретным событиям или фактам иногда обеспечивает когерентность воспринимаемого текста. В конечном счете, останавливаясь именно на этой категории из всего множества существующих концептов, Эко и другие теоретики, исповедующие близкую точку зрения, используют понятие "образцового Ч." не для выяснения множества его реакций на художественное творение (что, напротив, акцентируется в понятии имплицитный Ч. В.Изера), а для обретения реальности текста, для защиты текста от множества интерпретативных решений. Подразумеваемый Ч. Изера, напротив, призван раскрыть потенциальную множественность значений текста. Работая с "сырым" материалом, каковым представляется написанный, но не прочитанный и, следовательно, не существующий еще текст, Ч. вправе делать умозаключения, которые способствуют раскрытию множественных связей и референций произведения. Можно, таким образом, сделать вывод о том, что провозглашенный некоторыми теоретиками "фундаментальный сдвиг в парадигме литературоведения" (Х.Р.Яусс) на самом деле отражал общее изменение интерпретативной парадигмы в целом, даже если это изменение являлось не столько недавним изобретением, сколько сложным переплетением различных подходов, вызревавших долгое время в эстетических и семиотических теориях, и которые, условно говоря, могут называться теориями рецепции, если согласиться с тем, что теория рецепции может быть понята шире, чем конкретное эстетическое направление: речь идет о специфически общем для современной гуманитаристики внимании к роли реципиента в процессе восприятия, интерпретации и в конечном счете со-творения текста.

А.Р. Усманова

ЧТЕНИЕ - совокупность практик, методик и процедур работы с текстом. Возникает вместе с появлением письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержаний, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации "здесь-и-сейчас" взаимодействия. Изначально конституируется как стратегии перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его буквальное озвучивание, а с другой - как истолкование закрепленного в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. На первых этапах своего становления - это, как правило, элитарные и эзотерические практики, выделенная и специфицированная в раннетрадиционных обществах функция, закрепляемая как особый тип деятельности за фиксированными социальными категориями людей (жрецы, писцы), выступавших своеобразными медиумами (а то и "трикстерами"), вводивших тексты в надвременные (как правило, ритуальные) системы взаимодействия людей, поддерживавших сложносоставные деятельностно-знаковые практики-посредники, т.е. практики, которые всегда между (различными структурами, профанным и сакральным, жизнью и смертью). Исходными основными сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте учета и контроля, в которой текст и его буквальное Ч.

закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артикуляцию накладываемых на социальных агентов прав и обязательств; 2) сфера литературы, предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая себя в том числе и в "священных текстах", предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий мирское с трансцендентным, с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение ("вычитывание") - истолкование ранее потаенных в них смыслов-ключей, оформляемых как комментарии к этим текстам ("комментарии" фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее озвучиванию) - с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг главного (в тенденции - единственного) культуро-конституирующего текста. В этой ретроспективе тексты литературы и искусства (фиксирующие прежде всего мифо-эпико-религиозные содержания) стремились к оформлению по образцу, по канону, внутри которого творец лишь с высшего благословения выговаривал вложенное (открывшееся в избранничестве) в него. Аналогично хозяйственные тексты не являлись простой бухгалтерией, а закрепляли собой осуществление "предустановленного порядка", санкционировали-обосновывали (освящали) действия по его поддержанию. Отсюда мистифицированное отношение в традиционных культурах к написанному и озвучиваемому с написанного слову (как наделяемому собственным онтологическим бытием, занимающим свое место в порядке мира). Таким образом, Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как "инструментальный" компонент более широких ритуально-речевых (имеющих тем самым прямые следствия для деятельности - поведения) практик, но и как культурооб-разующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновение которого есть один из показателей перехода от варварства к цивилизации. Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствия имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочитать любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). Во-первых, упрощение систем письма в фонетически организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг читателей, накладывая ограничения лишь по линии владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, массовизации и содержательной плюрализации, обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) - с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник (медиум, "трикстер") стал либо локализироваться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей читать иначе, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его прочтения), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к обмирщению, к десекуляризации процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым тренироваться (совершая ошибки) для овладения их техниками, с

одной стороны, и которые стали встраиваться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (деятельности) как их искусственно-средствовый инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача), с другой. Эта десакрализация слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаниевых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культурооб-разующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики посвящения в эзотерически-мистические знаниевые системы заменяются воспитательно-образовательными технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочитать данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержаний как проясненного рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организованного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления, другое дело, что последнее может быть более или менее прозрачным по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как правило, к текстам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, монополизированная профессиональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, т. е. их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой "точки" можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западноевропейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Дополнительный импульс исследованию данной проблематики придала социология (прежде всего культур-социология), предложившая трактовку Ч. как специфической формы языкового общения людей, опосредованного текстами, как особой социокультурной практики. При этом, если философия сосредоточилась прежде всего на исследовании языка и письма как семиотической системы (с возникновением семиотики), то социология поместила в фокус своего внимания именно специфически интерпретированную проблематику Ч. В рамках коммуникативистски ориентированной социологии последнее рассматривалось как спецификация общей модифицированной схемы коммуникации, берущей свое начало от работ Якобсона. Здесь речь шла об условиях адекватности замыслу адресанта восприятия смысла (передаваемого по определенному каналу в контексте той или иной ситуации сообщения) адресатом. Основная цель акта коммуникации виделась при этом не в обращении адресата к самому сообщению как таковому, а в тех реакциях, которые оно должно было вызвать (по замыслу) в поведении читателя. Тогда основные задачи организации Ч. определялись как техническое обеспечение снятия "шумов", могущих исказить требуемое воздействие данного сообщения на поведение через как невосприятие предлагаемого смысла, так и через возможности его множественных интерпретаций, выходящих за допустимые с точки зрения адресанта (он же - манипулятор) границы. По аналогичному сценарию строились стратегии обучения техникам Ч. в рамках контролируемых (субъектами, институтами) социализационных программ, но с возможным акцентом на Ч. как на практиках, способных (через выработку собственной позиции, личностного отношения и т.д.) блокировать навязываемый автоматизм социального поведения. Оба эти аспекта нашли отражение в современных исследованиях средств массовой коммуникации (усиленные анализом

проблематики соотношения стратегий Ч. и аудиовизуальных методов работы с информацией и упаковки культурных содержаний). Но в этом случае проблематика начинает выходить как за рамки социологии, так и Ч. в собственном смысле слова. Иной тематизм в понимании Ч. был предложен в социологии литературы, где оно трактуется как один из основных видов культурной активности, связанный прежде всего с освоением произведений (текстов) художественной литературы. Кроме внешне-количественного социологического описания Ч. здесь была разработана модель традиционного понимания Ч. как взаимодействия между целостно-замкнутым произведением, за которым проступает фигура автора, и читателем. При этом имена авторов несут в себе институционально зафиксированную знаково-символическую нагрузку, указывают на определенные художественные направления, методы, стили и т. д., отсылают к означаемым иерархией их произведений-образцов смыслам, которые, "правильно" читая (в процессе Ч.), обнаруживает контрагент автора - читатель. В собственно социологическом анализе интерпретационно-смысловая сторона Ч. как бы гипотетически постулируется (в этом смысле - подразумевается, учитывается), но не является собственно предметом рассмотрения, подменяется заимствуемыми из иных культурных практик (литературной критики, литературоведения и т. д.) шкалами оценок и системами образцов-эталонов, упорядочивающих процессы и задающих (ставящих) рамки для интерпретации того или иного читательского поведения. В фокусе же изучения оказываются по сути отсылающие друг к другу системы означений, маркирующие (через имена и названия, дополняемые количественными замерами выборов-предпочтений) культурное пространство и позволяющие типологизировать манифестирующих свое отношение к тем или иным знакам (именам, названиям, темам, сюжетам, жанрам и т. д.) индивидов как читателей. Дополнительно может быть сформулирована задача дифференциации Ч. как деятельности по поддержанию статуса, престижа, стиля жизни того или иного социального агента (где Ч. есть не более чем функциональная атрибуция - "был", "видел", "в курсе", "имею", "знаю" и т. д., или - "от противного" - "стыдно не знать" и т. д.) и Ч. как собственно культурной практики, направленной на обнаружение смыслов. В культур-социологии акцент в анализе Ч. переносится на его культуро-субъекто-образующие параметры (особенно в текстовых и коммуникативных подходах понимания самой культуры). Само понятие Ч. при этом универсализируется, трактуется как одна из основных культурных трансляционно-трансмутационных практик, позволяющая овладеть знаково закрепленными (данными в текстах и сообщениях), отделенными от непосредственных ситуаций социального взаимодействия "здесь-и-сейчас", но выполняющими по отношению к ним программно-моделирующие функции, с инвариантными содержаниями. Здесь содержатся возможности как редукции Ч. к совокупности технологий работы со знаками, так и его трактовки как порождающего интерпретации механизма, а тем самым и его понимания как смыслообразующих практик. Согласно последней точке зрения, читать - значит выявлять (и порождать) смыслы, запускать автокоммуникацию, а схватывание смыслов есть конкретизирующее по отношению к человеческой индивидуальности действие. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологий работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде культур-социологических дискурсов до "системо-социо-культуро-порождающих" событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теоретики информационного общества. В этом смысле говорят о третьей ("невидимой") революции (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция "галактики Гутенберга" Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И.Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший

"культуру зрения", которая по сути есть "культура Ч.", господствовавшая вплоть до "электронной эпохи", т. е. до 1960-х. Тем не менее закрепление термина "Ч." как обозначающего универсальный культурный механизм в европейской культуре оказалось связано не с социологическими анализами, а с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Соссюра), в семиотике (начиная с Пирса), в философии языка в традиции аналитической философии (начиная с Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с "новой критики"). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления. Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма (Деррида, Р.Барт, Лиотар, Батай, Бодрийяр, Делёз, Гваттари, Фуко, Гольдман, Бурдье и др.) и близких им американских версиях (Джеймисон, П. де Ман, Дж. Х. Миллер, Х. Блум и др.). Ряд близких идей, частично развиваемых в данной традиции, был сформулирован М.М. Бахтиным. Одним из основных результатов усилий этого круга авторов и явилась синтетическая концепция письма-Ч. (или Ч.-письма), фундируемая всем комплексом постструктуралистских построений, с одной стороны, и сама провоцирующая постмодернистский характер возможных дискурсов, с другой. Исходным для ее понимания является трактовка реальности мира как по преимуществу и главным образом оформляемой языком и в языке знаковой реальности, выражаемой как совокупность текстов, интертекст, гипертекст, ризома текстов. Соответственно и человеческое сознание повествовательно по своей природе и обнаруживаемо по преимуществу и главным образом как текстовые нарративы. Мир, следовательно, открывается человеку в виде историй-рассказов о нем. Текст же приобретает смысловое единство не в своем происхождении, а в своем предназначении. Смыслы порождаются в процессе обезличенного функционирования текста, его становлении, производстве, деконструкции, интерпретации в соучаствующих актах Ч. и письма как инициирующих игру означающих, как порождающих практики означивания, но не выражающих означаемое, а отсылающих к другим означающим, к их бесконечному ряду, очерчиваемому "горизонтом" языка (письма). Тем самым постструктурализм исходит из разработанной в структурной лингвистике концепции немотивированности означающего, его произвольности по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой "естественной связи". Соответственно формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции: 1) противопоставление замкнутости, завершенности, отграниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, неквалифицируемости извне текста (тезис о "смерти произведения" - см. Конструкция); 2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно правильного его прочтения (тезис о де-центрированности текста, потере им "трансцендентального означающего"; "центр" везде, текст можно читать с любого места); 3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик работы с ним, т. е. вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя "снять" в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловой тупик, логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу - такому же тупику), а любое прочтение по определению неверно (так как допустимо всегда и иное Ч.; принцип дополнения-дополнительности, отрицающий само представление о

возможности полного и исчерпывающего наличия); 4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только вложен, так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как воспроизведения внешней реальности (текст не имеет референтов вовне себя, он нереференциален); проблема поиска референтов (точнее, Ч., "следов" как обозначений "отсутствия наличия" референтов как априорно записанного в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным; 5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основанием работы с текстом является "желание" ("историческое бессознательное" у Фуко); в свою очередь, текст сам является "машиной производства желаний"; в этом ключе интерес представляет различение Р.Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих разные читательские стратегии, ориентированные на "потребление" (первый случай) и "производство" (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются "наивный" и "сознательный" читатели); 6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означивающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смыслы текста (тезис о "смерти автора"); соответственно, задание тексту некоего смыслового единства - удел читателя (тем самым основные фигуранты текстовых практик - анонимный скриптор ("пишущий") и безличный некто ("читающий"). Соответственно в перспективе Ч.-письма (письма-Ч.) общество перестает быть "прежде всего средой обмена, где самое главное - циркулировать и заставлять циркулировать, скорее, оно представляет собой записывающее устройство, для которого основное - метить и быть помеченным" (Делез и Гваттари). Тем самым социальная реальность в постструктуралистско-постмодернистской социологии может быть осмыслена как квазизнаковая, как заговорившая реальность. В этом отношении социологические дискурсы реализуют еще установку М.М.Бахтина, призывавшего трактовать человеческий поступок как "потенциальный текст", который только и может быть понят как поступок, а не физическое действие "в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)". В этом же ключе Бурдье говорит о пространстве-полях постоянно переструктурирующихся символических различений на основе символических капиталов и сформированных габитусов, перераспределяющих "власть" внутри этих полей. В этом же ключе Бауман трактует саму возможность социологии в постмодернистскую эпоху как возможность необходимого комментария к повседневным практикам означивания. (Ср. тезис о познании мира только в форме "литературного дискурса" Лиотара и Джеймисона). В позитивной формулировке этот тезис звучит как необходимость вступать в игру означающих, в процесс письма, тем самым постоянно инициируя Ч. Таким образом и под углом зрения социологии практики письма-Ч. (Ч.-письма) универсализируются (в своей нераздельности) до социо-культуро-конституирующих. Следовательно, в постструктуралистско-постмодернистской перспективе вне стратегий Ч. (как и письма) нет никаких оснований говорить о какой-либо иной реальности, кроме как о реальности процессуальности Ч.-письма (письма-Ч.). Более того, Ч. творит самого читателя (Эко). Другое дело, что в конкретных стратегиях поддержания этой процессуальности происходит (согласно Фуко) перераспределение знания-власти, стремящегося к собственной институциализации, переструктурирование проблемных смысловых полей, конституированных к данному времени различными дискурсивными практиками, вплоть до "эпистемических разрывов" с предшествующим знанием-властью, что заставляет как бы заново конституировать

для себя предметы (тексты) своих интерпретаций, основываясь на новых способах различения, возникающих из иных реконструкций "архива знания". Тем самым стратегии Ч. (и письма) оказываются не только "репрезентантами" реальности, но и "средствами" организации социума, коль скоро они сами пронизаны "властью", т. е. "множественностью силовых отношений" ["воля к знанию", реализуемая в Ч. (и письме), есть одновременно "воля к власти"]. Единственное средство оппонирования власти-знанию - глобальная ревизия стереотипов "наивного читателя", ведь любое повествование не только обеспечивает через интерпретации доступ в мир, но и скрывает и искажает его. (См. также Текст, Интертекстуальность, Означивание, Ризома, "Смерть Автора", "Смерть субъекта".)

В.Л. Абушенко

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт (1875-1965) - немецко-французский мыслитель-гуманист, теолог, врач, пастор, музыковед, теоретик философии культуры, общественный деятель. "Негритянский доктор" в Ламбарене (Габон, Экваториальная Африка) (1913-1917, 1924-1965). Доктор философии (тема диссертации "Философия в постановке задач очищения религии И.Канта", 1899); доктор теологии (1900); доктор медицины (тема диссертации "Психиатрическая оценка Иисуса: характеристика и критика", 1913). Лауреат Нобелевской премии Мира (1952) и франкфуртской премии Гёте (1928). Основные сочинения: "Проблема Тайной вечери на основании научных исследований 19 столетия и исторических сообщений" (1901), "Тайна мессианизма и страдания. Очерк жизни Иисуса" (1901), "И.С.Бах" (1908), "Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть I" (1923), "Культура и этика. Философия культуры. Часть II" (1923), "Христианство и мировые религии" (1924), "Отношение белых к цветным расам" (1928), "Мистика апостола Павла" (1930), "Религия в современной культуре" (1934), "Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика" (1935), "О положении нашей культуры" (1947), "Гёте. Четыре речи" (1950), "Философия и движение в защиту животных" (1950), "Идея Царства Божия в эпоху преобразования эсхатологической веры в неэсхатологическую" (1953), "Проблема мира в современном мире" (1954), "Проблема этического в развитии человеческой мысли" (1954-1955), "Гуманность" (1961, опубликована в 1966) и др. Человек, согласно Ш., приближает к себе и осваивает мир не на основе его познания, а благодаря переживанию его, которое трагично. "Два переживания омрачают мою жизнь, - писал Ш. - Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе - в том, что я родился в период духовного упадка человечества". Существование людей в исторической перспективе обусловливается не столько их мышлением, сколько осознанием того, что любой из нас "есть жизнь, желающая жить среди жизни". Стремясь сформулировать (в европейской интеллектуальной традиции вслед за Шопенгауэром) путь к избавлению от страданий, Ш. усматривал его в акцентированно свободном и осмысленном волеизъявлении человека. "Благоговение перед жизнью", согласно философскому миропредставлению Ш. (самообозначение - "новый рационализм"), должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. (Согласно Ш., "свободное и глубокое мышление не подвержено субъективизму... мышление по самой своей природе особым образом побуждает

благоговение перед жизнью вступить в бой со скептицизмом".) "Благоговение перед жизнью" содержит в себе, по мысли Ш., смирение, миро- и жизнеутверждение и соответствующую этику. Последняя у Ш. "не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью". "Благоговение перед жизнью" постулирует безграничную ответственность за все живое на Земле. "Добро - то, что служит сохранению и развитию жизни, зло - есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей". Мировоззрение миро- и жизнеутверждения способно стать истинной культуротворящей силой лишь в гармонии с подлинными этическими ценностями. Для осуществления принципа "благоговения перед жизнью" (этот принцип - ядро, несущая конструкция антинормативистской по сути этики Ш.), не допускающего парциальных решений, "... сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию". Лишь в границах такого подхода, по Ш., возможно преодолеть пагубный характер воздействия современной цивилизации на человека. Конкретно-личностное начало в человеке не должно подавляться интересом "всеобщего": воля, олицетворяющая свободное и нравственное начало в человеке, безусловно, значимее знания и понимания, обосновывающих неизбежность подчинения людей репертуарам объективации закономерностей внешнего мира. "Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим, - отмечал Ш., - ... сверхорганизация нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья". Смысл бытия человека, полагал Ш., - непрестанное самосовершенствование с целью гармонизации и улучшения собственной природы. Иной путь не является достойным человека, его духа, освященного божественным происхождением. По мнению Ш., именно уровень гуманизма, достигнутый обществом в целом, адекватно отражает степень его зрелости и человекосоразмерности.

А.А. Грицанов

ШЕЛЕР (Scheler) Макс (1874-1928) - немецкий философ и социолог, один из основоположников аксиологии, культур-социологии и социологии знания, философской антропологии. Учился в Мюнхене, Берлине и Иене, изучал философию и медицину. Ученик Р.Эйкена, неофихтеанца, близкого к философии жизни, и неокантианца О.Либмана. Первоначально неокантианец. Диссертацию защищал под руководством Эйкена - "Попытка установления отношений между логическими и этическими принципами" (1899). С 1900 по 1907 - приват-доцент в Йенском университете. В 1901 встретился с Гуссерлем, стал одним из основателей "прикладной феноменологии". С 1907 по 1910 - преподавал в Мюнхене. В 1907 вошел в кружок мюнхенских феноменологов (в основном - ученики Т.Липпса). В годы Первой мировой войны пережил глубокий душевный кризис. С 1919 - профессор Кёльнского университета, в 1928 занял кафедру в университете Франкфурта-на-Майне. Внезапная смерть помешала осуществлению основных замыслов, связанных с реализацией программы переориентации философии на

антропологический способ мышления. В эволюции философских взглядов Ш. выделяют ранний (прикладная феноменология, преодоление неокантианства), классический (религиозный - неокатолический; социология знания и феноменологическая аксиология) и поздний (отход от теизма и обоснование философской антропологии) периоды. Кроме неокантианства, философии жизни (Ницше) и Гуссерля на философию Ш. большое влияние оказал круг идей Паскаля, а также традиция, идущая от Августина Блаженного. Главное произведение Ш. классического периода - "Формализм в этике и материалистическая этика ценностей" (вышла двумя выпусками в 1913-1916; в 1916 вышла отдельным изданием). Главная работа позднего периода - "Положение человека в космосе" (1928), которой предшествовал сделанный в 1927 и получивший значительный резонанс доклад "Особое положение человека"; сама же она, представляя программное изложение круга идей философской антропологии, должна была предворять задуманный в это время главный труд Ш. - "Сущность человека, новый опыт философской антропологии" (Ш. предполагал издать его в 1929, но реализации замысла помешала смерть). Поздние работы Ш. собраны в сборнике "Философское мировоззрение" (1929). Другие работы Ш.: "Трансцендентальный и психологический метод" (1900), "Феноменология и теория познания" (1913-1914, опубликована в 1933), "Кризис ценностей" (1919), "О вечном в человеке" (1921), "К феноменологии и теории симпатии и о любви и ненависти (1923), "Формы знания и общество" (1926) и др. Ш. принадлежит к числу тех европейских мыслителей, творчество которых во всей его значимости высветляется прежде всего последующим философским развитием. И хотя он не был обделен признанием и при жизни (например, считался вторым феноменологом после Гуссерля), в современных философских дискурсах он интересен главным образом своими программными установками, которые сам Ш. не успел полностью реализовать, но без которых плохо представимо современное социогуманитарное и философское знание. Несомненно его влияние на все версии немецкой философской антропологии, Хайдеггера раннего периода творчества, Ясперса, Бубера, французский персонализм, философов Франкфуртской школы, метатеорию социологии. Однако главная заслуга Ш. - кон-ституирование новых областей знания (прикладная феноменология, аксиология, социология знания, философская антропология). При этом, при всем "разбросе" (разнообразии) интересов, при неоднократной смене языка описания, изменениях в концептуальных основаниях, даже смене типа дис-циплинарности (философия, теология, социология), при так и оставшемся незавершенным проекте собственной философии, Ш. сумел "выстроить" цельную систему взглядов, отдельные подсистемы (области) которой взаимно дополняют, корректируют и фундируют друг друга. В таком ракурсе рассмотрения все творчество Ш. видится как грандиозная попытка антропологического "разворота" зашедших в "тупик" и попавшихся в свои же "ловушки" европейских способов "философствования". Об этом говорил сам Ш.: "Вопросы, что есть человек и каково его положение в бытии с пробуждением моего философского сознания стали для меня наиболее существенными, центральными среди всех других философских вопросов". Иное дело, что антропологическая проблематика, выступая в значительной степени "вторым планом" на начальных этапах творчества, лишь пройдя "испытание" социологией в середине творческого пути Ш., в конце жизни постулировалась им как единственно возможный предмет философского знания и единственно возможная исходная "точка" современного способа "философствования" (в этом отношении Ш. - последовательный противник традиционного антропологизма в философии). Исходная установка антропологического дискурса Ш. задается постулированием изначальной двойственности подлинно человеческого действия. Он может акцентировать собой

как идеальную, так и жизненную составляющую. Любой акт сознания интенционален, направлен на предметы, но сами эти предметы могут быть как "практическими", презентирующими человеческую телесность, так и "идеальными", презентирующими смысловой компонент человеческого бытия. Последнее имеет как бы два горизонта - эмпирический, ситуативный (в котором человек сопричастен миру, соизмерим с ним, в котором он "проживает" себя) и надэмпи-рический, объективный, задающий сущностную, независящую от обстоятельств места (пространства) и времени, составляющую человека (в котором человек противостоит миру, способен "стать над" жизнью, становится сопричастным Абсолюту - Богу). В этом, втором, горизонте человек имеет дело с трансцендентным - с ценностями, которые могут быть явлены в мире, предписывать нормативность и долженствование человеческому поведению, "значить" в нем через формируемые системы оценок, но никогда не могут быть выведены из свойств предметов и явлений этого мира и всегда остаются самотождественными в своей сущности. В этом отношении Ш. "жестко" противопоставляет свое понимание неокантианскому (Виндельбанд, Риккерт) сведению ценностей к чистым значимостям. Следует, однако, различать собственно ценности и их носителей, являющих их в благах и состояниях вещей. Точно также их следует отличать от их "затребованности" в человеческих потребностях и интересах, приписывающим ценностям положительные или отрицательные значимости. В этих случаях, по мысли Ш., следует говорить о действенности явления ценностей в благах и состояниях вещей по отношению к субъектам. Причиненность к ценностям позволяет последним априорно-непосредственно видеть предметы, внешне фиксируемые как определенные порядки данностей. Тем самым Ш. вводит понятие "материального априори", позволяющего восходить к сущности через соответствие акта этого восхождения предмету (эйдической данности), противопоставляя его ("материальное априори") "формальному априори" Канта, требующему соблюдения условий необходимости и всеобщности (сущность же может являться - быть усмотрена - и отдельной личностью). "Материальное априори" задает основу феноменологического опыта, имманентного и непосредственно схватывающего "сами факты", феномены. Феноменологический опыт, согласно Ш., противостоит нефеноменологическому опыту, исходящему из естественной установки, естественной конституции познающего субъекта. Это не имманентный опыт, он знаково-символически опосредован и "домыслен", а тем самым имеет дело не с феноменами, а с "домысленным". Таким образом, ценности являются у Ш. интенциональными содержаниями определенных (не всех) человеческих актов, выступая основанием для тех или иных целеволевых усилий (здесь Ш. вновь оппонирует неокантианству, но уже его волютативной трактовке ценностей). Степень открытости ценности или ценностей субъектам (типологизируя последние) позволяет иерархизи-ровать явленности априорно-тождественных ценностей, дать их типологию (тема, впервые введенная в аксиологию именно Ш.) на основании определенных критериев. В принципе, потенциально (через сопричастность Богу) человек способен неограниченно "прорываться" к ценностям, однако в силу своей "мировоззренческой ущербности" и ограничений, накладываемых современной "практицистской" цивилизацией, его возможности в этом отношении резко ограничиваются складывающимися структурами переживания ценностей (но при этом, чем полноценнее личность, тем ценностнее для нее мир, и наоборот). Это позволяет иерархизи-ровать явленность ценностей. Одна из коренных причин и "мировоззренческой ущербности", и "практицизма" современной цивилизации кроется, согласно Ш., в гипостазиро-вании роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, ценности логически не выразимы, их можно только чувствовать (хотя они и даны как отличное от чувствования - исчезновение

чувствования не затрагивает бытия ценности). В этом пункте Ш. возвращается к "формальному априори" Канта, резко отграничивавшего мир разума и мир чувств (отождествляя содержание чувственного с материальным). Ш. же, во-первых, не считает разум конституирующим человека началом, а во-вторых, иначе трактует чувственное - через понятие "эмоционального априори" (благодаря которому только и возможен ход к "последним сущностям" вещей - ценностям, и без которого невозможен феноменологический опыт), следуя здесь во многом за Паскалем с его тезисом об особом "порядке сердца" ("логике сердца"), конкретизируемом через априорные законы "порядка любви", утверждающие: 1) примат любви над познанием, 2) примат любви над ненавистью. Личность, согласно Ш., - это прежде всего неволящее и (или) мыслящее бытие (мышление в силу своей идентичности у всех, наоборот, обезличивает), воля же есть лишь мера явленности, действенности, но не самотождественной сущности, а бытие любящее (ненависть в этом контексте понимается как реакция на фальшивую любовь, как "бунт сердца" против нарушения "порядка любви"). Любовь-ненависть есть не просто "чувствование", а "направленность чувствования", "интенциональное чувствование чего-либо", "класс интенциональных функций", не требующих опосредования "объективирующими актами" представления и суждения (здесь Ш. чуть ли не буквально следует за Брентано, впервые в традиции интенционализма развернувшего дискурс "любви-ненависти"). В этом отношении акты любви-ненависти есть акты эмоциональной интуиции, непосредственного созерцания сущностей, в которых самообнаруживают себя ценности и которые можно трактовать как "встречу" и соучастие в жизни "другого" (подлинная симпатия, в отличие от неподлинной, - нарушающей экзистенцию другой личности). Однако "интенциональное чувствование чего-либо" есть лишь четвертый высший уровень в многослойной структуре чувств, остальные же уровни презентируют в ней "состояния чувств": 1) чувства чувственности (чувства ощущений), 2) чувства телесности как состояния и чувства жизни как функция, 3) чистые душевные чувства, 4) духовные чувства (чувства личности, не имеющие природы "состояний"). "Состояния" суть "эмоциональные функции" (в границах, нередуцируемых к уровню бессознательного пассивных аффектов и активно-агрессивных страстей), "базис" ("субструктура") структуры чувственности, ответственный за предпочтения-отвержения ценностей; "интенции" суть "переживания" (любви-ненависти), эмоционально нейтральные, имеющие дело с единственной ценностью, спонтанные по своей природе ("суперструктура", "надстройка"). Они задают строгий, точный, объективный "порядок сердца" (акты переживания носят космический, а не психологический характер). Их задача открывать (но не создавать) самотождественные ценности, т.е. расширять "масштабы" их явленности. А это, опять-таки, возможно не в ситуативном по своей природе познании, к тому же испытывающем постоянное сопротивление вещей, а только в непосредственном чисто духовном созерцании (усмотрении) в любви, свободной от: 1) инстинктов и вожделений, 2) факта существования самих вещей. "Механизмами" такого "прорыва" являются идеирующая абстракция и (вырывание из здесь-и-сейчас "тут-бытия", метафизическое усмотрение смысла) и феноменологическая редукция (как дереализация, "снятие" реальности, а не как способ постижения чистого сознания Гуссерля; как материально-экзистенциальная, а не формальная в своем основании, как постигающая экзистенциальную сопричастность бытию). Основные "сферы" проявления метафизики любви - области действия "нравственного априори", но прежде всего - "религиозного априори". Первое "ответственно" за надэмпирические нравственные ценности (аксиология ценностей), являемые исторически изменчиво - в оценках, нормах, а прежде всего - в этосах как сменяющих друг друга структурах чувствования (аксиологическая динамика). Смена этосов связана с открытием новых ценностей,

что релятивизирует (но не отменяет) прошлую структуру чувствования. Свое этическое учение Ш. конституировал как "материалистическую этику", провозглашающую не долг, а ценность своим обоснованием, своей "материальной" основой. Высших же своих проявлений любовь достигает как любовь к Богу - Абсолютной ценности, необходимому "центру", не позволяющему заполнить этот "центр" различного рода "идолам" и "фетишам". Любая любовь есть "дремлющая" любовь к Богу, делающему возможным для сущего, оставаясь самим собой, быть сопричастным другому сущему. Человека делает человеком прежде всего способность трансцендировать себя в актах молитвы ("не человек молится - он сам есть молитва жизни, осуществленная поверх него самого, он не ищет Бога - он тот живой "Х", которого ищет Бог!"). Ценности святости, по Ш., занимают высший четвертый уровень в структуре ценностей, выстроенных по принципу "релятивности" по отношению к Абсолютной ценности Бога (первые три уровня в порядке "нарастания" приближенности к Богу: 1) гедонистические ценности полезности, 2) витальные ценности, 3) духовные ценности этики и права, эстетики, чистого познания. Ценности святости являются, по мысли Ш., как переживание предметов, априорно данных в качестве символов священного, как полагание Бога "абсолютным личным духом". Следование определенному типу доминирующих ценностей конституирует тот или иной (идеальный, "схемный", по Ш.) тип личности: Весельчака; Техника (Деятеля) или Героя; Законодателя, Артиста и Мудреца (Метафизика); Святого. Таким образом, Ш. вводит уже в своей аксиологии принципиальное различие типов познания по их возможности "приближения" к Абсолютной ценности: эмоционально-деятельностное, метафизически-созерцательное, "спасающее" (идущее от Бога). В качестве же высших родов знания, изначально данных и одинаково необходимых для прояснения человеческой сущности, но тем не менее соподчиненных, у Ш. названы наука, метафизика и религия (в порядке противоположном их расположению в "законе трех стадий" Конта, к тому же научное знание понижается здесь до уровня чисто технико-инструментального). Однако в "посттеистический" период своего творчества Ш. сдвинул свои предпочтения в пользу философии как философской антропологии. Этот переход был опосредован кон-ституированием социологии знания и собственной версии культур-социологии. Тем самым для реализации программы реформирования философии, ее окончательного антропологического "разворота", Ш. потребовалось найти достаточно высокого уровня метатеоретическую позицию, с которой было бы возможно посмотреть как бы "со стороны" на специфику современных ему философских дискурсов и критически отрефлексировать собственную позицию. Такую возможность Ш. увидел в социологии, но понимаемой им при этом как философская социология, т.е. как последовательная оппозиция социологии позитивистской, а также номиналистической программе М.Вебера, как недостаточной для "изгнания" позитивизма из социологии. Средоточие проблем Ш. увидел в фундируемом позитивизмом нарастающем нигилизме Запада по отношению к мировоззренческому знанию (метафизике-философии), что ведет к "тупику" прагматизма и технократизма. Поэтому необходим поворот к созерцательно-умозрительному знанию, без усвоения которого невозможно никакое образование и без которого "уплощается" культура. В этом отношении социология знания и призвана описать механизмы социокультурной обусловленности "ущербности мировоззрения" и природу ограничений, накладываемых современной цивилизацией, выявить те цели (программы), которые являются в каждом из знаниевых дискурсов и в их совокупности, обосновать необходимость присутствия всех трех типов знания в "нормально" развивающейся культуре и показать реальные механизмы доминирования тех или иных типов (научных, метафизических, религиозных) знания-дискурсов как самоописаний этой культуры. (Тем самым

социология знания оказывается неотделимой у Ш. от культур-социологии.) Основное внимание было уделено Ш. в этих анализах выявлению групп "прорыва", причиняющихся к смене этосов. Изменения же этосов всегда соопределены с изменениями производственных "субструктур". Применительно к истории европейской культуры знаковыми фигурами, с точки зрения Ш., явились "Метафизик" и "Деятель", через синтез "несоединимого" породившие новый этос "Исследователя" (впервые этот "опыт" был проделан античными греками, новая попытка аналогичного синтеза, но уже на новых основаниях началась в Европе в эпоху Реформации). И возникшей наукой, и реформированным христианством культуре были предзаданы импульсы "вовне", а не "вовнутрь", а тем самым была задана пагубная для последующих судеб Европы тенденция на "двустороннее удушение" метафизики. (Здесь у Ш. происходит своеобразное "переворачивание" исходного тезиса Зиммеля, у которого культура формализует жизнь, - наоборот, жизнь "удушает" культуру). Тем самым в извечной человеческой двойственности, в двойственности человеческих актов акцент был смещен в пользу области реального, практической жизни, инстинктивно-витального, телесной организации индивидов (что, правда, мало осознавалось) и интеллектуальной структуры человека, подчиненных "логике судьбы", т.е. "порядку рождения и смерти" (что фиксировало человека на трагичности, временности своего бытия). (Эта область человеческого бытия исследуется "реальной социологией", или "социологией базиса".) Оттесненной оказалась область идеального, "над"-жизненного, проблемы смыслообразования и соподчинения смыслов, интенциональность на ценности. (Эта область человеческого бытия изучается "социологией культуры", или "социологией надстройки".) Все области человеческого бытия всегда соопределены друг по отношению к другу (как и все феномены человеческой жизни), однако они также всегда обусловливаются конкретными социально-историческими формами и их модификациями, что ведет в их единстве к доминированию той или иной из них. Сделанная европейской культурой доминанта завела в "тупик", начали утрачиваться смыслы культуры. Следовательно, памятуя о двуединстве "всего человеческого", следует разобраться в самой природе человека, начать исходить в своих дискурсах из него самого, найти механизм "выравнивания" сложившейся социокультурной ситуации на основе принципов солидарности, т.е. необходимо реализовать программу философской антропологии. Приняв идею Аристотеля о "лестнице существ", Ш. обосновывает "срединное" место человека между животным и Богом, его сопричастность и тому, и другому (человек есть только "между", "граница", "переход", "божественное явления" в потоке жизни, вечный "выход" жизни за пределы самой себя"). Он - сопряжение различных аксеологических порядков (человеческого и сверхчеловеческого, конечного и бесконечного, временного и вечного, естественного и сверхъестественного). С одной стороны, вслед за Ницше он склонен считать человека "больным животным", "ложным шагом жизни", заведшим homo naturalis в "тупик" (в этом отношении отличия homo naturalis от homo farber чисто количественны: Эдисона и шимпанзе, согласно Ш., отличает в техническом плане лишь различие степени). С другой стороны, вслед за Августином Блаженным он следует идее богоподобия человека, его необъяснимости из самого себя. С одной стороны, будучи сопричастным к жизни через свое животное начало, человек включен в отношения господства, с другой, - будучи устремленным к Богу, к Абсолюту, человек постоянно выходит за пределы самого себя в актах любви. Ш. делает предметом своего специального рассмотрения телесно-душевное (животное) единство человека, снимая проблему психофизического параллелизма. Биологическое и психическое (интеллект как способность к выбору есть и у животных - здесь Ш. ссылается, в подтверждение своего тезиса, на эксперименты с шимпанзе) слиты в homo naturalis, но не они, принадлежа жизни, определяют, что

есть человек. В силу нисшествия божьей милости, человек трансцендирует себя, свою и всякую иную жизнь, выходит за их границы. Эта составляющая человека есть "дух", конституирующий его в личность. Дух суть внеприродный принцип персональности, а сама личность, будучи тайной, неукорененной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Личность опредмечивает все, сама не превращаясь в предмет, залог ее бытия - постоянное самопроектирование себя в духовных актах, обнаруживание себя через сосуществование ею же порожденных духовных актов. Личность нельзя (да и не надо) познавать, к ней можно только "прийти" и "понять" ее в любящем созерцании сущностей. Тем самым Ш. выстраивает многоуровневую "организацию" человека: 1) в основе всего живого, в том числе и человека, лежит бессознательно одушевленная основа - "чувственный порыв" (позднее в этом качестве Ш. применял понятие "всежизнь", знаменующее "поворот" Ш. от теизма к "динамическому пантеизму"), характеризующий устремленность вовне, от себя, к "неопределенному", которое оказывается, в конечном итоге, спонтанным тяготением к "высшему" (миру ценностей), т.е. этот порыв оказывается в основании устремленности к воплощению себя в личности; 2) следующий уровень образуют "инстинкты" как целесообразная направленность на удовлетворение жизненно-витальных потребностей, которые включают в себя "привычки" (следование чему-либо) и (практический) "интеллект" (выбор чего-либо), это уровень явленности ценностей через знаки и символы; в совокупности на этом уровне конституирует себя жизнь, пронизанная отношениями господства; 3) "жизни" противостоит невыводимый из нее, но доопределяющий ее "дух", конституирующий "личность", основанную на отношениях любви как объективности (непредвзятости к вещам и другим), как умения созерцать прафеномены (абсолютные и вечные сущности - ценности). Человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда говорящего миру "да", он способен говорить "нет", он - "аскет жизни", "вечный протестант", "вечный Фауст". Он локализован в одушевленном теле, но проектируется "внежизненным" духом, удерживается им в мире ценностей. Одушевленное тело, фундируемое жизненным порывом, воплощает в себе силу, конституируется в "тут-бытии" "бытия в себе", вторую составляющую которого образует "бытие в трансцендировании" на основе духа, воплощающего в себе действенную немощность, бессилие (отсюда изначальная трагичность человеческого бытия, чем выше поднимается человек в своем развитии, тем жизненно слабее он становится). Дух создает культуру, но не может сам воплотить ее в социуме, в мире действенного (он могуществен только в мире идей, "сила" которых - в их "чистоте", "незахваченности" действительностью). Поэтому векторность человеку всегда задается "снизу вверх", а не наоборот (от "порыва" к "ценности"), "низшее" всегда выступает условием для "высшего", но прогресс духа всегда осуществляется за счет аскетического отрицания жизни. "Хитрость духа" должна заключаться в умении "поставить" себе на службу "низшее", при этом дух всегда "дистанцирует" от жизни, используя склонность человека к неприятию действительности. Таким образом, человек изначально двойственен, он всегда "в мире" и "за миром". Отсюда и амбивалентность самого понятия "человек", в котором даны одновременно и "известность" и "тайна", подлежащая постоянному расшифровыванию, что позволяет приближаться к идеалу "всечеловека" - никогда не реализуемому, но всегда манящему. В расшифровке "тайны" человека и заключено собственно, согласно Ш., предназначение современной философии (ведь "только исходя из картины человеческой сущности, которую исследует философская антропология - идя навстречу актам духа, проистекающим из самого ядра человека - можно сделать вывод об истинных атрибутах конечной основы вещей").

В.Л. Абушенко

ШЕЛЛИНГ (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854) - один из виднейших представителей немецкой трансцендентально-критической философии. В 1790 в 15-летнем возрасте становится студентом богословия Тю-бингенского университета (вместе с Гегелем и Гельдерлином). В 1798 в 23 года - профессор в Йене. Здесь Ш. сближается с кружком романтиков (братья А. и Ф.Шлегели, Новалис, Шлейермахер и др.) В Мюнхене (1806-1820) становится членом Академии наук и генеральным секретарем академии изящных искусств. В 1820-1826 Ш. - профессор Эрлангенского, с 1827 - вновь Мюнхенского и с 1841 - Берлинского университетов. Сыграл значительную роль в дальнейшем развертывании проблематики критической философии. Начиная с Канта, критическая философия ставила перед собой задачу изучения глубочайших основ самопознания, т.е. человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. После Канта это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и единстве, но как только эта цель была достигнута, встала не менее важная задача - найти выход из области теории познания в область философии природы, как необходимого объекта самого духа. Значение Ш. в немецкой философии и определяется тем, что именно на его долю выпала задача осуществить грандиозный переход от самопознания к миропознанию, основанному на принципах кантианско-фихтеанского критицизма. Философский путь Ш. и, соответственно, порядок решаемых им проблем можно представить так: от самопознания к миропознанию, а от него - к богопознанию, что согласуется с такими периодами его творчества, как натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения. Прежде чем выработать свою точку зрения, Ш. целиком находился под влиянием идей Фихте. Все его работы до середины 1790-х представляют собой не более чем комментарии к наукоучению последнего. Расхождение между мыслителями наметилось в понимании природы. Если Фихте направлял свой интерес главным образом на то, как субъект сам определяет и формирует себя, и оставлял вне рассмотрения бессознательно действующее и творящее природу Я, то, по Ш., такое Я и не есть еще собственно субъект; чтобы стать таким, оно должно пройти длительный путь бессознательного природного развития. Ш. был убежден, что начинать философию сразу с самосознающего Я не исторично; следует вернуться к его истокам, изобразив весь генезис самосознания и тем самым необходимость его появления. Так анализу самосознания оказался предпослан анализ природы, которая, соответственно, предстала у Ш. как бессознательное творчество самого духа, необходимый продукт его развития, им же самим - духом - и созерцаемый. При этом Ш. различает сознание, дух как субъект в качестве абсолютно свободной чистой деятельности, с одной стороны, и дух как продукт развития природы, с другой, - как сознательное и бессознательное. Эта проблема соотношения сознания и бессознательного станет центром внимания Ш. на всех этапах его развития. Философия природы на этом этапе выступает в роли необходимой части философии трансцендентального идеализма, чего не было у Фихте, не видевшего в ней самостоятельной реальности. Основной проблематикой натурфилософии Ш. становится рассмотрение всех ступеней развития природы в направлении к ее высшей цели, т.е. порождению сознания из бессознательной формы жизни разума или, как говорит сам Ш.: рассмотрение того, как из природы возникает дух, как

природа приходит к знанию? Таким образом, хотя и в специфической форме, Ш. продолжил развитие критической философии, ибо, подобно своим предшественникам - Канту и Фихте - он решает вопрос об условиях познания: как человек, будучи явлением природы (т.е. предшествующим познанию), начинает познавать природу, или: как природа приходит к тому, что она познается человеком. С этой точки зрения, знание возникает как необходимый продукт разума, заложенный и организованный природою в человеке. Далее цели натурфилософии конкретизируются следующим образом: исследовать организующую природу до той самой ступени ее развития, когда возникает знание. Ш. распространяет диалектический метод Фихте на анализ природных процессов, провозглашая в качестве главных принципов своей натурфилософии принцип единства природы и духа; принцип полярности (т.е. понимание всякого природного тела как продукта взаимодействия противоположно направленных сил); принцип развития или творчества природы, откуда знаменитое шеллинговское: природа не только natura naturata (продукт), но и natura naturans (продуктивность, деятельность, субъект). Развитие осуществляется в природе как своеобразная "иерархия организаций": от объективного к субъективному через так называемое потенцирование - возрастание субъективности. На развитие натурфилософских взглядов Ш. большое влияние оказало естествознание тех лет, активно исследовавшее вопросы о немеханическом принципе унификации естественных сил и экспериментально приступившее к многостороннему изучению возможности взаимопереходов различных форм движения. Это была полоса великих открытий Вольты, Лавуазье, Пристли, Эрстеда, Фарадея и др. В свою очередь, умозрительные идеи Ш. о единстве природы и всех ее сил также вдохновили многих естествоиспытателей (например, Эрстеда в идеях о связи между электричеством и магнетизмом). А сам Ш. спекулятивным путем осуществил своеобразный синтез корпускулярной и волновой теорий света Ньютона и Гюйгенса, что только через 100 лет экспериментально подтвердил Луи де Бройль. Натурфилософия Ш. проходит два фазиса своего развития, отделенные друг от друга философией тождества, которая сама вытекает из первого и, в свою очередь обосновывает второй фазис. На первом этапе, выясняя вопрос о том, как из природы возникает дух, знание, он приходит к выводу о том, что развитие природы осуществляется через потенцирование - постепенное динамическое возвышение ее форм в сторону возрастания субъективности. Следующий, более поздний, вариант философии природы посвящен главным образом вопросам взаимоотношения природы и духа, тому, что есть природа и как она возможна. С этой целью Ш. осуществляет так называемую дедукцию природы как активного творческого субъекта, априори предшествующего всем конкретным явлениям. Природа становится в его интерпретации одновременно и объектом и субъектом, и деятельностью и продуктом, благодаря чему и является возможным ее познание. Так философия природы непосредственно перетекает у Ш. в философию тождества, согласно которой существует только один мир, в котором заключено все: и природа и дух. Речь идет о некоем первоначальном единстве субъективного и объективного, служащем исходным пунктом любого развития - абсолютной индифференции, из которой через потенцирование осуществляется возвышение субъективного из объективного. Однако при этом принцип тождества субъекта и объекта сохраняет роль основного содержания развития как всего мира, так и каждой из его ступеней. Все в мире есть единство субъективного и объективного, а различия между ними обусловлены лишь количественным преобладанием одного или другого. Выходит, что природа и реальна и идеальна одновременно, т.е. и существует независимо от нашего ее познания, которое ею и обусловлено, и в то же время заключает в себе самой условия этого познания и его принципы. Так Ш. выходит за рамки субъективного идеализма Фихте, вкладывая в основу самой

природы принципы ее же познания. Ш. назовет свое учение наукой об абсолютном, познающей тот принцип, из которого с необходимостью следует действительный мир, заключающий в себе и природу и дух, абсолютное тождество субъекта и объекта, идеального и реального - или абсолютным идеализмом. С самого начала философия природы была задумана как часть философии трансцендентального идеализма, включающая в себя также и теорию познания. Отказавшись от возможности использовать в качестве образца учение Фихте, Ш. пытается всесторонне развить выводы, полученные им в натурфилософии, для построения собственной философской системы как идеализма во всей его полноте в противовес ограниченному субъективному идеализму. С этой целью Ш. напишет большую работу, которая займет центральное место в его творчестве, особенно раннем, под названием "Система трансцендентального идеализма" (1800). Ш. был окончательно убежден в том, что учение его предшественника и наставника Фихте не может быть использовано в качестве эталона. (Хотя надо заметить, что влияния фихтеанских идей Ш. так и не сумел полностью избежать.) Заявка на оригинальную версию трансцендентального идеализма привела вначале к активной полемике в виде переписки Ш. и Фихте, а затем и к полному разрыву отношений между ними. Уже в Предисловии Ш. настаивает на том, что ограниченный субъективный идеализм Фихте, изображающий мир лишь таким, каков он есть в представлении субъекта, должен быть дополнен "посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности". Поставив перед собой задачу осмыслить человеческое знание во всей его системности и целостности, т.е. "дать идеализм во всей полноте" и доказательности, автор представил саму философию в виде "непрерывной истории самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом". Чтобы точно и полно отразить этот ход истории самосознания, III. попытался тщательно отделить друг от друга отдельные ступени его развития и представить их в строго определенной последовательности, когда Я поднимается до сознания в его высшей потенции. Особую важность в показе истории самосознания философ придавал "параллелизму природы и интеллигенции" /т.е. природы и разума - Т.Р./, раскрыть который в полной мере, как он считал, может лишь по-новому изложенная трансцендентальная философия, которая только в сумме с натурфилософией тождественна всей философии как таковой. В четырех параграфах Введения Ш. последовательно раскрывает суть самого понятия трансцендентального идеализма и специфику его задач по сравнению с философией природы. Полагая, что философия должна объяснить факт соответствия наших представлений предметам (или субъективного объективному, интеллигенции - природе) и утверждая таким образом тождество субъективного и объективного, III., тем не менее, считал, что ни один из этих двух факторов познания не может быть признан изначально зависимым от другого без тщательного рассмотрения. При этом он признавал здесь два возможных пути рассуждений, или две стороны проблемы, первую из которых уже разрешила философия природы, показав, как природа становится объектом наших представлений, как она приходит к знанию (интеллекту): сам интеллект возникает из природы, которая и есть не что иное, как развивающийся интеллект. Но есть, по Ш., и другая сторона проблемы - вопрос о том, как интеллект приходит к природе или как к субъективному присоединяется объективное начало, согласующееся с ним. Это, по мысли Ш., и становится главной проблемой трансцендентального идеализма. Таким образом, если натурфилософия считает первичным объективное и из него выводит субъективное, то трансцендентальная философия вынуждена идти в противоположном направлении - исходя из субъективного в качестве первичного и абсолютного вывести из него объективное, становясь тем самым другой необходимой основной наукой философии. Здесь же во Введении Ш.

наметил предварительное деление трансцендентальной философии, предметом которой стало у него само знание, или знание вообще. Он выводит это деление из изначальных убеждений самого обыденного сознания, согласно первому из которых, наши представления сообразуются с вещами, как их копии, которые возникают необходимо, или принудительно. Этим первым изначальным убеждением Ш. определяет первую задачу своей философии, решение которой он относит к области теоретической философии, - объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Из второго, столь же изначального, по его мнению, убеждения, заключающегося в том, что представления возникают в нас без какой-либо необходимости, посредством свободы, Ш. выводит, по его мнению, вторую проблему философии: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадает с мыслимым. Объекты, таким образом, определяются здесь самими нашими представлениями, которые возникают произвольно и обусловливают возможность нашей свободной деятельности, вытекающей, в свою очередь, из преобразующего, или практического, интеллекта. Решение этой задачи мыслитель относит к области практической философии. Анализируя эти задачи, Ш. столкнулся с противоречием, разрешая которое, он попытался дать свой вариант решения проблемы о раздвоении философии на теоретическую и практическую сферы. В самом деле, как интеллект может быть одновременно копирующим и полагающим цели, зависимым и независимым от вещей? Ответ Ш. предполагает признание наличия предустановленной гармонии между двумя мирами - идеальным и реальным, существования одной и той же деятельности, посредством которой и производится объективный мир и находит свое выражение воление, т.е. деятельность, которая и создает объекты и копирует их. По Ш., это не две разных, а единая творческая деятельность, которая может быть как бессознательной (в продуцировании мира), так и сознательной (в актах свободного воления). Из этого ее единства и вытекает соответствие вещей и представлений, объективного и субъективного, бессознательного и сознательного (Ш. явно повторяет здесь идею Фихте об интеллектуальной интуиции, полагая, что предметы познаются непосредственно в момент их продуцирования). Отсюда мыслитель выводит последующие разделы своей философской системы. Изначальное тождество той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстает перед нами, по Ш., в продуктах первой, и эти продукты являют собой результат деятельности - сознательной и бессознательной одновременно. Так, природа и как целое, и в своих отдельных продуктах, представляется философу, с одной стороны, сознательным творением и в то же время продуктом слепого, бессознательного интеллекта; иначе говоря, здесь действует слепой разум, но продукты его деятельности всегда целесообразно определены, ибо природа действует согласно слепым целям, механически давая образцы и приводя их в исполнение. Согласно Ш., "природа целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности". Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть, по Ш., та область, где теоретическая и практическая философия объединяются. Этот раздел своей трансцендентальной философии Ш. называет философией природных целей. Вышеупомянутое тождество он обнаруживает и в самом субъективном, в Я, считая примером такого творчества эстетическую деятельность, или искусство, каждое произведение которого может быть понято именно как продукт этой одновременно сознательной и бессознательной деятельности. Выходит, что и реальный мир природы и идеальный мир искусства являются продуктами одной и той же деятельности (или сочетанием двух деятельностей - бессознательной и сознательной). Другое дело, что в первом

случае речь идет о бессознательном, а во втором - о сознательном творчестве. Отсюда Ш. постулирует в виде самостоятельных частей его системы трансцендентального идеализма философию природных целей и философию искусства. Причем, именно последняя у него оказывается "общим Органоном философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике", таким образом, именно художественно-эстетическое созерцание, а не научное познание, не рассудок и не разум Ш. ставит в центр своей философии. Структура его системы предстает тем самым в виде четырех элементов: система теоретической философии (отвечающая на вопрос, как интеллект познает мир); система практической философии (отвечающая на вопрос, как практический интеллект преобразует этот мир, приводя его в порядок); философия природных целей (анализирующая творческую, целеполагающую деятельность природы); философия искусства (отвечающая на вопрос, как интеллект творит мир). Прежде, чем непосредственно перейти к изложению своей системы трансцендентального идеализма, Ш. оговаривает то, что можно было бы обозначить как методологические основания (или, как он сам их называет, основоположения), опираясь на которые он собирается решать поставленные им задачи. Речь идет о так называемом органе трансцендентальной философии, в роли которого у Ш. выступает внутреннее чувство, своего рода интеллектуальное созерцание, которому отводится решающая роль в познании и природы, и Я (интеллигенции). Он объясняет это тем, что единственным непосредственным объектом трансцендентального рассмотрения является субъективное, которое никак не может стать, подобно объекту математики, объектом внешнего созерцания: духовное постигается только изнутри, благодаря самосознанию, которое и есть единство созерцания и рефлексии. Здесь же Ш. провозглашает свою мысль об эзотерическом характере философии (тезис, критикуемый позднее Гегелем в "Феноменологии духа"), считая, что склонность к ней не может быть распространена более, чем склонность к поэзии. Далее, уже в первом главном разделе работы он продолжит разговор на тему методологии, сформулировав наряду с "органом" принцип и метод Я (т.е. трансцендентальной философии). В роли так называемого принципа Ш. дедуцирует то условие, благодаря которому только и возможна интеллектуальная интуиция (т.е. интеллект, который одновременно и действует, и созерцает себя в этом действии). Таким условием, по Ш., становится самосозерцание, или самосознание. В Я, иначе говоря, попадает лишь то, что оно само только и порождает; Я само становится для себя своим объектом. Под методом же Ш. понимает непрерывность развития Я, которое постоянно действует и одновременно рефлексирует свою деятельность, переходя от акта рефлексии к новому действию, более высокому, а от акта действия вновь к акту рефлексии и т.д. Таким образом, впервые в философии Ш. представил само Я-сознание не как нечто готовое, а как необходимый ряд актов, как находящееся в состоянии постоянного развития, как бы заставив его возникнуть перед своими глазами. Задачи трансцендентальной философии конкретизируются им теперь следующим образом: воспроизвести, или выразить, в виде последовательного ряда актов, "историю самосознания", как необходимое развитие Я с помощью интеллектуальной интуиции. При этом Ш. акцентирует различие между самим развитием интеллекта и направленным на него созерцанием, между объектом и субъектом, реальным и идеальным рядами, оригиналом и копией. Истина, по Ш., может быть достигнута лишь тогда, когда оба ряда совпадут, когда и "подражание удалось совершенно". Сама философия, с этой точки зрения, становится единственной наукой, рассматривающей двойной ряд, своего рода свободным подражанием, повторением первоначального ряда актов, на которые распадается единый ряд самосознания, анамнезом (припоминанием), как называет ее Ш. Таким образом, уже за семь лет до гегелевской "Феноменологии

духа" Ш. обосновал идею историзма человеческого познания и мышления, показав "одиссею человеческого духа" в его движении от первоначальных к высшим ступеням развития (от первоначального до высшего тождества субъекта и объекта). Само изложение системы трансцендентального идеализма Ш. начинает с системы теоретической философии (или собственно теории познания), в которой он реконструирует основные эпохи (ступени) развития теоретического Я-интеллекта. 1) От первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания, когда Я не осознает ни себя, ни своей деятельности, осуществляемой бессознательно и представленной пока в сознании только в виде ее результатов - как объект, вещь. Интеллект на этой ступени развития предстает как "страдающий", аффинированный извне положенным - вещью, которая на самом деле оказывается всего лишь его же деятельностью в виде не-Я, просто пока не знающей себя. 2) От творческого созерцания до рефлексии, когда предметом ощущения становится уже не нечто внешнее типа вещей, а продукт самого созерцания - ощущение; так что интеллект оперирует здесь с предметами без их непосредственного присутствия - на уровне представлений, не осознавая своей деятельности, он познает ее продукты и делает это вполне сознательно. 3) От рефлексии до абсолютного волевого акта, когда теоретический интеллект оказывается и связан и свободен одновременно: он по-прежнему скован своим материалом в виде объектов, данных ему в созерцании, но в то же время он свободен в том, как он их рассматривает. На этом этапе акт деятельности уже отличается Ш. от продукта этого акта, сама деятельность - от ее объекта; деятельность впервые как таковая вступает теперь в сознание. Результатом рефлексии является уже не объект и не представление о нем, а понятие, суждение и т.п. Преодолев скованность предметами созерцания и приступив к познанию своей необходимой деятельности, интеллект начинает отличать от нее деятельность свободную и сам становится свободным, т.е. существующим для себя и как субъект и как объект. Тем самым он подпадает в сферу рассмотрения практической философии. С эпохи свободного воления начинается отсчет совершенно иного рода деятельности Я - ряд его самосознательных актов, благодаря которым, по Ш., возникает мир так называемой "второй природы" (кстати говоря, заслуга первой формулировки этого термина принадлежит именно Ш., а не Марксу, как это часто подавалось в советской историко-философской традиции). Практическая философия и представляет собой изложение его взглядов на проблемы социальной философии - воспитания, свободы, права, морали, истории и т.д., всего того, что впоследствии будет рассмотрено Гегелем в его философии духа, причем, многие интересные догадки, приписываемые Гегелю, опять-таки впервые, пусть не всегда в таком систематическом изложении, были высказаны именно Ш. (например, идея об истории как прогрессе в осознании свободы; свободе, как раскрывающей себя через необходимость, и т.п.). В своей практической философии Ш. сумеет пробиться через многочисленные рубежи, старательно укрепленные его великими предшественниками - Кантом и Фихте, дуалистически противопоставившими свободную целесообразную деятельность людей естественной необходимости. С помощью главной идеи всей своей философии - идеи тождества (волевая практическая деятельность, по Ш., есть не что иное как "продолженное созерцание", т.к. здесь имеет место даже и не переход, а развитие Я, продолжение того, что в теоретическом интеллекте - созерцании осуществлялось скрыто и бессознательно) он сводит к единству отражение мира и обращенную на него сознательную деятельность преследующего свои цели человека. Эта идея также найдет свое отражение в учениях Гегеля и Маркса о единстве познания и преобразования мира. В философии природных целей Ш. говорит о том, что являемое здесь, в природе, изначальное тождество сознательной и бессознательной деятельности не находит

своего последнего основания в самом Я (как результате сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте субъективного, рассмотрением которого и занята трансцендентальная философия) и потому не нуждается в подробном освещении. И наконец, в завершающей части системы трансцендентального идеализма философ осуществляет дедукцию основных положений философии искусства как всеобщего органона философии. Здесь Ш. как бы достраивает до конца все здание своей системы и заключает об отношении философии искусства к системе философии в целом, подводя итоги всего своего философствования. В философии искусства должна быть, по Ш., разрешена последняя задача трансцендентального идеализма - показать, как Я завершает свое развитие и самосозерцание. Оно впервые должно познать самого себя в своей сущности, в единстве теоретической и практической деятельности, свободы и необходимости, бессознательного и сознательного. Ш. считает, что недостаточно, что Я есть такое тождество; оно должно само увидеть его, созерцать его - и не просто как объект, а как объект, положенный им самим, как свой продукт. По мысли Ш., "нужно объяснить, каким образом само Я может сознавать первичную гармонию объективного и субъективного". Философ не нашел этого тождества в философии истории, т.к. здесь оно было снято ради свободы действования путем отпадения от тождественности. Последняя должна все же выступить в ипостаси объективного; еще до того, как стать объектом сознательной деятельности, она обнаруживает себя в природе, однако в силу акцента именно на субъективное в системе трансцендентальной философии это тождество должно быть обнаружено не в бессознательно целесообразном природном продукте, а главным образом в результатах сознательной человеческой деятельности, как собственном продукте самого Я, причем в таком продукте, где это совпадение может созерцаться и осознаваться самим Я. Эта задача, по Ш., может быть реализована только созерцанием произведения искусства. Самосозерцание Я и завершается у Ш. в таком объекте, в котором оно познает свой собственный продукт и при этом вполне осознает эту свою деятельность. Художественная деятельность, имеющая глубоко творческий характер, одновременно и свободна, и в то же время подчинена принуждению; она обдумана и импульсивна, сознательна и бессознательна. Только в искусстве оказывается возможным добиться превращения субъективного в законченную объективность, только здесь происходит разрешение противоречия, присущего философии, ее вечной поставленности перед фактом разделенности двух рядов (субъективного и объективного). Искусство потому и приобретает статус высшего момента системы, что оно "беспрестанно все вновь и вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании его изначального тождества с сознательным". Ш. пишет, что "искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно. То, что мы называем природой, - поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла бы открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя. Ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся". Ш. заканчивает изложение своей системы следующим замечанием: он полагает, что ее можно считать завершенной, если она возвращается к своей исходной точке. Это, по его мнению, и произошло, ибо изначальная гармония между субъективным и объективным, данная

первоначально лишь в интеллектуальном созерцании, сделалась теперь объективной. Тем самым исследуемый объект - само Я - дошло до той точки, в которой оно находилось в самом начале философствования. Искомая гармония Я с самим собой была установлена через ряд ступеней прогрессивного развития системы, или, по Ш., через так называемое потенцирование: от первой и простейшей потенции в самосознании (теоретического Я, созерцающего мир) до высшей, эстетической потенции - художественного Я. Таким образом, история самосознания, по Ш., прошла через ступени теоретического Я, созерцающего мир; практического Я, приводящего мир в порядок и художественного Я - творящего мир. Начиная с ощущения, через созерцание, представление, суждение и высший пункт теоретического Я - разум, когда оно начинает осознавать себя самостоятельным и самодеятельным и таким образом становится практическим, действующим сознательно, а от него к эстетическому Я - таков путь развития интеллекта. Следующий этап философского развития Ш. - его система абсолютного тождества, цель которой согласовать два противоположных момента его учения - натурфилософию и трансцендентальный идеализм, которые разными путями шли к рассмотрению одной и той же проблемы: натурфилософия показала возникновение сознания из природы (здесь "объективное есть первое"), а трансцендентальный идеализм осуществил дедукцию объекта из субъекта, т.е. зафиксировал "субъективное как начало". В философии тождества Ш. наталкивается на необходимость согласования обоих рядов, придав им единое основание в виде абсолютного тождества субъекта и объекта, природы и духа, которые предстают теперь как два порядка одного и того же непрерывного процесса. Свое учение об абсолютном тождестве он развивает главным образом в диалоге "Бруно, или о божественном и естественном начале вещей" (1802). Так, будучи тождеством субъективного и объективного, абсолют, по Ш., не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих - тотальная индифференция (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащая в себе возможность всех определений, и в то же время равное себе всеединство, исключающее всякое изменение и разнообразие. Полная развернутость и осуществленность этих возможностей, по Ш., это Вселенная, которая есть тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства. Ш. даже удваивает термин, он говорит о "тождестве тождества", чтобы подчеркнуть и его абсолютное единство, и абсолютное равенство себе самому. Соответственно сфере изысканий и принципу подхода к ней, эта ступень в развитии его философии получила название "философии тождества" как, впрочем, и все учение Ш. В этом плане чрезвычайно сложным для философа оказался вопрос о переходе от его абсолюта к миру, от сущности к явлению, от единства к разнообразному и от бесконечного к конечному. Ш. нашел здесь выход в чисто количественном различии между субъективным и объективным на каждой ступени развития, несмотря на их, в то же время, абсолютное тождество. Эти взгляды Ш. будут подвергнуты затем критике со стороны Гегеля, который радикально перестроит шеллинговский абсолют, сделав его не только субстанцией, но и субъектом. В последние десятилетия своей жизни Шеллинг создает так называемую философию откровения или позитивную философию, основные идеи которой прозвучали и в более ранних его работах ("Философия религии" - 1804, "Философские исследования о сущности человеческой свободы" - 1809 и др.). Он много рассуждает по вопросу о том, каким образом происходит рождение мира из абсолюта, и делает вывод о невозможности рационально объяснить этот факт. Он считает его иррациональным, первичным фактом, коренящимся не в разуме, а в воле - слепой и бессознательной и потому не могущей быть предметом философии, осуществляющей рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Свою рациональную философию (он называет ее негативной наукой разума) Ш.

считает необходимым теперь дополнить так называемой позитивной, в которой первичным становится уже не само сущее, а его содержание - иррациональная воля, которая постигается только в "опыте", ассоциирующемся у Ш. с мифологией и религией. Так Ш. отходит от основных принципов немецкой трансцендентально-критической философии в сторону теософии и мистики. Место Ш. в истории философии определяется осуществленным им переходом от субъективно-идеалистического наукоучения Фихте к объективному идеализму и принципам развитой им диалектической натурфилософии. Ранние работы Ш. стали важным связующим звеном между философией Канта и Фихте, с одной стороны, и учением Гегеля, с другой, которому Ш. во многом передал сам принцип своей философии. Учение Ш. оказало большое влияние на философскую мысль 19-20 вв. Имея в своей основе как бы два начала - абсолютный разум и слепую сверхчувственную волю, оно явилось идейным материалом для самых различных философских систем, как рационалистических (Гегель), так и иррационалистических (Шопенгауэр), а через последнего для создателей философии жизни и экзистенциализма.

Т.Г. Румянцева

ШЕСТОВ Лев (Лев Исаакович Шварцман) (1866- 1938) - российский философ и литератор, представитель русского религиозно-философского возрождения начала 20 в. Свою философию в разное время определял как религиозную и экзистенциальную. В 1920 эмигрировал за границу. С 1921 - в Париже, профессор в Сорбонне. Основные сочинения: "Добро в изучении графа Толстого и Ф. Ницше. (Философия и проповедь)" (1900), "Достоевский и Ницше. Философия трагедии" (1903), "Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления)" (1905), "Начала и концы" (1908), "Potestas clavum" ("Власть ключей") (1923), "Навлах Иова (Странствование по душам)" (1929) и др. После его смерти изданы работы: "Афины и Иерусалим" (1938), "Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)" (1939), "Умозрение и откровение. (Религиозная философия Владимира Соловьёва и др. статьи)" (1964), "Sola fide - Только верою. (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь)" (1966) и др. Творческая деятельность Ш. началась с ряда литературно-философских работ. Исключительную роль в становлении философии Ш. сыграли, наряду с произведениями Шекспира, которого Ш. называл своим первым учителем философии, русская литература (прежде всего, в лице Достоевского и Толстого) и философия Ницше. Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, Ш. выступал непримиримым критиком рационализма, в силу своих основных предпосылок узаконивающего, по мнению Ш., человеческие страдания. Источник, порождающий ужасы жизни, Ш. усматривал в "страшной власти" необходимости над человеческой жизнью. Наука, будучи воплощением разума, в своем стремлении упорядочить мир предстает у Ш. как поклонение необходимости и, соответственно, продуцирует принудительное знание, рационализированные истины которого служат орудием управления и господства. Ш. признавал за научными, т.е. логически доказуемыми истинами только ограниченное значение, в противном случае они сами (как орудия необходимости) ограничивают человека как свободное и творящее существо, в чем собственно и заключается, по Ш., призвание человека. Ш. призывал к освобождению от довлеющей власти самоочевидного, общепринятого, общеобязательного, или, говоря иначе, к "беспочвенности", - единственному, что дарует человеку ощущение

полета. Системосозидающей установке философского разума Ш. противопоставил опыт "адогматического" мышления, усматривающего истину "в единичном, неповторяющемся, непонятном, всегда враждующем с объяснением" - "случайном", куда не распространяется власть разума. Особую метафизическую значимость в философии Ш. обретают мгновения, связанные с "порывистостью и свободной внезапностью творческого роста и делания", "когда разум отказывает в своих услугах". Именно в эти редкие мгновения, писал Ш., "только наедине с собой, под покровом тайны индивидуального бытия... вспыхивают последние истины". Глубоко переживая иррациональное в бытии человека, Ш. подчеркивал невозможность ясного и отчетливого представления о великих тайнах мироздания, когда непредсказуемость, неожиданность, чудесность требуют отказа от самого усилия "быть понятыми". Философия для Ш. - не "строгая наука" (он горячо спорил с Гуссерлем по этому поводу), но "борьба за невозможное", риск и дерзновение, стремление к неведомому; дело философов "не в разрешении проблем, а в искусстве изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической". Единственную возможность реализации свободы и творческой мощи человеческой личности Ш. находил в религиозном опыте. Вера для Ш. - это одновременно и "второе измерение мышления", преодолевающее истины разума, освобождающее от власти необходимости, и путь к тому, для кого все возможно, и упование на Бога живого, что, сметая всякую уверенность и прочность, сопряжено с ожиданием, надеждой, тоской, страхом и трепетом. Выступая против рационализации веры и полагая ее как сферу абсурда и парадокса, Ш. сам включается в русло иудейско-христианской философии, которую он, назвав философией откровения, противопоставил философии умозрительной, рациональной. Как философ Ш. был достаточно независим от окружающих течений времени. Наиболее близким себе мыслителем считал Кьеркегора. Определенная близость философии Ш. и экзистенциализма (как течения) не дает оснований к их соединению в силу обособленности, ярко выраженного своеобразия этого мыслителя.

Т.В. Щитцова

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. schizein - расколоть) - одно из направлений современного постструктурализма. Программым сочинением Ш. выступил двухтомный труд Делеза и Гваттари "Капитализм и шизофрения" (1972-1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960-х - начала 1970-х (особенно том первый - "Анти-Эдип"). В рамках парадигмы Ш. затрагивается широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр. Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности, "Эдипова комплекса" (установка Ш. на преодоление "эдипизации бессознательного") и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов Фрейда, в частности, раннего Маркузе и Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами бессознательное, по мнению Делеза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцированно сводится к

символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что "... из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, сновидения)". С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Лакан) необратимо элиминируют "реальное" из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталона. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как "производящее желание" или, что то же самое, - "желающее производство". "Желание есть часть базиса", - констатируется в работе "Капитализм и шизофрения". (Это не марксизм - в нем "желания" являют собой компонент идеологических представлений; это не фрейдизм - в его рамках желание не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов.) Делез и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" и "либидо" ницшеанскую "волю к власти". "Деятельные силы" из книги Делеза "Ницше и философия" обрели наименование "революционного желания". Согласно Делезу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, - вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия". Первый том книги "Капитализм и шизофрения" - "Анти-Эдип" - посвящен анализу "болезни века". Согласно более раннему Делезу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы". История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек, заболевший болезнью под названием "нигилизм". Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делез отмечает: последний человек, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога", оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от ничто воли (болезнь нигилизма) к воле к ничто, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Ш. излагает ту же модель философии истории новым языком: "болезнь века", она же "болезнь конца века" - это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делеза и Гваттари, "шизофрения как процесс - это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная "болезнь", болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла". По схеме Ш., нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дикурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме. Очевидная ориентированность Ш. на полемику с теорией капиталистического производства Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов: а) ограниченность марксовой схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового - капитализм и марксизм игнорируют "желающую ипостась" социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания. Эксплицируя

мысль Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от "стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом", Гваттари и Делез подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того "способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они /аффекты и импульсы - А.Г., А.В./ порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления". Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и "производства желания" - с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего - предполагало, по Гваттари и Делезу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность "желания" от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром. В контексте такого подхода (в каком бы облике - "диалектическом", "нигилистическом" и т.п. - он ни выступал) и который представители Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из в конечном счете коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой ("реальное") и обществом ("производством желания"). По Гваттари и Делезу, "если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в "сущности недостачи", которая и производит фантазматический объект". Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, - продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш., поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимизации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду). В аналогичном понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка "желания" в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое "производство". Социальное производство, согласно постулатам Ш., являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делезу и Гваттари, "желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного...". Желание - наряду с производством - не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает

состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности "контрпродуктами, производимыми желанием". Либидо инвестирует способ производства ("социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах") вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делезу, "есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием...". "Желающее производство" создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством "желающего производства" конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки видения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., - функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., "производство желания" формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности "машин желания", под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом. Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовой теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию "желающей машины" как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и "производства желания" уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбывно предполагает в качестве собственного компонента "полное тело" ("социус") вкупе с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства. "Машина желания", по Гваттари и Делезу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; "машин-органов", репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного "тела без органов", являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее - перманентный компонент производства желания, ибо "машины желания" не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: "... в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождаться, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т.п." (Делез и Гватта-ри). (Как ни один биологический процесс не мыслим без временных остановок, так и "производство желания" должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность "работающих органов". Таковым и выступает, согласно Ш., "тело без органов".) Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., "тело без органов" может выступать в обликах "тела земли" (эпоха дикости, клинический аналог - перверсия как деспотическая сущность); "тела деспотии" (эпоха варварства, клинический аналог - параноидальный психоз как деспотическая сущность), "тела капитала" (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ - невротический Эдип). Клиническим аналогом "тел без органов" в полном их объеме может считаться "классическая" шизофрения. Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия "машин желания" и "тела без органов", согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного

конфликтного отталкивания и взаимопритяжения. В первом случае рабочий шум "машин желания" невыносим для "тела, не нуждающегося в органе"; последнее воспринимает вторжение "машин желания" как преследование - в результате "оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов" (Делез, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания "параноидального" типа. Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., "...тело без органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, - создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены...". Как результат - появление "машин желания" "чудодейственного" типа. В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимопритяжения и взаимоотталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект "рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния". В итоге конституируется "машина желания" "холостого" типа или коррелят "шизофренического опыта чистых количеств", вступающая в особые ("субъектотворящие") отношения с "телом без органов". Схема эволюции "машин желания" в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации "производства желания" из структуры последнего. Исторически первая, доиндустриальная "машина желаний", согласно схеме Ш., - машина "территориального" вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия "машины желаний" данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: "как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды". "Территориальный" тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делезу, "машиной желания" имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. "Полное тело" ("социус") выступает на этом этапе как "тело деспота", место "территориальной машины желаний" занимает "мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами - как рабочими частями в ее основании..." (Гваттари, Делез). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо "маниакально-депрессивная" (накладывающая запрет на всякое познание), либо - "параноидально-шизоидная" (вовлекающая в сферу своего действия нетотализуемые структуры социума). В условиях капитализма, являющего собой, по Делезу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности "производства желания" от социального производства достигает высшей степени - степени полной несовместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает "шизо-индивид", шизофреник - субъект декодированных потоков на "теле без органов". "Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя" (Гваттари, Делез). Основанием же обстоятельства, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установку на декодирование их. Шизофрения в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, "внешний" предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном "теле без органов" в отличие от капитализма,

который трансформирует потоки желания на "теле" капитала как детерриториализованного социуса. Итак, всеобщая история предстает в рамке Ш. как процесс "детерриториализации". Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой "универсальную истину" истории. "Детерриториализация" оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования обществом производства (включающее как "общественное производство" марксистов, так и "производительное желание" Делеза). Пределы истории - первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жизни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, т.е. пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их земли, их почвы, их родины, б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует былые священные церемонии, обычаи и т.д. Капитализм, согласно Ш., особо "циничная система", не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делеза - Гваттари, капитализм потерпел фиаско как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативности. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный номадизм "отвязавшегося" индивида как продукта "детерриториализации". В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска. "Детерриториализации" сопутствует, по модели Ш., перманентная "ретерриториализация": капитализм все более отодвигает предел, к которому тяготеет номадизм. По Делезу - Гваттари, "все повторяется или возвращается - государства, отечества, семьи". При этом профессиональные психоаналитики являют собой существеннейших агентов ретерриториализации: они исполняют "следующую функцию: поддерживать жизнь верований даже после их уничтожения! заставлять верить еще и тех, кто не верит ни во что!" Капитализм в результате оказывается вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизофренические реальности, будучи радикально идентичен шизофрении в поле декодировок и выступая ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: "Денежные потоки являют собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая заключает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках опошляющей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю..." (Делез, Гваттари). Авторы Ш., таким образом, интерпретируют свободное от нормативирующих структур общества поведение индивида, который может свободно реализовывать свои желания как "деконструированный субъект" - как "шизоидное": но не в качестве поступков психически больного человека, а как линию поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному "производящему желанию", своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного "шизо" (т.е. "шизомолекулы" - основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., - к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот

играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность "желающей машины". Бессознательное же, выступая по сути как "желающее производство", очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делезу, "речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических машин в машинах желания". Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта как "социального извращенца" стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определение всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делез и Гваттари связали с личностным типом "шизо-" надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных "машин желания" сопряжено с высвобождением процессов "производства желания", разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т.п.). Такой освободительный потенциал, присущий "шизо-", а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности обусловливаются, по схеме Ш., еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в форматирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее. Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш., выступает "ускользание" от определенностей любого рода - определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность - это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. "Ускользание" индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делеза и Гваттари, "...порядочные люди говорят, что убегать не нужно, что это не эффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционно...". Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) "производство желания" способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делеза, "производство желания" неодномерно и плюралистично по своей структуре: целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: "...целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосудами, поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях...". Несущей конструкцией теоретической схемы различения "производства желания" и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании "молярных" и "молекулярных" образований. Шизофрения - это граница между "молекулярной" множественностью желаний и "молярной" организацией. "Молекулярная" организация интегрирована в "молярный" макромир

общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные "сексуальные инвестиции" фундируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делезу и Гваттари, "нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах". Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные ("макрофизические") совокупности, относящиеся к статистическому порядку "больших чисел", - поля действия для параноика. "Микрофизический" же уровень, лежащий вне "притоков больших чисел", - ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в "производство желания" в контексте данного различения - оппозиционно разновекторны: "... один - это инвестиция группы-подчинения, вытесняющая желания личностей, другая - это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению" (Делез, Гваттари). "Молярные" образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т.д. К "молекулярным" же образованиям Ш. относит непосредственно сами "желающие машины", структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное "тело без органов" содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности "машин желания", то, заключают Делез и Гваттари, "тело без органов" служит своеобразным агентом "молярных" образований. Оно останавливает деятельность "машин желания" или осуществляет "запись" производственных процессов на "тело без органов" таким образом, чтобы уже будучи "считываемыми", они не могли мыслиться иначе, как произведенными из "тела без органов". Вступая в эти отношения, "работающие органы" как бы "вступают в брак" со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит, "машина желания" оказывается не в силах на свободное "самопроизводство бессознательного". "Молярные" образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия "молекулярных" систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., "молярные" системы через агента - "тело без органов" - способны переходить на "молекулярный" уровень, т.обр. возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. "Молекулярные" системы, по модели Ш., нуждаются в "молярных", в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собственной "машины желания": "шизоаналитик - это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов..." (Гваттари, Делез). Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психо-аналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы "машин желания". "Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры..." (Делез и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. В целом правомерно полагать, что Ш. выступил осуществленным достижением фрейдо-марксистского синтеза. Основанием этого выступила тематизация соответствующей проблематики в духе ницшеанства при достаточно произвольном употреблении ортодоксальной фрейдо-марксовой лексики. (См. также

Машины желания, Тело без органов, Анти-Эдип.)
А.А. Грицанов, А.В. Вашкевич

ШИЛЛЕР (Schiller) Фридрих (1759-1805) - немецкий поэт, философ, просветитель, испытавший на себе огромное влияние идей республиканской Франции. Ранние драматические произведения Ш. - "Разбойники", "Заговор Фиеско в Генуе", "Коварство и любовь" и др. - были пронизаны духом антимонархизма и роднят его с самыми радикальными французскими просветителями. Не случайно в 1792 Национальное собрание Франции присвоило Ш. звание почетного гражданина республики. Резкое выступление Ш. против феодальных предрассудков сыграло большое значение для развития немецкого Просвещения, содействовало росту передовых настроений среди немецкой интеллигенции. Однако постепенно Ш. отходит от революционного бунтарства "Бури и натиска", ослабевают и его симпатии к французской революции и к революции вообще. Даже в период своего наибольшего сочувствия революции, осознавая и перетолковывая ее в понятиях стоической этики гражданской доблести, Ш. никогда не мог оправдать (ни морально, ни юридически) террор якобинцев. Более того, в своей работе "Письма об эстетическом воспитании человека" он обосновал резко отрицательное значение революций вообще и отказал им в праве на существование. Ш. пишет, что надежду на революцию как на средство восстановить в человеке целостную человечность, попранную историческим развитием государственных форм, следует считать тщетной и даже угрожающей самой человечности, во имя которой и совершается революция. По III., "естественное государство", т.е. общество, основанное не на законах, а на силе, "не должно прекращаться ни на один момент". Поэтому, уничтожая естественное государство, разум рискует физическим и действительным человеком ради проблематичного нравственного человека, рискует существованием общества ради возможного (хотя в моральном плане и необходимого) идеала общества. Сам Ш. отвергал этот "риск" решительным образом. "Нельзя же, - утверждал он, - ради того, чтобы познать достоинство человека, ставить на карту самое его сущее". Ш. полагал, что к революционному разрушению современного государства стремятся прежде всего низшие классы общества. "В низших и более многочисленных классах, - писал Ш., - мы встречаемся с грубыми и беззаконными инстинктами, которые будучи разнузданы ослаблением оков общественного порядка, спешат с неукротимой яростью к животному удовлетворению". Революционные восстания масс против существующего государства Ш. трактовал как анархическую деятельность "субъективного человечества". "Разнузданное общество, - утверждал Ш., - вместо того, чтобы стремиться вверх к органической жизни, катится опять в царство стихийных сил". Поэтому, признавая необходимость уничтожения "естественного государства", Ш. не допускал, чтобы это уничтожение было осуществлено революцией. Более того, Ш. безусловно признает право государства защищаться силой против личности, поднявшейся на него во имя восстановления попранной и разрушенной целостности и человечности. Он требует от личности беспрекословного уважения к существующим формам государственности. Отвергая революционный путь решения главной проблемы всего своего творчества и деятельности, - вопроса целостности и всесторонности индивида, Ш. находит выход в идее об эстетическом воспитании человека. Эстетика становится для него вторым (после поэзии) призванием ("О грации и достоинстве", 1793; "Письма об эстетическом воспитании", 1795 и др.). В его теоретической

деятельности эстетике не приходилось соперничать ни с историей, ни с философией. Важно то, что Ш. никогда не рассматривал эстетические проблемы только как частные вопросы художественной практики: они были важнейшим элементом его мировоззрения. Решая проблему целостности, всесторонности и самоценности индивида, Ш. развивает свою теорию прекрасного. Ш. начинает с несколько отвлеченных рассуждений о возможных видах отклонения человека от идеи совершенной законченной человечности. Если совершенство человека заключается в согласной энергии его чувственных и духовных сил, то он может утратить его только или в случае отсутствия гармонии этих сил, или в случае ослабления их энергии. Там, где нарушается гармония человеческого существа, возникает состояние напряжения. Там же, где единство человеческой природы сохраняется ценой равномерного ослабления чувственных и духовных сил, человек впадает в состояние ослабления. Таковы два противоположных предела, к которым движется человек в результате охватившего всю область общественной жизни разделения труда. Однако движению этому может быть все же положен конец. Ш. доказывает, что оба противоположных предела (и распад цельности человека и ослабление энергии его физических и духовных сил) "уничтожаются красотою". Именно красота, и только она одна, утверждал Ш., "восстановляет в напряженном человеке гармонию, а в ослабленном - энергию". Таким образом красота приводит нынешнее ограниченное состояние человека к безусловному и делает человека "законченным в самом себе целым". Свое восстановительное и объединяющее действие красота оказывает, по Ш., и на чувственного человека и на человека духовного: первого ведет к форме и мышлению, второго направляет обратно к материи и возвращает чувственному миру. Красота может стать средством для перехода от материи к форме, от ощущений к законам, от бытия ограниченного к бытию безусловному. Преодоление нынешней подавленности человека, разорванности его физических и духовных сил возможно только тогда, когда человек действует как художник, как творец художественной формы. По Ш., содержание, как бы возвышенно и всеобъемлюще оно не было, всегда действует на дух ограничивающим образом, и истинной эстетической свободы можно ожидать лишь от формы. Ибо только она действует на всего человека в целом. Причем Ш. считал, что действие на человека эстетической формы не есть действие только эстетическое, оно как бы возвышает человека со ступени чувственности на ступень разумности. Красота есть необходимое условие возвышения человека до разумности. "Нет иного пути, - согласно Ш., - сделать чувственного человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим". Такое значение эстетического в жизни человека Ш. объясняет тем, что эстетическое расположение духа есть расположение, которое "заключает в себе всю человеческую природу в целом". Расположение это "благоприятствует всем функциям человеческой природы без различия". В эстетическом расположении духа находится основание всех отдельных функций человеческой природы. Все остальные виды деятельности дают духу специальное умение лишь ценой известного ограничения. Только эстетическая деятельность ведет к безграничному, и только в эстетическом состоянии человеческая природа "проявляется в такой чистоте и неприкосновенности, как будто она еще не поддалась влиянию внешних сил". Такова роль эстетической деятельности у Ш., ей он передоверил и передал функции решения всех задач общества, отнятых им у революции. Так, от неразумной реальной действительности Ш. уходит в царство незамутненных идеалов (у Канта это будут идеалы чистого разума) - идеалов красоты. Эстетика Ш. - это не только попытка обосновать свой отказ от революционных путей решения общественно-исторических проблем, но и специальное поле деятельности, на котором он добился серьезных результатов. Одним из центральных ее понятий стало понятие "игры" как

свободного самодеятельного раскрытия всех сил человека и его сущности. Человек, по Ш., в игре творит мир более высокого порядка, чем тот, в котором он живет; он творит и себя самого как всестороннюю гармоническую личность и "эстетическое общество". Именно в игре происходит, по Ш., восстановление внутренней целостности человеческой личности, разорванной и искалеченной современным ей обществом. Ш. внес большой вклад в типологизацию различных культур, выявив наивные и сентиментальные типы художественного творчества. ("О наивной и сентиментальной поэзии", 1795-1796.) Различие между наивным и сентиментальным искусством, согласно Ш., есть различие между самой природой и идеальным стремлением к ней, индивидуальностью и идеальностью. Ш. выступил непосредственным предтечей типологических построений немецких романтиков, которые впоследствии противопоставят "классическое" "романтическому" (А.Шлегель, Ф.Шлегель и др.).

Т.Г. Румянцева

ШЛЕГЕЛЬ (Schlegel) Фридрих (1772-1829) - немецкий философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма. Ш. вместе с братом А.В.Шлегелем основал йенский кружок немецких романтиков и выпускал наиболее известный романтический журнал "Атенеум". Неудовлетворенность наличным состоянием культуры, ситуацией раскола между человеком и миром, прошедшим через само человеческое сознание и все его продукты, поиски абсолюта и "томление по бесконечному" предопределили не только содержательное наполнение его работ, но и их форму. Принципиальная незавершенность, фрагментарность его произведений отражают не только индивидуальные особенности стиля, но и печать романтического движения в целом, его попыток найти новые средства выражения, соответствующие романтическим представлениям о принциальной незавершимости всякого творчества. "Пока не найдена единственно истинная система... систематический метод остается более или менее разделяющим и обособляющим; бессистемное лирическое философствование по крайней мере не настолько разрушает целостность истины". Первый период творчества Ш. отмечен сильным влиянием идей И.И.Винкельмана, предопределившим увлечение Ш. античностью, греческой поэзией как "золотым веком" единства, господства объективно-прекрасного. Современное общество, по мнению Ш., может спасти "эстетическая революция", очищающее воздействие которой должно вернуть человечество к "объективной красоте" и изначальному единству. Первый шаг к эстетической революции - создание соответствующей эстетической теории, за которое Ш. и берется. В этом контексте он разрабатывает понятия "поэзия", "классическое", "романтическое" и др. Второй период жизнедеятельности Ш. связан с переездом в Йену (1796) и возникновением йенского кружка романтиков, и это время его творческие усилия сконцентрированы на формировании идеала, новой универсальной культуры и соответствующей ей целостной, свободной, универсальной личности, в которой "величие индивидуальности" превышает все ее отдельные дарования и произведения. Модель отношений между такой универсальной личностью и миром выстраивается Ш. через разработку понятий "ирония", "рефлексия", "цинизм", "либеральность", "игра", "остроумие". Центральным в этом списке является понятие иронии (см. Ирония, Романтизм). Ирония как форма "указания на бесконечность" является у Ш.

и онтологическим, и гносеологическим, и творческим принципом. Ирония - не только творческий прием, но и свидетельство незамкнутости, открытости всякой сущности. "Иронична" природа мира, и потому звания ироника достоин лишь тот человек, "...внутри которого возросло и созрело мироздание". Эта же тема развивается Ш. и в теории романтической поэзии (или иначе - "трансцендентальной поэзии", где осуществляется саморефлексия по поводу самого акта художественного творчества). Роман как самая совершенная, по Ш., поэтическая форма современности, это "соединение двух абсолютов - абсолютной индивидуальности и абсолютной универсальности". Как многие молодые немецкие философы этого времени, Ш. пережил увлечение философией Фихте и разочарование в ней, неудовлетворенность противопоставлением умозрения и жизни и внеисторичностью фихтеанской системы. Развитие собственных философских взглядов Ш. во многом конгениально творчеству Шеллинга. Интенции сближения взглядов Фихте и Спинозы, выстраивание целостной философии индивидуальности и универсума порождают учение Ш. о символе. Символы универсума (индивидуальные формы становящегося мирового целого) постижимы не в понятиях, а в образах, символах или идеях-символах (первопонятиях). В силу этого, именно поэзия, а не философия, в противоположность Шеллингу, реализует целостное видение мира. Весь мир есть поэзия, а человеческое поэтическое творчество воспроизводит ее сущность. Наиболее продуктивно поэтическое творчество, осуществляющееся как "сотворчество", ибо человек - это прежде всего высказывающееся, находящееся в ситуации общения Я. Идеал общения-сотворчества созвучен шлегелевской трактовке любви как "жизни жизни", как того сообщительного импульса, эротического слияния, которое превращает хаос в космос. "Хаос и эрос - лучшее объяснение романтического". Но любовь - не только сущность жизни, но и единственно плодотворный путь познания, поскольку для Ш. "всякое конечное я - это только фрагмент изначального пра-я, так что мир предстает как множество конечных производимых я, соотносящихся, общающихся между собой". Всякая возможность общения между я и пра-я, между я и ты основана на любви. В противовес односторонности рассудочного познания Ш. делает ядром своей гносеологии понятие "чувство" как единство духовных и душевных способностей человека. Зрелый Ш. трактует искомое единство как единство поэзии, философии и религии и обращает свои взоры на Восток, а именно к культуре Древней Индии как, по Ш., прародине такого единства. Интерес к индийской культуре сменился у Ш. волной разочарования, но его занятия положили начало немецкой санскритологии и сравнительному языкознанию. На поздних этапах творчества эстетизм Ш. сменяется идеями создания универсально-христианской философии (аналогом может, вероятно, служить шеллинговская идея философии откровения), проговариваемыми Ш. в "Философии жизни" (1828), "Философии истории" (1829) и "Философии языка и слова" (1830). По Ш., "эстетическое воззрение существенно коренится в духе человека, но в своем исключительном господстве оно становится играющей мечтательностью... Эта мечтательность, это немужественное пантеистическое головокружение, эта игра форм... недостойны великой эпохи и уже неуместны. Познание искусства и чувство природы останутся, пока мы остаемся немцами; но сила и серьезность истины, твердая вера в Бога и в наше призвание должны встать на первое место и вновь вступить в свои старые права..." В целом философия Ш. отвечает едкой формуле русского философа Шпета: "романтизм - падавшее христианство" и может быть рассмотрена как попытка, если не предотвратить, то хотя бы задержать падение великой христианской культуры.

И.М. Наливайко

ШЛЕЙЕРМАХЕР (Sleiermacher) Фридрих Эрнст Даниэль (1768-1834) - немецкий философ, богослов и филолог. В философской эволюции своих взглядов испытал влияние Ф.Г.Якоби, в теологической - такого направления, как пиетизм. В 1787 он изучал богословие в университете в Галле и по окончании курса занимал должность домашнего учителя. Затем несколько лет служил в должности проповедника в Ландеберге и в Берлине. Это время (в течение 6 лет) было важным в его духовном развитии. Особенно заметным оказались его отношения с романтиками, и в частности дружба с Ф.Шлегелем. В 1802 за противоречия с протестантской церковью, Ш. переводят придворным проповедником в Штольпе. Из этого изгнания его освободило через два года приглашение занять место экстраординарного профессора философии и богословия в Халле. После закрытия университета в Халле, Ш. отправился в Берлин, где он получил место проповедника и профессора университета (учрежденного по его плану). Результатом его академической деятельности явилась богословско-философская школа, названная по имени своего учителя. Наряду с Шеллингом и Гегелем, Ш. - равноправный представитель универсалистского образования, положенного в то время в основание философской работы. Как богослов с успехом действовал в пользу протестантской унии. Ш. был выдающимся теоретиком-филологом, автором многочисленных трудов по истории греческой философии, а своим мастерским переводом произведений Платона, заложил основы немецкой школы антиковедов. Специфика работы Ш. с текстом в такой сфере теологии, как экзегетика, позволяет констатировать, что Ш. стоит у истоков современной философской герменевтики. В истории герменевтики Ш. принадлежит концепция универсальной герменевтики и конструирование ее как науки. У него проблемой становится понимание как таковое. В своих лекциях и докладах по герменевтике Ш. придерживался следующего принципа: "Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор". Однако искусство герменевтики не выступало у Ш. "органом предметного исследования". В этом смысле Ш. отличает искусство герменевтики от диалектики. Именно поэтому герменевтика имеет служебную функцию и подчиняется предметному исследованию. В своем миросозерцании он оригинальным образом синтезировал принципы немецкой философии (Кант, Фихте, Шеллинг) и обосновал на них собственные убеждения. Теоретические основы учения Ш. изложены по преимуществу в сочинении "Диалектика", которое было издано на основании его лекций посмертно. Философия, по Ш., должна показать, каким образом мышление, в качестве познания, может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она - диалектика и логика познающего бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Ш. является одновременно и логикой и метафизикой. В философии религии Ш. также занимает особенное и оригинальное положение. Бог как тождество мышления и бытия, идеального и реального, представляется недостижимой целью, к которой стремится все научное познание. Ш. не богослов Откровения, т.к., по его мнению, о деятельности откровения Божества мы также мало можем что-либо знать, как и о его Сущности. В то же время Ш. - противник рационализма, потому что, согласно его убеждению, Божество непознаваемо. Но он и против кантовского нравственного богословия. Его философия религии основывается не на теоретическом, не на практическом, но на эстетическом разуме. Так как Бог не может быть познан, то и философия религии является не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве. В своей этике Ш. самым выразительным образом подчеркивает идею личности. Нравственная задача состоит в законченном

развитии индивидуума, который в равновесии своих различных сил должен изжить свою внутреннюю сущность. Однако нравственное развитие индивидуума, по Ш., возможно только на широком базисе общей культурной жизни и состоит исключительно в индивидуальной переработке всех моментов, составляющих содержание целого. Нравственно зрелый индивид должен чувствовать свое единство с целым, принявшим в нем индивидуальную форму. Занимая эту этическую точку зрения, Ш. рассматривал государство, общественность, университет и церковь. Он дал в своем учении совершенный образ собственной личности, хотя и замкнутой в самой себе, но все же соприкасающейся с общей жизнью. Корпус сочинений Ш. достаточно велик и разнообразен. Большинство из них было опубликовано после смерти мыслителя. Важнейшие их них: "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" (1799), "Монологи" (1800), "О различии между законами природы и законами морали" (1825), "Диалектика" (1839), "Эстетика" (1842), "Учение о государстве" (1845), "Психология" (1864), "Философия этики" (1870) и др.

А.А. Легчилин

ШЛИК (Schlick) Мориц (1882-1936, застрелен бывшим своим студентом психопатом на лестнице в здании университета) - австрийский философ, физик и логик. Диссертация по физике под руководством М.Планка (1904). Профессор в Ростоке и Киле (1911-1922), Вене (с 1922), в Калифорнийском университете (1931-1932), ведущий представитель раннего этапа логического позитивизма, основатель и председатель Венского кружка. Основные работы: "Пространство и время в современной физике" (1917), "Всеобщая теория познания" (1918), "Вопросы этики" (1930), "Позитивизм и реализм" (1932), "Природа и культура" (1952) и др. В 1938 было издано собрание сочинений Ш. Неопозитивистская программа анализа знания, разработанная Ш. в фундаментальном труде "Всеобщая теория познания", претерпела впоследствии весьма своеобразную эволюцию: формально совершенствуясь, она значимо упростилась в своей англоязычной версии. Свою философскую концепцию Ш. именовал "последовательным эмпиризмом", к которому он пришел, отказавшись (под влиянием Карнапа и Витгенштейна) от критического реализма. Отталкиваясь от исходного понимания "знания", Ш. обрисовал разнообразные практики употребления данного термина, а также проанализировал соответствующие им познавательные процедуры. Ш. основывается на понятии "чувственно данного" - чувственного переживания познающей личности. Все научное знание, по Ш., - обобщение и уплотнение "чувственно данного", определение структурных отношений чувственного опыта, выявление повторяемости в нем порядка. С точки зрения III., между логикой и опытом нет никакого антагонизма; логик не только может быть одновременно эмпиристом, но должен им быть, если хочет понять собственную деятельность. ("События, насчет которых мы теперь утверждаем, что они были две секунды назад, при дополнительной проверке могут быть объявлены галлюцинацией, или вовсе не происходившими", - писал Ш.) Согласно Ш., проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии - не искание истины, но "исследование значения". При этом, - настаивал Ш., - прояснение значения не может иметь форму высказывания; "в метафизике же, - по мнению Ш., - имеют место лишь псевдопредложения - звучные, но совершенно бессмысленные слова". Законы природы, с точки зрения Ш., формальные правила, определяемые синтаксисом того

языка, на котором производится описание природы. Инвариантом самых различных познавательных практик Ш. полагал сопоставление имен и предметов, которое в науке реализуется в виде образования емких знаковых систем, выражающих многообразие предметных отношений. Ш. отрицательно относился к психологизму, усматривая, тем не менее (в отличие от Гуссерля), перспективной основой общей теории познания не трансцендентальную феноменологию, а общую теорию знаков. Придерживаясь концепции "понятийных функций", способных реализовываться посредством слов, понятий и представлений, Ш. видел в качестве высшего способа их конституирования - знаковую форму. Достоинствами знаковой трактовки понятий Ш. считал сопряженное с ней отсутствие необходимости в поисках "идеальных сущностей": процесс познания тем самым сводился к направляемой динамике отношений между реально существующими вещами и материально репрезентируемыми знаковыми совокупностями. Не считая нужным акцентировать внимание на феноменологических программах, опирающихся на образные механизмы познания, Ш. отдавал предпочтение гильбертовской программе формализации геометрии, в границах которой недифинируемые ("очевидные") положения замещаются формальными аксиомами. Базисом наук Ш. предлагал считать не предложения констатирующего, "протокольного" типа, а "констатации" ("beobachtungssatze") - акты сознания познающей личности в моменты времени, предшествующие окончательной фиксации "предложений протокольного характера". Так, Ш. подчеркивал: "А детерминирует В" означает только то, что В может быть высчитано на основании А. Это, в свою очередь, означает, что существует некая общая формула, утверждающая, что В возникает во всех случаях, когда начальные условия А получают определенные значения, и, дополнительно устанавливается некоторое конкретное значение для переменной времени... Таким образом, термин "детерминировано" означает то же самое, что и "предсказуемо" или "может быть предварительно рассчитано". Согласно Ш., "первоначально под "протокольными предложениями" понимались, как это видно из самого наименования, те предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения или добавления к ним чего-либо еще, - факты, поиском которых занимается всякая наука и которые предшествуют всякому познанию и всякому суждению о мире. Бессмысленно говорить о недостоверных фактах. Только утверждения, только наши знания могут быть недостоверными. Поэтому, если нам удается выразить факты в "протокольных предложениях", без какого-либо искажения, то они станут, наверное, абсолютно несомненными отправными точками знания". Суждения, по Ш., также могут интерпретироваться как особый знак. Согласно Ш., в суждениях фиксируется не тождество, а связь предикатов (например, в суждении "снег белый и холодный" предикаты "белый" и "холодный" соединены; если понимать понятия как особые идеальные сущности - такое соединение неосуществимо). В таком контексте Ш. предлагал переосмыслить также и статус истины: считать ее "соответствием" знания о предмете с самим предметом, по Ш., весьма затруднительно, ибо представители эмпиризма видят ее как "отражение", а феноменологи - как "переживание очевидности". По мысли Ш., точнее говорить не о "соответствии", а об однозначном совпадении предметов и сопряженных с ними знаков. Поскольку такое "однозначное совпадение" суть формальное отношение (а не реальная связь), постольку познание есть "обозначение" (а не "отражение" или "переживание"). Ложность же суждений, с точки зрения Ш., установима в таком случае посредством использования критерия однозначности. (В рамках этого концепта Ш. снял сложный вопрос об "удвоении" предмета на образ и оригинал.) Конструктивное преодоление "образной" модели организации знания позволило Ш. весьма логично описать природу аналитических высказываний. По его мнению, из того, что в процедурах познания эти высказывания первичны по отношению именно

к понятиям (а не к вещам или образам), органично вытекает следующее: аналитические суждения и конвенциональные определения суть системные, упорядочивающие правила, которые фундируют процедуры объединения признаков в понятия, понятий - в суждения, а суждений - в теорию. (Так называемые "рациональные истины", включая высказывания логики и математики, также имеют, согласно Ш., чисто аналитический характер: они суть тавтологии или схемы рассуждений, а не реальные знания о мире; они не дают возможности проникнуть в неощущаемую реальность.) Проблему априорных синтетических высказываний Ш. полагал "псевдопроблемой", т.к. она, с его точки зрения, следует из гипотезы о тождестве познающего и познаваемого. Ш. акцентированно (в отличие от Бергсона и Гуссерля) разводит познание и его предмет: постижение "красного" у Ш. - это не "переживание", а сопоставление указанного цвета с другими цветами, установление соответствующих отношений и связей. Как и Гуссерль, Ш. полагал высокоактуальной проблему преодоления дилеммы логизма и психологизма, категорически отвергая при этом процедуру наделения логического особой "бытийностью". В то же время Ш. был убежден в том, что "переживать" можно лишь "внутреннее", но отнюдь не внешнее; "вживание" в вещи или понятия, по Ш., немыслимо. Теория "идеации" Гуссерля поэтому не казалась ему убедительной. Ш. принимал идею феноменологов о том, что в представлении нечто является представляемым, а в восприятии - нечто воспринимается, но, согласно Ш., "переживание" реальных и идеальных предметов в данном контексте неразводимо. Термин "интенциональность" ввиду этого оценивался Ш. как избыточный. В границах гуссерлианской схемы различения психологических переживаний ("ноэзисы") и их идеальных инвариантов ("ноэмы") и сопряженной с ней трактовки познания как взаимодействия "ноэзисов" и "ноэм" (рассматривая здание с различных дистанций и с разнообразных точек зрения, индивид убежден, что это все то же здание) Ш. полагал, что определенная некорректность психических восприятий не препятствует их роли носителей точных понятий. Угольник, как и психика человека, подчинен особым природным закономерностям, что вовсе не результируется для правил геометрии в зависимость от последних. Правила геометрии, арифметики, механики абсолютно точны вне известной условности показаний приборов, измерительных инструментов и т.д. Ш. одним из первых сформулировал принцип верифицируемости (все истинно научное знание должно быть редуцировано к "чувственно данному", "значением выражения является метод его верификации"). Осмысление значения через его "сводимость к опыту" Ш. представлял так: "Для понимания высказывания мы должны обладать способностью точно указывать те конкретные обстоятельства, при которых это высказывание было бы истинным, и те конкретные обстоятельства, при которых оно было бы ложным. "Обстоятельства" означают данные опыта; стало быть, опыт определяет истинность и ложность высказываний, опыт "верифицирует" высказывания, а потому критерием решения проблемы выступает ее сводимость к возможному опыту". Для Ш. "опыт" суть состояние моего сознания, изначально не данного как "мое", т.к. (ср. со схемой неокантианства) "я" само строится из опыта - лишь в процессе анализа обнаружимо, что это состояние сознания является исключительно моим. Тем самым, "верифицируемость опытом" сводима к верифицируемости ментальными состояниями, которые способен иметь я один. В итоге бессмысленно говорить о том, что кто-то иной может знать значение высказывания, верифицированного моим опытом. Ш. пытался прояснить это так: "Каждый наблюдатель вносит свое содержание... тем самым присваивая символам уникальное значение, и он заполняет структуру содержанием так же, как ребенок раскрашивает рисунок, где нанесены только контуры". (Подобная трактовка содержания немедленно была охарактеризована коллегами Ш. по логическому позитивизму как "метафизическая".)

Возможный логический алгоритм осуществления процедуры верификации Ш. характеризовал так: для того, чтобы верифицировать суждение А, необходимо вывести из него посредством истинных суждений А1, А2, А3... Ak - последовательную цепочку суждений А1, А2, А3... Ak. Последний член этой последовательности должен являться суждением типа "... в таком-то месте, в такое-то время, при таких-то обстоятельствах переживается или наблюдается то-то". Согласно Ш., "наука делает предсказания, которые опыт проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: "Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидете, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)". Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение свершения, особого удовлетворения... Когда предсказание подтверждено, цель науки достигнута: радость познания есть радость верификации". (Хотя принцип верифицируемости был выдвинут как метод установления значения высказывания, в описании Ш. он трансформировался в метод определения слова. Справедливости ради, отметим: сам Ш. рассматривал принцип верифицируемости в качестве трюизма, не сообщающего нам ничего принципиально нового.) Интересуясь не только вопросами философии науки, но также и проблемами этики, Ш. разграничивал "переживание" и "познание", полагая, что познаваемые нами законы не могут предписывать людям тот или иной порядок действий, а, следовательно, не ограничивают человеческую свободу. Детерминантами поведения индивида Ш. считал чувства желания или нежелания, в идеале же - которым, по Ш., выступает состояние игры - человек действует без принуждения, ощущая чувство подлинной радости.

А.А. Грицанов

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (1788- 1860) - немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Учился в Геттингене и Берлине, защитил диссертацию о законе достаточного основания в Йенском университете. В 30-летнем возрасте Ш. завершил свой основной труд "Мир как воля и представление" (1819). Книга не имела успеха, и большую часть тиража ее издатель Ф.Брокгауз отправил в макулатуру. В 1820 Ш. занял место доцента в Берлинском университете. Но и на почве преподавательской деятельности его ожидает провал. Враждуя с Гегелем, Ш. назначал свои лекции на те же часы, что и он, однако, в результате этой конкуренции остался без студентов. Неудача всех начинаний вызвала в Ш. резкое неприятие своей эпохи, враждебное отношение к "толпе", не способной распознать подлинных гениев. Первый успех посетил Ш. после его 50-летия в виде премии Королевского норвежского научного общества за конкурсную работу "О свободе человеческой воли" (1839). С 1851 труды Ш. приобретают все возрастающую известность. Р.Вагнер посвящает ему свой эпохальный оперный цикл "Кольцо нибелунгов", во многом созвучный философии Ш. Весьма популярными в Германии и за ее пределами становятся "Афоризмы житейской мудрости". Иронически воспринимая славословия в свой адрес, Ш. до самой смерти занимается комментированием и популяризацией своего основного труда, настоящее признание которого в качестве философской классики пришло значительно позднее. "Мир как

воля и представление" начинается с рассмотрения тезиса "мир есть мое представление". Опираясь на учение Канта, Ш. доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. Мир, каков он сам по себе, как "вещь в себе", не есть, однако, нечто абсолютно непознаваемое. Судя по его проявлениям в видимом мире, мир сам по себе есть не что иное, как мировая воля. Рассуждая о мире как воле, Ш. прежде всего обосновывает тезис о единстве воли и движения. Волевой акт субъекта и действие его тела - это не два различных состояния, находящихся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а все тело - это объективированная воля. Но воля выступает, по Ш., в качестве внутренней сущности не только в явлениях психической природы, в людях и животных, но и в явлениях неорганической природы. Сила, которая образует тяготение, влекущее камень к Земле, а Землю - к Солнцу, тоже может быть объяснена как воля. И не только она, но и сила, которая обнаруживается в магните, и та, которая образует кристалл, и та, которая движет и живит растение, - все эти силы различны лишь в явлениях, по своей же сущности они обнаруживаются как воля. Если ранее понятие воли подводили под понятие силы, Ш. каждую силу стремится объяснить как проявление воли. В основе понятия силы лежит явление, наглядное представление объективного мира, в котором царят причина и действие. Воля как "вещь в себе" совершенно отлична от каждого своего явления и вполне свободна от всех его форм. Она лежит вне сферы закона основания, ничем не обусловлена и не ограничена, безоснованна и беспричинна. Материя же - это всецело причинность. Тяжесть, инерция, непроницаемость - это изначальные, необъяснимые из самой материи силы. Никому никогда не удастся открыть в материи причину действия магнита. Все эти силы объяснимы, лишь исходя из мировой воли. Эта воля едина, хотя ее проявления во времени и пространстве бесчисленны, хотя в материи она проявляет себя как множественность отдельных воль, ведущих нескончаемую борьбу друг с другом. Всякая силы природы есть, по Ш., лишь явление мировой воли, которая в себе вездесуща, лежит вне времени и как бы неизменно выжидает условий, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы. Тысячелетия может дремать гальванизм в меди и цинке, пока условия, созданные человеком, не высвободят могучую силу электрического тока. Мы постоянно видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы. В этом заключается раздвоение воли, как только она овладевает материей. На низшей ступени развития в природе воля проявляется как слепое влечение, темный, глухой порыв. Но чем выше ступень объектности воли, тем больше она проявляет себя как идея, а ее бытие в себе напоминает платоновский мир идей. Наконец, на уровне человека индивид, представляющий идею, руководствуется мотивами. Безосновность воли в какой-то мере проявляется в свободе человеческой воли. Но свобода, проявляясь в мире явлений, сразу же оборачивается необходимостью, поскольку всякое отдельное действие человека вытекает из влияния мотива на характер. Каждая проявленная воля человека - это воля к чему-нибудь, она имеет объект, цель своего желания. Существо же воли в себе заключается в отсутствии всякой цели, всяких границ, в бесконечном, никогда не завершающемся стремлении. Такова натурфилософия Ш., служащая основой его оригинального учения о человеке, этики и эстетики. Будучи бессознательной, воля абсолютно безразлична к своим творениям в мире явлений, к живым существам, к людям, они брошены ею на произвол случайно складывающихся обстоятельств. Такой подход к сущности мира создает фундамент шопенгауэровского пессимизма, сознания извечной трагичности жизни человека как наиболее совершенного воплощения мировой воли в мире явлений. Этика пессимизма сама по себе означает трагический разрыв со всей предшествующей

традицией европейской этики. Вся природа - это явление и осуществление воли к жизни, но в условиях, когда всякое живое существо вступает в безнадежную с самого начала борьбу со всем остальным миром за свое существование. Жизнь человеческого индивида есть, по Ш., постоянная борьба со смертью, постоянное умирание, временно прерываемое жизненными процессами - дыханием, пищеварением, кровообращением и т.д. Человек как самая совершенная объективация воли является и самым нуждающимся из всех существ, он - сплошная нужда, сплетение тысячи потребностей. Постоянная неудовлетворенность потребностей приводит к тому, что жизнь человека всегда и при всех обстоятельствах есть страдание. Беспрестанные усилия освободиться от страданий приводят лишь к тому, что одно страдание заменяется другим. Над человеком постоянно довлеет нужда, забота о существовании. Если немногим людям посчастливилось изгнать страдание в этой форме, оно тотчас же возвращается в тысяче других форм, меняясь сообразно возрасту и обстоятельствам. Оно приходит к человеку в форме неудовлетворенного полового чувства, страстной любви, ревности, ненависти, гнева, страха, честолюбия, сребролюбия, болезни и т.д. Удовлетворение же главных жизненных потребностей оборачивается лишь пресыщением и скукой. Сильнее всего воля к жизни проявляется, по Ш., в половом влечении. Выражением воли к жизни является также постоянная борьба всех против всех. Сама воля к жизни проникнута тем разладом, который характеризует мировую волю в мире явлений. Раздор воли в самой себе проявляется также в войне, в убийстве людьми себе подобных. Несправедливый, злой человек утверждает свою волю к жизни путем отрицания чужой. Острое и частое страдание неотделимо от острого и частого желания, и потому уже само выражение лица злых людей носит, по Ш., отпечаток ужасного внутреннего страдания. Поведение всякого субъекта определяется его изначальной, от природы данной эгоистичностью, злобностью или сострадательностью. Воспитание может лишь смягчить внутреннюю предрасположенность, идущую от врожденной воли. Даже педагогическое искусство Песталоцци, по Ш., не может из олуха сделать мудреца, из злодея - добряка. Государство и право образуют "намордник", не позволяющий членам общества довести взаимную борьбу до всеобщего уничтожения. Ш. одним из первых подверг сомнению моральность материального прогресса общества, заговорил о цене, которую человечество платит за прогресс, дал этическое обоснование консерватизма. Оптимизм, с его точки зрения, есть просто издевательство над немыслимыми страданиями человечества. Пессимистична, но не скептична теория познания Ш. Рассудок, снабженный внешними чувствами, и опирающийся на него разум по самому своему характеру приспособлены к объектному пониманию, к расстановке событий в их расположении и последовательности, к открытию видимых причин явлений. Наука как познание причинно-следственных связей между явлениями ограничена поэтому в самом объекте своего исследования. Истинная сущность вещей иррациональна по своему характеру и может познаваться лишь иррациональной философской интуицией как выражением запредельной воли к познанию. Пессимистично и учение Ш. о человеке, свободе человеческой воли, добре и зле, счастье и смысле человеческой жизни. Свобода воли опутана нуждами и потребностями. Закон мотивации действует с такой же строгостью, как и закон физической причинности, и связан, поэтому с таким же неодолимым принуждением. Людям кажется, что они поступают по собственной воле, на самом же деле они являются лишь движимыми волей существами. Добро в человеческих отношениях становится возможным вопреки эгоизму лишь потому, что среди мотивов человеческой деятельности появляется сострадание. Сострадание как ощущение страдания, которое не меня постигает, возникает благодаря способности и свойству человека отождествлять себя с другим человеком. Способность к состраданию

совершенно не обусловлена миром явлений, она не основывается на опыте. Сострадание - естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме излишнюю активность себялюбия, способствует взаимосохранению всего рода. В этом естественном чувстве, а не в операциях ума, следует искать причину отвращения к содеянию зла. В основе сострадания лежит воля к сохранению рода. В свою очередь, сострадание лежит в основе справедливости и человеколюбия, из которых вытекают все человеческие добродетели. Соответственно должна строиться практическая жизнь человека. Жизнь, по Ш., есть ад, в котором нужно уметь устроить себе огнеупорное помещение. Глупец гонится за наслаждениями и приходит к разочарованию, мудрец старается избегать бед. К счастью ведет самоограничение, но счастье тоже заключается во внутреннем чувстве, а не во внешних обстоятельствах. Мудро живущий человек осознает неизбежность бед, держит в узде свои страсти и ставит предел своим желаниям. Философия Ш. оказала большое влияние на формирование философии жизни, явившись одним из теоретических истоков взглядов Ницше, Э.Гартмана и др.

Л.В. Кривицкий

ШПЕНГЛЕР (Spengler) Освальд (1880-1936) - немецкий мыслитель и философ, один из основоположников философии культуры, автор оригинальной философско-исторической концепции. Продолжатель традиции немецкого романтизма и "философии жизни", поклонник Ницше и Гёте. Основные сочинения: "Закат Европы" (в двух томах, 1918-1922, на протяжении 1918-1920 вышло 32 издания первого тома), "Пруссачество и социализм" (1920); "Пессимизм ли это?" (1921), "Человек и техника" (1931); "Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие" (1933) и др. В качестве несущей конструкции философии Ш. выступает понятие "души" - субстанциального начала всех начал или иррациональной "совокупности возможностей, которые необходимо осуществить". "Душа" у Ш. менее всего способна осознать себя самое и более всего стремится к самопроявлению. "Свое иное" "душа" обретает в "жизни", органической, взаимосвязанно-целостной, противостоящей неживой природе как механической системе и "царству причинности". С точки зрения Ш., история (совокупность образов, наглядных картин, разнообразных символов - плодов "глубинного переживания") и природа (система законов, формул и жестких определений) являют собой два различных вида отображения действительности в картине мироздания. Если, по Ш., на первый план выходит "ставшее", - это миры Парменида, Декарта, Ньютона или "природа"; если "ставшее" уступает образу "становления", - это мир Платона, Гёте, Бетховена или "история". По мысли Ш., "действительность становится природой, если все становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинено становлению". (В идее приоритета становления над ставшим Ш. был последователем Гераклита.) В качестве фундамента исторического метода Ш. выступал концепт "смысла чисел", еще более дистанцирующий друг от друга природу и историю. По мысли Ш., духовная жизнь человека, наделенного "бодрствующим сознанием", разворачивается во времени и в определенном направлении. Как результат, в сознании индивида конституируется присущая только ему, его личная картина мира: либо образно-символическая, либо рационально-понятийная. Культура, подразделяемая Ш. на возможную и осуществленную (действительную), отображается в сознании человека. Посредством типа математического числа или слова фиксируется образное мирочувствование уже

ставшего, осуществленного - "природа", согласно Ш., "исчислима". История же как динамичное осуществление возможной культуры сопряжена с хронологическими величинами и чужда однозначным расчетам. При этом, согласно Ш., саморазвитие культуры возможно лишь в контексте осознания ее субъектами значимости процедур измерения, счета, формирования и фиксации образов внешнего мира и т.д. Так, в контексте концепции "смысла чисел", античная культура, базирующаяся, по Ш., на конечности, телесности числового ряда, противоположена цивилизации современного Запада, фундируемой числовой идеей бесконечности. Древнеегипетская же культура, создавшая "жуткие символы воли к длительности во времени", есть воплощение "забот" о прошедшем и о будущем: мумифицирование, по Ш., - символ отрицания неумолимости времени. Свое собственное видение истории Ш. определил как критику классического историзма: по его мнению, именно хронология и "глубинное переживание" судеб культур обусловливают систематизацию явлений по историческому методу - культурология в таком контексте выступает в качестве "морфологии" истории. По схеме Ш., все способы познания суть "морфологии"; морфология природы - это обезличенная систематика; морфология же органического - жизни и истории - есть "физиогномика" или перенесенное в духовную область подчеркнуто индивидуализированное искусство "портрета культуры". Традиционная линейная периодизация планетарного прогресса, представляющая исторический процесс как поступательное развитие человеческого общества во всемирном масштабе ("Древний мир - Средние века - Новое время") не имеет, по Ш., никакого значения для неевропейских обществ; концепция "всемирной истории" определяется Ш. как "птолемеева система истории", основанная на европоцентризме в понимании иных культур. Нивелирующее единство идеи всемирно-исторического процесса Ш. предлагает заменить более богатой содержанием картиной - циклической историей возникновения, расцвета и гибели многочисленных самобытных и неповторимых культур. С точки зрения Ш., "человечество" - пустое слово, внимания заслуживает только "феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они сторого привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал - человечество - свою собственную форму, у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть". К числу "великих культур", вполне реализовавших свои потенции, Ш. относит китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную, культуру майя, а также "пробуждающуюся" русско-сибирскую. Уникальность каждой культуры обеспечивается своеобразием ее "души": в основе античной культуры лежит "аполлоновская" душа, арабской - "магическая", западной - "фаустовская" и т.д. Постижение культурных форм, по мнению Ш., в корне противоположно абстрактному научному познанию и основано на непосредственном "чувстве жизни". Проявления той или иной культуры объединяет не только общая хронологическая и географическая отнесенность, но, прежде всего, тождество стиля, которое обнаруживается в искусстве, политике, экономической жизни, научном видении мира и т.п. Внутреннее единство культуры как живого организма выявляется изучением ее морфологии. Идея целостности культуры, "физиогномического" единства всех ее проявлений оказала значительное влияние на философию культуры 20 в. Последовательно проводимый Ш. тезис об уникальности культур, их сменяемости (не преемственности) вел к признанию их ценностной эквивалентности: все они равны по своему историческому значению и должны сопоставляться вне всяких оценочных категорий. (С точки зрения Ш., историю надо рассматривать "не глазами партийного человека, идеолога или современного моралиста, а с вневременной высоты".) Сравнительный анализ культур, как считает

Ш., обнаруживает единство их судьбы: каждая культура проходит одну и ту же последовательность фаз развития, и основные черты каждой фазы тождественны во всех культурах; все культуры сходны по длительности существования (около 1000 лет) и темпам своего развития; исторические события, относящиеся к одной культуре, имеют соответствия (гомологии) во всех других. "Я надеюсь доказать, - писал Ш., - что все без исключения великие создания и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки во всех культурах одновременно возникают, завершаются и угасают; что внутренняя структура одной вполне соответствует всем другим, но нет ни одного, имеющего в исторической картине глубокое физиогномическое значение явления одной из них, к которому бы не нашлось параллелей во всех других, притом в строго показательной форме и на вполне определенном месте". Каждая культура, исчерпывая свои внутренние творческие возможности, мертвеет и переходит в фазу цивилизации ("цивилизация", по Ш., есть кризисный исход, завершение любой культуры), для которой свойственны атеизм и материализм, агрессивная экспансия вовне, радикальный революционизм, сциентизм и техницизм, а также урбанизация. Согласно Ш., "в мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то "panem et circenses", которое в наши дни оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, - все это признаки новой по отношению к окончательно завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования". Ш. отказался от идей всемирного единства истории и прогресса как общей направленности исторического развития, отрицал какой бы то ни было высший смысл истории, а также опровергал гипотезу об эпохальном ее членении ("наподобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой"). Культуры, по мнению Ш., возникают "с возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле", и столь же бесцельно уходят со сцены ("...лишь живые культуры умирают", - писал он), не оставляя после себя ничего. Морфология культуры Ш. сообщила западному миру, что он неудержимо клонится к закату: по убеждению Ш., рационалистическая цивилизация означает деградацию высших духовных ценностей культуры, обреченной на гибель. Великие культуры прошлого, по мысли Ш., как бы демонстрируют Западу его собственную судьбу, его ближайшее историческое будущее. Ш. никогда не обманывался по поводу истинной сути и исторических судеб трагического российского эксперимента 1917: "социализм, - по его убеждению, - вопреки внешним иллюзиям - отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти... "благоденствие" в экспансивном смысле... Все остальное самообман". Ш. также открыто отказался от сотрудничества с нацистами в Германии. "Закат Европы" Ш. - одно из первых произведений, открывших тему кризиса культуры, имеющую фундаментальное значение для современного западного самосознания. Трансформация науки и философии в абстрактные и самодостаточные игры "чистыми" понятиями и функциональными числами ("утончение интеллекта"), по Ш., - пагубна для Запада. Тойнби, Ортега-и-Гассет и др. не скрывали собственной увлеченности духом прорицаний Ш.; Бердяев полагал гениальной мысль Ш. о том, что буддизм, стоицизм и социализм "фазисно однородны". По Ш., 19 век рассматривал историю как дорогу, по которой "человечество храбро маршировало все дальше... Но куда? Как долго? И что потом..?". Ш. как метакультурный диагност, рационально

предостерегавший о грядущем Апокалипсисе в Европе, разработавший многомерную и содержательную историческую концепцию, покончивший с плоским прогрессизмом рационалистического толка, оказался, прежде всего, философом будущего для любой современности.

Т.Г. Румянцева

ШПЕТ Густав Густавович (1879-1937) - русский философ и искусствовед. Учился на физико-математическом (с которого исключен за участие в революционной деятельности) и историко-философском у Челпанова (на который восстановился по выходе из тюрьмы) факультетах Киевского университета. Преподавал в российских частных гимназиях, с 1907 - на Высших женских курсах, в 1909 - в Народном университете Шанявского. С 1910 - приват-доцент. В 1910-1913 посещал лекции Гуссерля в Геттингене. Работал в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. С 1916 - профессор Высших женских курсов и доцент Московского университета. В 1917 приступает к изданию ежегодника "Мысль и слово". К 1918 - профессор Московского университета (отстранен от преподавания в 1921). В 1919-1920 участвует в работе Московского лингвистического кружка (Р.Я. Якобсон и др.). В 1920 открывает кабинет этнической психологии. Работает в Российской Академии художественных наук (с 1923), где возглавлял философское отделение, с 1927 - вице-президент Академии. После закрытия Академии в 1929 занялся переводами для издательства "Academia". Ему, в частности, принадлежит перевод "Феноменологии духа" Гегеля. В 1932 был назначен проректором создававшейся К.С.Станиславским Академии высшего актерского мастерства. В 1935 арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и сослан в Енисейск, затем в Томск, где был арестован вторично и по приговору тройки НКВД расстрелян. В 1956 реабилитирован. Основные сочинения: "Память в экспериментальной психологии" (1905), "Проблема причинности у Юма и Канта" (1907), "Явление и смысл" (1914), "Философское наследство П.Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти)" (1915), "Сознание и его собственник" (1916), "История как проблема логики. Критические и методологические исследования" (ч. 1, 1916), "Герменевтика и ее проблемы" (1918, не опубликована), "Философское мировоззрение Герцена" (1921), "Антропологизм Лаврова в свете истории философии" (1922), "Эстетические фрагменты" (вып. 1-3, 1922-1923), "Театр как исскуство" (1922), "Введение в этническую психологию" (вып. 1, 1927), "Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда" (1927) и др. Наследие Ш. в полном объеме до сих пор еще не опубликовано. В начальный период своего творчества (время учебы и сотрудничества с Челпановым) Ш. увлекался психологией, разделяя в целом неокантианские установки своего учителя, но достаточно быстро пришел к осознанию неприемлемости для себя этой методологической позиции. С другой стороны, Ш. не разделял и взгляды идеологов русского религиозно-философского "ренессанса", развернутую критику которых он позже дал в своем ежегоднике "Мысль и слово" (1917-1921). Это определило его выбор в пользу феноменологии (Ш. был не только слушателем, но и учеником и другом Гуссерля). Считается, что Ш. являлся ведущим представителем феноменологии в России, однако уже в работе "Явление и смысл" заложены все предпосылки последующего "герменевтического поворота", а также культурно-исторических анализов позднего Ш. Философия в своем развитии, считает Ш., проходит три ступени: мудрости, метафизики и строгой науки (последняя - цель его построений). В ней заложены две формы развития: отрицательная ("меоническая")

философия (линия Канта), идентифицирующая себя как "научную философию", и положительная философия (линия Платона, Лейбница, Вольфа), ориентированная на знание основ бытия самого сознания. К первой форме, по Ш., могут быть предъявлены две претензии: 1) уход от конкретной данности живой жизни, засилье абстракций; 2) партикуляризация в частные направления: физицизм, психологизм, социологизм и т.п. Кант и "научная философия" не смогли преодолеть метафизику, выйти на уровень "точной науки", с трудом и постепенно добывающей свои истины. Осталась та же дилемма: или отражение природы, или предписывание ей законов. Попытки поиска "третьей возможости" приводили к эклектизму, потому что она указывалась "после", а не "до" названного разделения. В решении названной дилеммы Ш. видит большую заслугу диалектической философии Гегеля, но и последний, по его мнению, в конечном счете гипостазировал момент "тождества" в абсолютную метафизичную реальность. Следующий шаг был сделан Гуссерлем, который через понятие "идеации" вернул философию в исходную точку преодоления дилеммы, утверждая предметность и интенциональность сознания. Однако у Гуссерля Ш. усматривает опасность натурализма в утверждении первичной данности за перцептивностью и опасность трансцендентализма в утверждении "чистого Я", как единства сознания. Ш. не отрицал наличия "невыразимого", но резко протестовал против его обозначения как "вещи в себе" или как некоего "мистического единения". Все выразимо дискурсивно, и только то, что может быть рационально уяснено, есть, согласно Ш., предмет философии как точной науки. Границы возможного дискурса есть одновременно и границы философского рассуждения. Игнорирование этого приводит лишь к формам отрицательной философии: эмпиризму, критицизму, скептицизму, догматизму ("скептицизму с изнанки" - по Ш.). Основой общего философского знания может являться только жизненное (обыденное) знание, еще не ограниченное рамками рассудочного членения (как знание дотеоретическое). Однако рефлективная критика сознания с позиций непосредственного опыта может осуществиться лишь при условии, что опыт берется в конкретной полноте его культурно-социальных содержаний, а не в его абстрактной форме восприятия "вещи". К тому же его нельзя редуцировать к индивидуальному сознанию, которое само может быть выявлено только в широком социокультурном контексте. Более того, если верно, что "Я обладаю сознанием", из этого не следует, что сознание принадлежит только "Я" ("сознание может не иметь собственника"), так как могут существовать и формы коллективного сознания. Формы культурного сознания выражаются в слове-понятии, первично данном не в восприятии вещи, а в усвоении знака социального общения. Живое понятие улавливается нами, по мысли Ш., не только как концепт, но и как конкретное единство текучего смысла. Смыслы понимаются, но они даны не посредством "вчувствования", а через "уразумение" их интеллигибельной интуицией как предельные (но проблемные) основания явлений (т.е. актов переживания предметов действительности или идей предметов). Внутренняя форма слова суть правило образования понятия. Эти правила, как алгоритмы, не только оформляют течение смысла, но и открывают возможность диалектической интерпретации выраженной в слове реальности. Интерпретация, раскрывая все возможности в движении смысла, превращает философию в философию культуры (как философию возможностей). Реальность конкретной действительности есть реализация, предполагающая рациональное основание, в силу которого осуществляется данная, а не иная возможность. История может быть понята, следовательно, как своего рода проективная реальность, формируемая в конкретном культурно-социальном опыте, который единственно подлинно реален. Каждый социокультурный факт (подобно слову) значен и, следовательно, подлежит диалектической интерпретации, т.е. может быть целостно осмыслен только в особых герменевтических актах логики

диалектического сознания. Но, подобно слову, он оказывается и выразителем объективирующих себя в нем субъектов, как личных, так и коллективных (народ, класс и т.д.). В этом своем качестве социальный знак может быть объектом психологического изучения в социальной и этнической психологии. (Сознание получает "общность", с точки зрения Ш., не путем "обобщения", а путем "общения".) Следовательно, любую познавательную ситуацию следует рассматривать в контексте социально-онтологических связей познаваемого и познающего. Высшее знание дает "основная философия", т.е. философия как точное знание, а не мораль, проповедь или мировоззрение. Исходя из этого, Ш. полагал, что национальная специфика философии лежит не в плоскости получаемых ответов (они одни и те же), а в самой постановке вопросов, в их подборе и модификациях, вписанных в конкретный социокультурный контекст. В этом ключе русская философия рассматривается им как по-преимуществу философствование. Оригинальным в ней Ш. находит лишь введение темы России славянофилами.

В.Л. Абушенко

ШТЕЙН (Stein) Лоренц фон (1815-1890) - немецкий философ, историк, экономист. Автор разнообразных работ об обществе, государстве, праве. Основные сочинения: "Социализм и коммунизм в современной Франции" (1842), "История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней" (в трех томах), "Учение об управлении" (второй том издан после смерти Ш.), "Настоящее и будущее науки о государстве и праве Германии" (третий том издан посмертно) и др. Ш. - один из ярких противников идей социализма и коммунизма, тонкий и последовательный критик работ Маркса. Свою теорию "надклассовой монархии" разрабатывал как альтернативу социализму и как средство спасения исторического прогресса от социальных революций. Философские взгляды Ш. базируются на учении Гегеля. Главное внимание Ш. уделял социальной философии. Главный побудительный мотив поведения каждого человека, по Ш., - стремление к самореализации. Последняя же выражается в добывании, переработке, изготовлении благ. Всякое благо, произведённое личностью, согласно Ш., "принадлежит ей, отождествляется с ней и потому становится столь же неприкосновенным, как она сама. Эта неприкосновенность блага и есть право. Соединённое через право с личностью в одно неприкосновенное целое, благо является собственностью". Человек не может самореализоваться и заниматься любым видом деятельности в одиночку, поэтому он вынужден сотрудничать с другими, т.е. жить в обществе. Как и Гегель, Ш. различает понятия "государство" и "гражданское общество". Гражданское общество, по мысли Ш., основано на разделении труда, которое, в свою очередь, зависит от форм собственности. Законом общественной жизни является у Ш. "по сути своей постоянный и неизменный порядок зависимости тех, кто не владеет, от тех, кто владеет". Вся история человечества представляется Ш. как борьба этих двух классов: нет ни одного типа общества, в котором не было или не будет этой борьбы. Идеи социализма и коммунизма, считающих, что возможно создание общества гармонии классов, по мнению Ш., являются прекрасной, но несбыточной мечтой. Реально, любое общество атрибутивно делится на классы, каждый класс стремится овладеть государственной властью и использовать ее в своих интересах. Государство, по схеме Ш., основывается на совершенно иных принципах. Общество разрывается противоречиями и порождает революции (Ш. отождествляет

революцию с крахом, гибелью и т.п.), а государство стремится к установлению органического единства воль, интересов и действий людей. В человеческой истории есть форма власти, которая может гарантировать переход индивида от несвободы гражданского общества к свободе в государстве. Эта форма, с точки зрения Ш., - конституционная династическая монархия. Династический монарх занимает столь высокое положение, что ему чужды интересы любого класса. Более того, только монарх способен осознать интересы общества в целом и последовательно проводить социальные реформы. Конституционная династическая монархия является, по мнению Ш., не только надклассовым государством, но и социально ориентированным, т.е. монарх должен проводить реформы в пользу трудящихся с целью улучшения их уровня жизни, поднятия их статуса, роста образовательного и культурного потенциала и т.п. Теория надклассовой монархии Ш. получила, благодаря прусскому канцлеру О.Бисмарку, и другое название - "социальная монархия". Популярность этой теории, восходящей к идеям Ш., особенно велика до сих пор в странах, имеющих монархический тип управления.

Т.К. Кандричина

ШТЕЙНЕР (Steiner) Рудольф (1861-1925) - немецкий философ-мистик, педагог, медик, теоретик литературы и архитектуры. Автор оригинального эзотерического учения - антропософии - и создатель соответствующей, существующей до конца 20 в., эзотерической общины. Окончил Венский политехнический университет. Генеральный секретарь немецкой секции теософского общества (с 1902), член ориентировавшегося на сексуально-магические ритуалы Ордена Восточного Храма (с 1906). Отойдя от теософии вследствие конфликта с Анни Безант, выступил основателем антропософского направления в эзотеризме (1912). Среди последователей Ш. в антропософском храме Гётеанум (сгорел в 1923) были А.Белый и М.Волошин. Вальдорфские школы в Штутгарте, основанные на образовательных технологиях Ш., насчитывали во второй половине 20 ст. до 50 тыс. учеников. Издал после предварительного изучения (1883-1897) работы Гёте по естествознанию. Основные сочинения: "Философия свободы" (1894), "Фридрих Ницше: борец против своего времени" (1895), "Христианство как мистический факт и мистерии древности" (1902), "Теософия" (1904), "Воспитание ребенка с точки зрения духовного познания" (1907), "Оккультная наука" (1910), "Тезисы антропософии" (1925), а также: "Познание и достижение высших миров", "Мистерии древности и христианство", "Путь к посвящению, или Как достигнуть познания высших миров. Путь к самопознанию человека в восьми медитациях", "Антропософский календарь души", "Познание и посвящение. Познание Христа через антропософию" и др. Исходным пунктом и основанием процессов познания и мышления, согласно Ш., правомерно полагать не идеи как таковые, а процедуры распознавания в мышлении, посредством которых эта идея достигается. (По убеждению Ш., "за видимым миром существует невидимый, скрытый пока для внешних чувств и связанного с ними мышления, и человек через развитие дремлющих в нем способностей может проникнуть в этот скрытый мир".) "Величайшей" загадкой эволюции мира Ш. считал то, что человек, единственный в живой природе, способен размышлять о своем собственном сознании. По Ш., "предметы и события, воспринимаемые человеком, находятся в пространстве наряду с пространством вне человека, внутри него тоже существует некое душевное пространство, арена духовных реальностей и событий". "Тайноведение", выступающее у Ш. своеобычной "пропедевтикой" собственно

эзотеризма, ориентировано на поиск Истины, а также на духовное проникновение в будущее (которое, согласно Ш., как духовное образование тоже подчиняется определенным законам развития). По мнению Ш., "тайноведение, делающее скрытое явным, способно преодолеть всякую безнадежность, всякую жизненную неуверенность, всякое отчаянье, словом, все то, что ослабляет жизнь и делает ее неспособной к должному служению в мироздании... Оно укрепляет жизнь, ибо снабжает человека силами не только видимого, но также и скрытого мира, действием которого является мир видимый". Важным компонентом учения Ш. выступал его тезис о том, что человек способен развиваться как элемент мира только в том случае, если он взаимодействует с иными существами и силами этого мира: "с высшей точки зрения благо и горе отдельного человека тесно связаны со спасением и гибелью всего мира". Полагая, что все общие представления людей имеют свои истоки в промысле и бытии высших Духовных Существ, Ш. трактовал приобщение человека к подлинному Знанию осуществимым только через дорогу посвящения. Главными этапами сопряженного с последним эзотерического восхождения Ш. считал следующие: 1) изучение духовной науки, используя способность суждения, приобретенную в физически-чувственном мире; 2) достижение "имагинативного познания" - "концентрации всей душевной жизни на одном представлении" с одновременным отключением других впечатлений; на этом уровне, по Ш., у индивида открывается второе "Я". Человек фиксирует, правда, еще не законченные духовные процессы в целом, а лишь непрерывные превращения одного в другое; 3) чтение "сокровенного письма" или "инспирация", делающая доступной для постижения не только взаимопревращения духовных феноменов, но и сами отношения между существами и предметами "высшего" мира, их устройство и сущность; 4) работа над "камнем мудрых" посредством интуиции; 5) познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом; 6) слияние с макрокосмом; 7) осуществление блаженства в Боге. Иерархия организации и строения индивидуального человеческого тела, согласно видению Ш., многомерна: физическое тело, обусловливающее наличие трупа после смерти; эфирное, в чистом виде проявляющееся во сне; астральное (пробуждающееся во время забвения); и, наконец, собственно "Я" (сознание, воспоминания человека). Соответственно Ш. выделял иерархию устройства человеческой души: а) душа "ощущающая" (или Я как условие физического тела); душа "рассудочная или чувствующая" (Я эфирного тела); душа "сознательная" (Я астрального тела). Ш. твердо верил в то, что человеческая душа хранит в тайниках своего подсознания память о всех предшествовавших перевоплощениях. "Дух" в учении Ш. - подлинная реальность Я, то трансцендентальное, невидимое, что скрыто в видимом. (Ср. в аналогичных моделях Востока: "само-дух" у Ш. - Манас, "жизне-дух" у Ш. - Будда, "духо-человек" у Ш. - Атман.) Явив собой одно из наиболее заметных течений эзотеризма 20 ст., антропософия Ш. задала ряд оригинальных умозрительных интенций, существенно обогативших концептную палитру соответствующей традиции: "потусторонний", высший мир у Ш. устроен по принципу "гармонии сфер" - иначе, чем, например, в моделях буддизма: человек Ш. обитает там не в медитативном состоянии, сливаясь с божеством, а активно взаимодействует с существами и предметами этого мира, также обладающего богатым и разнообразным набором бытийных структур. (См. Эзотеризм.)

А.А. Грицанов

ШТИРНЕР (Stirner) Макс (настоящее имя - Каспар Шмидт) (1806-1856) - немецкий философ, теоретик индивидуалистического анархизма. Основной философский труд - "Единственный и его собственность" (1845), принесший его создателю значительную известность, но вскоре забытый и вновь обретший признание в качестве классики анархических учений через 20 лет после смерти автора. Эта книга, по выражению М. Кроненберга, - крик угнетенной индивидуальности против порабощения государственным деспотизмом. Бернштейн и Плеханов считали Ш. наиболее последовательным и радикальным из всех известных анархистов. Согласно Ш., жизнь человека с самого рождения проходит в борьбе с окружающим миром. В этой борьбе человек утверждает себя в качестве "единственного" - ни на кого и ни на что не похожего существа. Одновременно человек формируется обществом в качестве обладателя духа - творца и собственника мыслей, идей. Идеи отечества, нравственности, законности, благочестия, богобоязни, общие для разных людей, для человеческих масс, довлеют над человеком, сковывают его свободу. Они - не более чем призраки, но, будучи навязываемы каждому человеку при помощи насилия, они приобретают характер реальных институтов. Такими же призраками, по Ш., являются государство, право, собственность, семья, религия и т.д. Человек должен преодолеть призраки, освободиться от них, утвердив себя в качестве собственника мира предметного и мира духовного. Для этого необходимо вернуться к самому себе, реабилитировать свой естественный эгоизм и индивидуализм, научившись отдавать предпочтение личному перед "духовным". С позиций гуманного эгоизма Ш. критикует и либерализм, и социализм. Либералы, согласно Ш., проповедуют свободу индивидов только на словах, на деле же они освящают подчинение индивидов буржуазной законности. На смену тирании властителей феодальной эпохи приходит тирания либеральных законов, написанных людьми для того, чтобы подчинить людей власти денег, заставить неимущих служить имущим. Социалисты же, по Ш., стремятся уравнять собственность путем уничтожения частной собственности. Но стоит сделать это, и все окажутся нищими, абсолютно беспомощными перед высшим собственником - государством. Именно таков, по Ш., так называемый пролетарский, коммунистический идеал. То, что коммунист видит в человеке брата, по Ш., только воскресная праздничная сторона коммунизма. С будничной же стороны он рассматривает человека как работника на государство. Такой фанатизм свободы оборачивается государственным деспотизмом худшего толка. Но и под владычеством либерального государства нет подлинных собственников. Истинным собственником собственников остается само государство, люди - только держатели и пользователи собственности. Каждый человек принадлежит отечеству, государству в качестве его собственности. Выход из этого тупика, обусловленного подчинением человека собственности, заключается в том, чтобы отобрать у слуг государства власть, которую индивиды дали им в неведении своей силы. Веление эгоизма состоит в том, что каждый сам наделяет себя собственностью, берет себе столько, сколько ему нужно. Средства же для этого можно получить путем освобождения труда. Нужно не ждать справедливого распределения от начальства, а умножить свободным трудом присваиваемые средства для жизни. Люди должны научиться добывать себе все, что нужно для жизни, не отнимая у других. А для этого нужно уничтожить государство и заменить его системой союзов, свободных ассоциаций. В таком союзе "единственный", по мысли Ш., свободно соединяется с другим для осуществления своей цели, и так же свободно разделяется с ним. В союзе каждый живет эгоистично, союз - собственность каждого. Методом уничтожения государства является всеобщее восстание. Такое восстание, по своей сути, противоположно революции. Если революция есть политическое и социальное деяние, имеющее целью создание новых учреждений, то восстание есть деяние

отдельных личностей, которое позволит людям самим себя устраивать. Только при таком устройстве человек сможет по-настоящему наслаждаться жизнью, вместо того, чтобы тратить всю жизнь на удовлетворение нужд для жизни. Взгляды Ш. оказали и продолжают оказывать значительное влияние на "левую" интеллигенцию.

Л.В. Кривицкий

"ЭГО" ("Я") - в психоанализе - сфера личности, характеризующаяся внутренним осознанием самой себя и осуществлением приспособления личности к реальности. Фрейд трактовал Э. как "особую дифференцированную часть Оно, которая происходит от первых объектных привязанностей Оно, т.е. от комплекса Эдипа", связанную с сознанием и олицетворяющую "то, что можно назвать разумом и рассудительностью, в противоположность Оно, содержащим страсти". По мысли Фрейда, Э. - это "совокупность организованных сил, которая контролирует слепые, бессознательные силы Оно и пытается привести их в известное соответствие с требованиями внешнего мира путем расположения душевных явлений во времени и осуществлению над ними контроля реальности". Согласно Фрейду, несмотря на непосредственную связь с сознанием Э. все же, выступая "модифицированной" и обособленной частью Оно, остается в основном бессознательным и частично предсознательным, а "ядро" Э. всегда является бессознательным. (У Фрейда "... Эго - это та часть Оно, которая видоизменилась под непосредственным влиянием внешнего мира ... В своем отношении к Оно Эго напоминает всадника, который должен держать в узде превосходящего его по силе коня, с той лишь разницей, что всадник пытается делать это своими собственными силами, тогда как Эго пользуется заимствованными".) Фрейд характеризовал Э. как "несчастное существо", которое не является хозяином в собственном доме и находится в услужении у "трех господ" или "трех тиранов": внешнего мира, Сверх-Я и Оно. Важнейшим успехом развития Э. у Фрейда полагается переход от принципа удовольствия к принципу реальности: именно благодаря этому Э. оказывает существенное воздействие на поведение и жизнь человека. С точки зрения Фрейда, представление о собственном Э. развивается у ребенка из первоначального отличения собственного тела от всего прочего мира, и в дальнейшем Э. "всегда остается масштабом, которым оценивается мир". Для многих представителей обновленного психоанализа фрейдовская идея недифференцированного "Оно", из которого развивается Э., оказалась неприемлемой. В этих версиях Э. понимается как: а) часть личности, имеющая отношение к объектам и/или конституирующаяся посредством интроекции; б) часть личности, постигаемая в качестве опыта оставаться самим собой или "я" индивида; в) вся психика человека: по У.Фэрбейну (W.R.D.Fairbairn), "изначально личность ребенка состоит из единого динамичного Эго". В отличие от самости, традиционно трактуемой в контексте феноменологического подхода (личность как опыт переживания), Э. коррелируется с пониманием личности как особой, внешне обусловленной структуры. В контексте проблематизаций современного философствования, Э. трактуется не как относительно стабильная ипостась свободного, автономного и обладающего универсальными характеристиками рационального индивида, а в качестве поля, в границах которого разнообразные дискурсивные практики генерируют соответствующие смыслы. Вместо "Я есть то, что я есть благодаря моему прошлому" приходит "Я есть то, что я есть благодаря контексту, в котором я нахожусь". (См. также "Оно", "Сверх-Я", Я.)

В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов

ЭДВАРДС (Edwards) Джонатан (1703-1758) - американский философ и богослов. В возрасте 13-ти лет поступил в Йельский университет, который закончил в 1720. После окончания университета Э. нес служение пастора в американских колониях, что дало ему возможность написать несколько трудов, где он систематизирует и объясняет учение пуританского богословия о зависимости человека и природы от Бога (см.: Бог, Теология, Протестантизм). Бескомпромиссность убеждений Э. привела к тому, что в 1750 он был лишен церковной кафедры в Нортхамптоне и вынужден был заняться миссионерским служением индейским племенам в окрестностях Стокбриджа, штат Массачусетс. В 1757 Э. был назначен президентом Принстонского колледжа, но умер через несколько недель после назначения, не перенеся прививку от оспы. Основные философские работы Э.: "Свобода воли" (1754), "Религиозные чувства" (1746), "Первородный грех" (1758) и др. В своих философских трудах Э., отталкиваясь от абсурдности предположения об абсолютном небытии, доказывает необходимость существования вечного бытия, являющегося бесконечным, вездесущим и обязательно нетвердым. Этим бытием, по Э., может быть только Бог. С точки зрения Э., сознание и бытие тождественны друг другу, поскольку предположение о вечном бытии, не отраженном в каком-либо сознании, абсурдно. Он соглашается с мнением английских сенсуалистов (см. Сенсуализм) 17 в. о том, что вторичные качества, такие как цвет и вкус, не существуют в объективной реальности, они представлены лишь в разуме. Э. утверждает, что первичные качества обладают той же природой: твердость - это сопротивление, форма - это прекращение сопротивления, а движение - это передача сопротивления от одной точки пространства к другой. Таким образом, сопротивление - это ничто иное, как проявление силы Бога; оно существует в Божьем разуме, а значит мир по своей природе идеален и существует в разуме Бога посредством свободного акта творения, а также в нашем разуме - в виде идей, непрерывно сообщаемых нам Богом. По мнению Э., физические законы не могут сами по себе объяснить физическую реальность, которая является результатом постоянного выбора Бога. Такой подход, однако, не мешал Э. соглашаться с большей частью Ньютоновского представления о мире. Он утверждал, что выяснить причину вещей в натуралистической философии можно, только если определить меру действия Бога в них, что неизбежно должно привести к заключению, что мир - это творение чувств. "Истинная сущность всех вещей, - писал он в своих заметках под названием "Разум", - это точная и непоколебимая идея в Божьем разуме, соединенная с его непоколебимой волей, идея, которая постепенно сообщается нашему разуму посредством твердо установленных и строго определенных законов и средств". С точки зрения Э., поскольку мир полностью зависит от Бога, продолжающего пересотворять его, значит, и наша воля находится в полной зависимости от причин, предопределенных Богом. Последователи Якоба Арминия времен Э. верили, что выбор индивида произволен и зависит только от индивида; таким образом, волевой акт определяется наиболее сильными мотивами индивида. Такое представление нарушало принцип вселенской причинности, который Э. позаимствовал у Ньютона. Утверждение о том, что при совершении свободного поступка воля полностью зависит от свободного выбора, обязательно подразумевает бесконечный регресс: данный свободный выбор должен зависеть от предыдущего свободного выбора, который, в свою очередь, зависит от

предшествовавшего и т.д. до бесконечности. Решение проблемы видится Э. в полном отказе от каких бы то ни было рассуждений о свободной воле. С его точки зрения свобода является характеристикой не воли, а личности: свободная личность - это такая личность, которой не создаются препятствия в осуществлении ее желаний. Благодаря этому Э, утверждает, что с одной стороны, выбор полностью предопределен Богом, потому что он ответственен за обстоятельства, при которых осуществление желаний субъекта происходит беспрепятственно, а с другой стороны, субъект, делающий выбор, свободен, если не создается препятствий для осуществления его решения. Таким образом Э. примиряет свободу не только с учением кальвинизма, но и с ньютоновским представлением о мире, которое видит природу полностью детерминированной. Центральной мыслью в богословской системе Э. является следующая: каждый человек - грешен и по природе никогда не захочет прославить Бога, пока Бог сам не изменит его характер, или, по словам самого Э., не даст новое "чувство сердца". Возрождение, действие Бога, есть основание для покаяния, обращения и всех последующих действий человека. Все человечество было представлено в грехопадении Адама, вследствие чего оно испытывает на себе последствия грехопадения. Таким образом Э. пытается совместить ответственность индивида за свои греховные поступки с полной властью падшей природы над его личностью. Э. утверждает, что нравственные суждения основаны на чувстве, а не на разуме: благодаря чувству прекрасного человек способен увидеть красоту сердца, или добродетельный мотив, в добродетельном поступке. Существуют два вида красоты. Благорасположенность или любовь существа в общем, которая является единственной истинной, духовной и божественной красотой, воспринимаемой человеком благодаря чувству, которое Бог пробуждает в некоторых людях, избранных им к небу. Другой вид красоты заключается в гармоничности, пропорциональности, целостности разнообразия. Эта красота второстепенная, естественная, низшая красота, она воспринимается естественными чувствами. Хотя все то, что одно из чувств красоты считает красивым, другое чувство также считает красивым, но истинная добродетельность заключается в поступках, совершенных в соответствии с первым чувством красоты. Только человек, чьи внутренние стремления коренным образом изменены Богом, способен поступать без эгоизма, который присущ даже самым справедливым и альтруистичным поступкам "неизмененных" людей. Здесь Э. соединяет свое религиозное мировоззрение с нерелигиозной мыслью, примиряет этику святости со светскими этическими установками. Большинство философских и богословских изысканий Э. тесно переплетаются с этической тематикой. Он высказывается против новой философии морали эпохи Просвещения. Многие философы этого времени - Ф.Хатчесон (1694-1747) и А.Шефтсбери (1671-1713) и др. отстаивали точку зрения, согласно которой человек обладает естественной способностью, или чувством, которая при надлежащем развитии может привести к истинно добродетельной жизни. В ответ на это широко распространенное мнение, которое по сути своей явилось следствием улучшения отношения к человеческой природе, Э. заявлял, что истинная добродетель невозможна вне Бога и откровения о нем. В работе "Природа истинной добродетели", изданной посмертно (1765), он доказывает, что истинная моральность проистекает только из возрождающей милости Бога. Свои этические рассуждения он основывает на идее обусловленности поведения индивида помощью благодати. Его задача - показать, чем богословская концепция об обновлении сердца при духовном возрождении, разработанная Августином и пуританскими теологами, отличается от естественного сентиментализма Шефтсбери и Хатчесона, и защитить пуританское представление о благочестии, согласно которому истинная добродетельность невозможна без действия Бога на сердце человека. Морально-этическая концепция Э. состоит в

следующем. Он заявляет, что философские изыскания в области этики современных ему философов не обладают высокой ценностью. Люди по природе, благодаря общей благодати Бога, распространяющейся на всех, обладают способностью поступать нравственно в строго определенном смысле. Естественная сознательность в некоторой степени регулирует поведение, чувства симметрии и красоты, дает понимание природы человеческой нравственности, добродетельное и почтительное отношение к родителям помогает стабилизировать ситуацию в обществе - естественное чувство нравственности дает знание о необходимости морали в мире. Э. настаивает, что общественно полезные качества естественной добродетельности не могут заменить истинной добродетельности, основанием для которой является возрождающая благодать Бога. Иными словами, все существующее добро всегда и везде зависит от Бога. Э. пытается показать, что сущность добродетели, которая предполагается современными ему философами, это ничто иное как простое благоразумие и даже эгоизм. При этом он старается подчеркнуть первостепенную роль благодати, таким образом надеясь доказать, что благость Бога является единственным источником истинной добродетели. Э. внес серьезный вклад в развитие американской философии, синтезировав религиозную и светскую философские мысли и доказав возможность их сосуществования.

А.В. Вязовская

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС (от греч. Oedipus - имя древнегреческого мифического фиванского героя и лат. comlexus - связь, сочетание) - имманентное, соответствующее бисексуальному расположению, универсальное бессознательное эротическое влечение ребенка к родителю противоположного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю собственного пола; позитивная форма) или собственного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю противоположного пола; негативная форма), оказывающее существенное влияние на психику, личность и поведение человека. Понятие было введено в научный оборот Фрейдом в 1910 (хотя сама идея Э.К. появилась, по-видимому, в 1897) и с тех пор является одной из основных категорий психоаналитического учения. Наименование Э.К. связано с осуществленным Фрейдом толкованием древнегреческого мифа о царе Эдипе и одноименной трагедии Софокла, в которых фиванский царь Эдип, вопреки своей воле и не ведая того, убивает отца (Лаия), женится на матери (Иокасте) и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии. Фрейд считал, что Э.К. извечно тяготеет над всеми мужчинами, поскольку мальчики испытывают сексуальное влечение к материи, воспринимая своего отца как сексуального соперника, которого они боятся и ненавидят. По Фрейду, пиковых значений Э.К. достигает в детском возрасте (между 3 и 5 годами жизни человека) и после некоторого угасания возрождается в период полового созревания (пубертатный период), в процессе которого преодолевается тем или иным выбором эротического объекта. Фрейд утверждал, что основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Э.К. Им же, по Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднейшее поведение взрослого человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осуществляется по образу и подобию одного из родителей. По Фрейду, Э.К. является источником общечеловеческого сознания вины (в том числе чувства вины, которое часто мучает

невротиков) и сопряженным началом религии, нравственности и искусства. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или непризнание Э.К. является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников. По Фромму, выводам Фрейда об Э.К. необходимо придать более общий характер и перенести их с сексуальной сферы на межличностные отношения, поскольку сущность инцеста состоит не в сексуальном стремлении к членам семьи: это стремление есть лишь одно из выражений гораздо более глубокого и фундаментального желания - оставаться ребенком, привязанным к оберегающим фигурам (первой и самой важной из которых является мать), потому что рождение независимого человека продолжается фактически всю жизнь. В современном психоанализе понятие Э.К. часто употребляется в широком смысле для обозначения и характеристики всей гаммы отношений "семейного треугольника" (мать - отец - ребенок). Сам факт существования явлений и тенденций, охватываемых понятием Э.К., подтвержден психиатрической практикой. Однако постулированные Фрейдом их распространенность, универсальность и роль не признаются даже некоторыми психоаналитиками и поклонниками психоанализа. В современной философии Э.К. подвергается фундаментальному переосмыслению в контексте постмодернистской номадологии (см. Номадология) и шизоанализа (см. Шизо-анализ), обретает новую семантику (см. Неодетерминизм) и, в итоге, аксиологически отторгается (см. Анти-Эдип).

В.И. Овчаренко

ЭЗОТЕРИЗМ - тип рациональности в культуре (наряду с религиозным и научным), подвергающийся, начиная с 19 в., осознанной концептуализации и рефлексии. Творцы и приверженцы Э., как правило, усматривают его истоки в миропостигающих процедурах, а также в психо- и антропотехниках, присущих Иисусу Христу, Будде и гностикам. (При этом эзотерические истины акцентированно а-инженерны, будучи принципиально обращены лишь к человеку.) Взаимные оценки и взаимоотношения между Э., наукой и религией позволительно интерпретировать как вполне изоморфные. С позиций любой из этих духовных традиций, остальные являют собой ее частный случай. Исходными "онтологическими" началами для них выступают Бог, либо эзотерическая реальность, либо природа с ее законами. Э. располагает собственными эзотерическими космологией, метафизикой и психологией, простраивая собственную архитектонику в соответствии с последними научными достижениями. С точки зрения Э., науковедение и богословие суть взаимовлияющие и взаимопроникающие сферы (что полагается очевидным на примере творчества Флоренского). В контексте религиозных миропредставлений, эзотерические конструкции реальности представляют собой не более, чем неадекватное понимание Бога. Соответственно, в Э. Бог - упрощенная религиозная форма понимания эзотерической реальности. Согласно постулатам науки, религиозные и эзотерические трактовки мира по природе своей - квазинаучные и неотрефлексированные представления. При этом, если формулировки науки и религии являются собственностью научного сообщества и соответствующей конфессии, то тезисы Э. - в принципе удел одного человека - того, кто их высказал. Научной доказательности и религиозной основательности Э. предпочитает своего рода очевидность и красоту истолкования. К фундаментальным тезисам Э. относятся, согласно установившейся традиции (В.М.Розин), следующие: критика ценностей обыденной жизни и культуры; вера в существование иной, подлинной,

эзотерической реальности; убеждение, что человек способен при жизни интегрироваться в эту реальность - при непременном условии трансформации своей личности, интенсивной духовной работы, переделки себя в иное существо; признание соотнесенности микро- и макрокосма, особой роли Луны; важность освоения различных психотехник. Конечная цель эзотерических усилий, нередко обозначаемых как "полет в себя", - попадание в истинный мир своего учения: душа "сама сподобится стать духом". Внутренний преобразованный мир эзотерика расширяется до пределов мира внешнего, замещает его. Данная стратегия Э. аналогична версии исихазма - обретению земного рая еще при жизни. Природа религиозной молитвы интерпретируется в Э. как разновидность медитации, как целенаправленный перевод сознания через некий порог. Целью технологий Э. выступает борьба с земными страстями: переделка "посюстороннего" индивида в существо эзотерическое, готовое к индивидуальному спасению. Истины Э. адресованы человеку, и только через него они соотносимы с внешним миром. Гарантиями истинности для Э. выступают: его фундация культурным многообразием эзотерического опыта, плюрализм присущих ему форм осмысления и объяснения мира, реальная осуществимость всевозможных жизненных практик. В этом ракурсе Э. отрицаются ценность самосознания, репрезентаций, рефлексии, переживаний реальности человеческого Я. Эзотерический мир ориентирован на репертуары культивирования жизни в семиотическом аспекте, чем и достигается совпадение жизни и знания. (См. также Блаватская, Штейнер, Генон, Антропософия, Теософия, Циолковский, Бруно.)

А.А. Грицанов

ЭЙДОС (греч. eidos - вид, образ, образец) - термин античной философии, фиксирующий способ организации объекта, а также категориальная структура средневековой и современной философии, интерпретирующая исходную семантику данного понятия, соответственно, в традиционном и нетрадиционном контекстах. В древнегреческой философии понятие Э. использовалось для обозначения внешней структуры: вид как наружность (милетская школа, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, атомисты). Соотношение Э. с субстратным архэ выступает фундаментальной семантической оппозицией античной философии, и обретение вещью Э. фактически мыслится как его оформленность, что задает тесную семантическую связанность понятия Э. с понятием формы (см. Гилеморфизм). Принципиальная изначальная оформленность структурных единиц мироздания фиксируется у Демокрита посредством обозначения атома термином "Э.". Эйдотическое оформление вещи мыслится в досократической натурфилософии как результат воздействия на пассивное субстанциальное начало начала активного, воплощающего закономерность мира и связанного с ментальностью и целеполаганием как несением в себе образа (Э.) будущей вещи (логос, Нус и т.п.). В древнегреческой философии, языке и культуре в целом, в этой связи, понятие Э. оказывается фактически эквивалентным с точки зрения семантики понятию идеи (греч. idea - вид, образ, наружность, род, способ). И если феномен субстрата сопрягается в античной культуре с материальным (соответственно - материнским) началом, то источник Э. - с отцовским, мужским - см. Идеализм). Если в рамках досократической философии под Э. понималась внешняя структура объекта, то у Платона содержание понятия "Э." существенно трансформируется: прежде всего, Э. понимается не как внешняя, но как внутренняя форма, т.е. имманентный способ бытия объекта. Кроме того, Э.

обретает в философии Платона онтологически самостоятельный статус: трансцендентный мир идей или - синонимично - мир Э. как совокупность абсолютных и совершенных образцов возможных вещей. Совершенство Э. (= идеи) обозначается у Платона через семантическую фигуру неподвижности его сущности (oysia), изначально равной самой себе (ср. с "Бытием" у элеатов, чья самодостаточность фиксировалась как неподвижность). Способом бытия Э., однако, является его воплощаемость и воплощенность во множественных предметах, структурированных в соответствии с его гештальтом (Э. как образец) и потому несущих в своей структуре и форме (Э. как вид) его образ (Э. как образ). В этом контексте взаимодействие между объектом и субъектом в процессе познания интерпретируется Платоном как общение (koinonia) между Э. объекта и душой субъекта, результатом чего является отпечаток Э. к душе человека, т.е. ноэма (noema) как осознанный Э., - субъективный Э. объективного Э. (Парменид). В философии Аристотеля Э. мыслится как имманентный материальному субстрату объекта и неотделимый от последнего (в 19 в. этот акцент установки Аристотеля получил название ги-леморфизма). Любые трансформации объекта трактуются Аристотелем как переход от лишенности того или иного Э. (акциденциальное небытие) к его обретению (акциденциальное становление). В систематике Аристотеля (в сфере логики и биологии) термин "Э." употребляется также в значении "вид" как классификационная единица ("вид" как множество объектов определенного "вида" как способа организации) - в соотношении с "родом" (genos). В аналогичном значении термин "Э." употребляется также в традиции античной истории (Геродот, Фукидид). Стоицизм сближает понятие Э. с понятие логоса, акцентируя в нем креативное, организующее начало ("сперматический логос"). В рамках неоплатонизма Э. в исходном платоновском смысле атрибутируется Единому в качестве его "мыслей" (Альбин), Нусу как Демиургу (Плотин), а многочисленные Э. в аристотелевском смысле (как имманентные гештальты объектной организации) - продуктам эманации. Семантика Э. как ар-хетипической основы вещей актуализируется в средневековой философии: archetipium как прообраз вещей в мышлении Божьем в ортодоксальной схоластике (см. Ансельм Кентерберийский об исходном предбытии вещей как архетипов в разговоре Бога с самим собой, аналогичном пред-бытию художественного произведения в сознании мастера); Иоанн Дунс Скот о haecceitos (этовости) как предшествующей вещи ее самости, актуализирующейся в свободном кре-ационном волеизъявлении Божьем) и в неортодоксальных направлениях схоластической мысли: концепция species (образ - лат. эквивалент Э.) в позднем скотизме; презумпция visiones (мысленных образов у Николая Кузанского) и др. В позднеклассической и неклассической философии понятие Э. обретает второе дыхание: спекулятивные формы разворачивания содержания Абсолютной идеи до объективации ее в инобытии природы у Гегеля; учение Шопенгауэра о "мире разумных идей"; эйдология Гуссерля, где species мыслится в качестве интеллектуальной, но при этом конкретно данной абстракции как предмета "интеллектуальной интуиции"; концепция "идей" Э.И.Гайзера в неотомизме и др. В современной психологии термином "эйдетизм" обозначается характеристика феномена памяти, связанного с предельно яркой наглядностью фиксируемого предмета, в рамках которой представление практически не уступает непосредственному восприятию по критериям содержательной детальности и эмоционально-чувственной насыщенности. В современной постмодернистской философии с ее парадигмальными установками "постметафизического мышления" и "постмодернистской чувствительности" (см. Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность, Постмодернизм) понятие Э. оказывается в ряду тех, которые очевидно связаны с традицией метафизики и логоцентризма (см. Метафизика, Логоцентризм) и потому подвергаются радикальной критике. Особенно

сокрушительной эта критика оказывается в контексте постмодернистской концепции симулякра (см. Симулякр, Симуляция) и конституируемой постмодернизмом "метафизики отсутствия": так, Деррида непосредственно связывает традиционалистскую презумпцию "наличия вещи" со "взглядом на нее как на eidos". (См. также Гилеморфизм.)

М.А. Можейко

ЭКЗЕГЕТИКА (греч. exegeomai - истолковываю) - 1) - Раздел фундаментальной (или систематической) теологии, занимающийся истолкованиями текстов откровения. Поскольку в рамках христианского канона исходное Божественное откровение трактуется как данное в слове Священного Писания, постольку тексты последнего выступают центральным предметом Э. Однако наличие в ее основоположениях тезиса о том, что чем ближе по времени тот или иной автор-толкователь к исходному откровению, тем более адекватна его интерпретация, - делает предметом Э. также и тексты Отцов Церкви. В этой связи, если правомерен тезис о том, что основы Э. были заложены в рамках патристики (Ориген, Григорий Нисский), то столь же правомерно и утверждение о том, что сама патристика выступает, в свою очередь, предметом экзегетической процедуры. Фундаментальной презумпцией применяемой Э. методологии является установка на имманентное истолкование текста, исключающая его историческую, генетическую, символическую, мифологическую, аллегорическую и любую другую внешнюю интерпретацию: статус откровения и сакральная значимость толкуемых текстов задают интенцию на автохтонное воспроизведение их смысла как единственно возможный вариант их восприятия и как центральную задачу Э. Семантико-аксиологический вектор имманентной интерпретации оформляется в культуре еще в рамках мифологической традиции: исходная интерпретационная процедура, будучи отнесенной к сакральному тексту мифа, не допускает ни скепсиса, ни даже вольной трактовки, но требует воспроизведения имманентно заданного смысла содержания. В качестве рефлексивно осмысленного метода истолкования имманентная интерпретация оформляется в античной культуре в качестве герменевтики (греч. hermenevo - разъясняю, истолковываю) как способа постижения внутреннего смысла иносказаний (вначале в контексте предсказаний оракула, затем - в контексте поэтических текстов). В эпоху эллинизма герменевтика была понята как инструмент реконструкции имманентного содержания (и тем самым - понимания и истолкования) наследия античной классики (как, например, текстов Гомера в неоплатонизме). Христианство еще более актуализирует этот аспект: слово Божье, переданное в откровении, не может служить поводом для произвольного конструирования смысла или вербальных игр, - оно должно быть понято в его изначальной глубине и святости. Понимание, таким образом, конституируется как центральная процедура экзегетического акта, причем само понимание трактуется в данном случае не как наполнение текста смыслом, позволяющее разночтения и допускающее вариативность способов сделать текст осмысленным, - речь идет о понимании как правильном понимании, т.е. реконструкции исходного смысла (ср. с трактовкой понимания как верного соотнесения с ценностью в Баденской школе неокантианства). Исторические формы (этапы эволюции) Э. представлены: ранней Э., ограничивающейся этимологическим анализом текста (классический вариант - "Этимология" Исидория из Севильи); зрелой Э., ориентированной уже не на вербальный, но на концептуальный анализ, в рамках которого текст воспринимается

как целостность, а центральной задачей выступает реконструкция его смысла, не исчерпывающегося языковой семантикой (классические представители - Василий Великий, Августин Блаженный); поздней (или спекулятивной) Э., культивирующей жанр интерпретации фактически в качестве предпосылки для оригинального авторского творчества; акценты интерпретационного процесса оказываются расставленными по-иному: трактовка сакрального текста реально перерастает в создание нового произведения, квазитекст, как текст о Тексте, а последний в данном случае выступает лишь поводом для свободного творчества, - авторитетным, но не авторитарным. (Известно, что многочисленные средневековые "Суммы" и компендиумы толкований, оформленные по правилам Э. как комментарии к Библии или текстам патристики, объективно являлись новаторскими трактатами в сфере теологии, философии или логики: от глубоко оригинального Иоанна Дунса Скота до канонизированного Фомы Аквинского.) Аналогичный эволюционный сценарий может быть прослежен и применительно к истории протестантской традиции: если исходной парадигмой являлась буквальная интерпретация Священного Писания (Лютер и Кальвин), то в рамках либеральной теологии была эксплицитно предложена нравственно-этическая трактовка библейских текстов (А.В.Ритчль, А.Гарнак, ранний Трельч и др.), а представителями такого направления, как диалектическая теология, уже оформляется радикальная программа "демифологизации библейской керигмы" (Р.Бультман), что в перспективе приводит к развитию в протестантском модернизме деконструктивистской парадигмы (см. "Смерть субъекта"). Даже в наиболее канонической православной Э. догматическое толкование Священного Писания смягчается до догматически-символического (без допущения, однако, возможности собственно символического его истолкования в языке логического позитивизма, что практикуется в современном протестантизме). 2) - Э. может быть рассмотрена не только в узком смысле - как раздел фундаментальной теологии и соответствующая специальная практика, но и в качестве общекультурного феномена, органически связанного с характерными для соответствующей культуры парадигмальными установками восприятия и понимания текста. Так, расцвет Э. в раннем Средневековье, с одной стороны, инспирирован свойственным медиевальной культуре напряженным семиотизмом (усмотрение иносказаний в любой языковой формуле и знамений в любой комбинации событий, образ мира как книги и т.п.), с другой - традиция Э. в своем возвратном влиянии на основания культуры может быть рассмотрена как одна из детерминант разворачивания указанного семиотизма. Позднее столь же органичную детерминационную взаимосвязь амбивалентной направленности можно проследить между Э. и философской герменевтической традицией. Собственно, классические герменевтические работы Шлейермахера, заложившие основы не только программ интерпретации Библии в теологии протестантизма, но и современной философской герменевтики, были созданы на основе и в рамках традиции Э., сохранив установку на имманентное истолкование текста как центральную аксиологическую презумпцию (см. Интерпретация). В этом контексте смягчение экзегетического требования предельной имманентности толкования (Тюбингенская школа, например) задает в культуре вектор развития антиавторитарных стратегий по отношению к тексту в философской герменевтической традиции. Столь же правомерна фиксация и обратного вектора содержательного воздействия философской герменевтики на современную Э., в частности, в контексте католического аджорнаменто (Э.Корет, Пуллахская школа). Заданный в культуре постмодерна импульс на децентрацию и деконструкцию текста, понятого как семантически открытая ризома, имеют своим эквивалентом в радикальном направлении протестантской теологии программу "реинтерпретации Бога" (П. ван Бурен), фактически альтернативную исходной для Э. традиции ин-терпретацинного имманентизма. Казалось бы, программный

плюрализм эпохи постмодерна, не только допускающий, но и предусматривающий полисемантичность как необходимое условие полноценной интерпретации, конституировав современность как "эпоху заката больших нарраций" (по Лиотару), должен был бы означать и закат Э. как общекультурной парадигмальной установки по отношению к тексту. Между тем именно в контексте философии постмодерна оформляется установка, которая во многом возвращает проблематику Э. в фокус значимости. Эта тенденция связана с конституированием коммуникативной программы в современной философии языка (после Апеля): поствитгенштейновская трактовка языковой игры как реализуемой не в языковой индивидуальной практике, но посредством обоюдно значимой коммуникативной процедуры (см. Апель, Языковые игры) предполагает отказ от идеи произвольной центрации текста по усмотрению субъекта и возврат к выработанной в Э. трактовке понимания как реконструкции имманентного смысла. Возможность коммуникации задается лишь в контексте взаимопонимания, а понимание коммуникативного партнера, в свою очередь, может основываться только на восприятии его текстов (как вербальных, так и невербальных, включая его самого как текст) в качестве подлежащих имманентному истолкованию, - в отличие от характерного для раннего постмодерна конструирования смысла, означавшего бы в субъект-субъектном контексте обрыв коммуникации. Безусловно, такая ситуация в философии постмодерна не означает реанимации Э. в качестве культурной интерпретационной парадигмы, ее универсальной аппликации на любой вербальный (в широком смысле этого слова) контекст, но - с очевидностью - инспирирует актуализацию свойственных для Э. аксиологических установок на имманентизм интерпретации и трактовку понимания как реконструкции исходного смысла. (См. также Герменевтика, Понимание, Теология.)

М.А. Можейко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (позднелат. - ex(s) istentia - существование), или философия существования, - одно из крупнейших направлений философии 20 в. Э. возник накануне Первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период Второй мировой войны во Франции (Марсель, выдвигавший идеи Э. еще во время Первой мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине века Э. широко распространился и в других странах, в т.ч. и США. Представители Э. в Италии - Аббаньяно, Э.Пачи; в Испании к нему близок Ортега-и-Гассет. К Э. близки французский персонализм и немецкая диалектическая теология. Получив наибольшее признание и популярность в середине 20 в., Э. стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. Немало представителей Э., плодотворно работая также в области литературы, получили широкую известность и безусловное признание и как романисты, драматурги, литературоведы. Э. - спорное, достаточно условное (в той мере, в какой почти неизбежно условна всякая типологизация, всякий "изм", тем более, как это имеет место в данном случае, применительно к мыслителям, концепции которых претерпевали существенную, зачастую радикальную, трансформацию) обозначение, которое используется для типологической характеристики большого количества концепций, в разной степени

близких и родственных, хотя и расходящихся, оспаривающих друг друга по ряду принципиально важных, иногда исходных, позиций (например, Бог и проблема свободы человека в религиозном Э. Марселя и др. и в "обезбоженном" пространстве Э. Сартра; понятие бытия, трактовка человека и его отношений с бытием у Хайдеггера и Сартра; понимание сознания и конституирования значений опыта у Сартра и Мерло-Понти и др.). Большая пестрота (от левого радикализма и экстремизма до консерватизма), неоднородность и разногласия характерны и для социально-политических позиций представителей этого направления. К тому же далеко не все они называли свои концепции Э. и были согласны с подобной квалификацией (например, Хайдеггер старался размежеваться с Э.; Марсель категорически отверг это наименование применительно к своей философии после осуждения Э. папской энцикликой в 1950 и предпочел называть свои идеи "неосократизмом", "христианским сократизмом"). Тем не менее, для отнесения их к единому направлению философствования имеются определенные основания в их исследовательском почерке и стилистике - на уровне проблемного поля, характера исследовательских интенций и программ, способа (метода) их реализации. Различают Э. религиозный (Ясперс, Марсель, Бердяев, Шестов, Бубер) и атеистический (Сартр, Камю, Мерло-Понти, Хайдеггер). Среди своих предшественников экзистенциалисты указывают Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Достоевского, Ницше. В целом на Э. оказали сильное влияние философия жизни и феноменология Гуссерля (но в каждом конкретном случае, т.е. применительно к отдельным представителям Э. этот перечень наследований и влияний специфицируется, дополняется, например, в случае Сартра следует говорить также о влиянии на него философии Декарта, Канта, Гегеля и др.). Экзистенциалисты единодушны в своем критическом отношении к предшествующей рационалистической философии, философии рефлексивного анализа. Они упрекают классический рационализм в отрыве от живого конкретного опыта человеческого существования в мире, в сосредоточении внимания исключительно на "эпистемологическом субъекте как органе объективного познания" (Марсель) и придании абсолютного приоритета "чистому субъекту", субъекту cogito. Принимая кьеркегоровское понятие экзистенции и связанное с ним противопоставление явлений жизненного ряда (вера, надежда, боль, страдание, нужда, заботы и тревоги, любовь, страсть, болезнь и т.п.) и явлений познавательного ряда, они развивают идею онтологической самостоятельности, устойчивости и конститутивности явлений жизни и их нередуцируемости к познанию. В этой связи, отдавая абсолютный приоритет экзистенции, Э. противопоставляет классическому рефлексивному анализу того, каким должно сделать себя реальное индивидуальное сознание, чтобы познавать мир объективно и рационально, программу описания и анализа экзистенциальных структур повседневного опыта человека в его полноте, конкретности, уникальности и изменчивости, т.е. в реальной полноте непосредственных контактов человека с миром, на уровне нерасчлененной совокупности его интеллектуально-духовных, нравственных и эмоционально-волевых личностных структур. Осуществляя этот радикальный проблемный сдвиг, Э. использует и творчески развивает гуссерлевский метод интенционального анализа жизни сознания и гуссерлевскую идею "жизненного мира". Он видит свою задачу в дескрипции фактической жизни субъективности, в описании структур, содержаний, механизмов и режимов работы индивидуального сознания, непосредственно вплетенного в многообразные формы человеческого самоосуществления в мире, в выявлении онтологических структур экзистенции, непосредственно проартикулировавших себя в человеческих состояниях, переживаниях, действиях и кристаллизировавших себя в мире. Тем самым Э. противопоставляет рационалистической позиции de jure (критики) позицию de facto,

которую Сартр и Мерло-Понти, вслед за Гуссерлем, называют "феноменологическим позитивизмом". "Абстрактному субъекту" и "возможному" сознанию рационализма Э. противопоставляет конкретного человека в его реальной ситуации в мире, с действительным "разнообразием феноменов" его непосредственного жизненного опыта, в реальном синкретизме рациональных, необходимых и случайных содержаний этого опыта. Рационалистической концепции "чистого" (беспредпосылочного, "бесплотного", автономного, абсолютного, вневременного, универсального) сознания с ее "чистыми сущностями" и "интеллектуалистскими синтезами" опыта (Мерло-Понти) Э. противопоставляет идею "первоначальных синтезов" опыта. Он исследует конститутивную деятельность объективности, которая осуществляется - до всякого объективного познания и до всякой рефлексии - на дорефлексивном, допредикативном уровне, в "наивном" контакте человека с миром, в непосредственном переживании им своей "заброшенности" в мир, в непосредственном понимании себя и своей ситуации как "бытия-в-мире". Согласно Э., вся последующая рефлексивная деятельность человека производна, вторична, она укоренена в его иррефлексивном опыте - конечном, конкретном, осуществляющемся "здесь и теперь". Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет идею целостности и неразложимости непосредственного переживания человеком своей ситуации в мире, и это переживание (понимание), будучи исходной единицей экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира. Выявляя и описывая механизмы конституирования фундаментальных структур повседневного опыта, фундаментальных жизне-значимых смыслов опыта человека, Э. показывает, что непосредственное "открытие мира", первоначальное его "означивание" есть движение (способ), которым человек открывает себя как "бытие-в-мире", самоопределяется в бытии, производя себя в мире как конкретную индивидуальность. Этим же движением одновременно конституируется мир в качестве "конкретного". И какие бы разные интерпретации этого движения экзистенции в мире ни предлагали различные представители Э. (исходя, например, исключительно из принципа спонтанности жизни сознания, свободного, автономного проектирования себя вовне, наделяющего данное смыслом, как это делает Сартр, или признавая, как это делает Мерло-Понти, наряду со спонтанностью, "засоренность" перцептивного сознания своими объектами, "анонимность" тела и "деперсонализацию" в сознании, что побуждает его предпочесть понятию "сознание" понятие "опыт"), в центре их внимания оказывается проблема онтологических структур экзистенции, благодаря которым "имеется мир", имеется бытие (Сартр), "имеет себя" бытие (Хайдеггер). Человек выделяется из всего состава универсума своей способностью разрывать непрерывность каузальных серий мира, трансцендировать (превосходить, выходить за пределы) данное и в этом зазоре трансцендирования, свободы - посредством собственного проекта своего способа быть в мире - самоопределяться, "давая себе факты" и беря их "на себя". Э. предпринимает попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы, конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире ("заброшенность в мир", случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, трансцендирование, "направленность на...", проект, свобода, "не-знание" и др.), различные способы существования человека в мире, условия возможности экзистенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному. Экзистенция, центральное понятие Э., определяется как специфически человеческий способ существовать в мире: в

отличие от простого (самотождественного) бытия вещи, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром; он - не некая "устойчивая субстанция", а "беспрерывная неустойчивость", "отрыв всем телом от себя", постоянное выступание вовне, в мир. Человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он "должен быть тем, что он есть", а не "просто быть". Общим для всего движения Э. является различение аутентичного и неаутентичного существования человека, противопоставление, в этой связи, "самости" и аутентичности конформистскому - унифицированному, анонимному, безличному и безответственному - существованию "как все", отказ от наивной веры в научно-технический прогресс, стоическая вера в возможности индивида противостоять любым формам социальных манипуляций и насилия и, придавая смысл внешним обстоятельствам и своему существованию в мире, порывать с "необходимостью факта", утверждать в мире порядок экзистенции. Понимание человеком фундаментальной специфичности своего места, статуса и значения в универсуме (экзистенциальное обеспечение связей и отношений мира, ситуации, исторических событий), осознание им своей участности в бытии, признание своей конечности, хрупкости, свободы и ответственности (без чего невозможно достижение аутентичного существования) сопряжены в Э. с ощущением "тревоги", "страха", "тошноты". Однако в понимании самого смысла экзистенции, аутентичности существования и свободы человека, равно как и путей достижения их, позиции экзистенциалистов радикально расходятся. В атеистическом Э. Сартра человек, "приговоренный быть свободным", должен в одиночку нести на своих плечах всю тяжесть мира. Его трансцендирование данного "безгарантийно": оно осуществляется без отсылок к трансцендентному (любого рода), "на свой страх и риск" и "без надежды на успех". Человек у Сартра - "авантюра", которая "имеет наибольшие шансы закончиться плохо". Аутентичность, по Сартру, достигается в "чистой рефлексии", когда человек понимает "безосновность" и неоправдываемость своего выбора, проекта и берет его на себя. "Чистая рефлексия" у Сартра - "желать то, что желаешь", и моральность связывается с "радикальным решением автономии". В религиозном Э. экзистенция устремлена к трансцендентному, сверхличному, выбор человека осуществляется перед лицом Бога, свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марселю, есть ответ человека на "зов", и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве "зова", в "надежде" марселевского человека "есть нечто, что бесконечно превышает его". У Хайдеггера, с его различением "сущего" и "Бытия" и с его приматом Бытия ("при определении человечности человека как эк-зистен-ции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции", пишет он в "Письме о гуманизме"), "экзистенция" человека есть его "стояние в просвете бытия"; подлинное, т.е. свободное человеческое бытие связывается с "экстатическим" отношением человеческого существа к истине бытия" с "экстатическим стоянием в истине бытия", "выступанием в истину Бытия". По-разному определяя понятие экзистенции (в ее открытости трансцендентному или, напротив, в категорическом его устранении), Э. предлагает, соответственно, и различные варианты ориентации человека в поисках своей подлинности. При этом, в отличие, например, от Хайдеггера, специально подчеркивавшего "не нравственно-экзистенциальный", "не антропологический" характер своего различения "подлинности" и "неподлинности", Сартр предпринимал попытку - на основе собственного онтологического описания структур экзистенции и ее связи с миром - определить и обосновать новую, "нетрансцендентную" этику, "конкретную мораль", которая синтезировала бы "универсальное и историческое". Будучи радикально антиредукционистским проектом исследования человеческого существования, отказываясь от каузального

подхода при его описании, Э. оказался в центре самых громких дискуссий и бурных споров философов 20 в. Одним из них является спор Э. с марксизмом, психоанализом и структурализмом по вопросу о возможностях методологии детерминистского исследования человека, специфике философии и философского вопрошания о нем. Отстаивая в споре философии и науки 20 в. идею специфичности экзистенции, не познаваемости ее традиционными методами объективного познания, нередуцируемости человека к причинам и структурам (социально-экономического и культурного полей, равно как и к структурам бессознательного), ставя во главу угла в этом споре необходимость допущения в картине мира автономной точки (зазора свободы) как способности индивида развязывать в мире новый ряд явлений и событий (по Сартру, то, что потом можно выявить как структуру, "вначале и конкретно" появляется как "поведение"), разрушать существующие структуры и создавать новые, Э. разрабатывает иной, по сравнению с научным (аналитико-детерминистским) тип рациональности. Его новаторский характер связан с введением экзистенциального измерения в происходящее в мире и с миром; его основное назначение состоит в том, чтобы в пространстве современной философской мысли, изрезанном сциентизмом и различными формами детерминистского редукционизма, сохранить, заново определить и утвердить специфику человеческого существования (творчество, свободу и личную ответственность) и специфически философский способ его рассмотрения. Осуществляя свои исследования на самых разных материалах, экзистенциалисты предложили оригинальные и масштабные варианты онтологии и антропологии, концепции истории и методологии ее познания, они оставили большое количество социально-политических работ и исследований в области истории философии, литературы, искусства, языка и др. Философские и методологические достижения Э. не ушли в прошлое вместе с "модой на Э.". Будущая философия - в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями - уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пунктиры движения метафизического вопрошания в котором намечены Э.

Т.М. Тузова

ЭКЗИСТЕНЦИЯ (существование, лат. exsistentia, от глагола ex-sisto, ex-sistere - выступать, выходить, обнаруживать себя, существовать, возникать, показываться, становиться, делаться) - философская категория, используемая для обозначения конкретного бытия. Ее содержание и способ употребления претерпели радикальные трансформации в истории философии. В средние века категорией "Э." обозначали способ бытия вещи как сотворенного, производного, в конечном счете, от божественного бытия, как существования несамодостаточного, незавершенного, не совпадающего со своей сущностью. В современной философии категорией "Э." фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания "человеческого", основанному на аналитическом редукционизме. Если в средние века префиксом ex- (из) в термине "Э." подчеркивалась производность бытия вещи, его обусловленность тем, из чего оно происходит, то в современной

философии (в феноменологии, экзистенциализме и родственных им философских течениях) значение префикса ex- связывается с характеристикой бытия человека как живой процессуальности, динамической и открытой реальности, которая "должна ожидать себя и делать себя", у которой "существование предшествует сущности" (Сартр). Внутреннее онтологическое устройство человеческого существа, его специфицирующая характеристика как Э. состоит в том, что оно есть "нехватка", "неполное", "незавершенное" существование, понимающее и истолковывающее мир и себя самого. Поскольку человек есть бытие, в котором "имеется вопрос о своем бытии" (Хайдеггер, Сартр), Э. - постоянный выбор человеком своих возможностей, своего будущего, постоянное доопределение человеком себя в акте своего радикального решения о мире и своем собственном способе быть в нем. В этом контексте префикс ex- указывает на несамотождествен-ность как онтологическую структуру субъективности, означающую, что человеческое бытие - а оно всегда, пока его не настигла смерть, является "незавершенным", и у него "есть шанс" - является постоянным дистанцированием не только по отношению к миру, но и по отношению к себе самому и своему прошлому, постоянным трансцендированием наличного, беспрестанным отрывом от самого себя, выступанием вовне, "выходом из себя", "бытием-впереди-самого себя", выбором и проектированием себя к своим возможностям. Подлинность человеческого существования связывается с человеческой "решимостью на способность быть из своей самости", способностью собирать себя "из рассеяния и бессвязности" только что "происшедшего" и приходить к себе самому (Хайдеггер); с признанием и принятием на себя своего авторства, тотальной неоправдываемости своих выборов, решений и личной ответственности (Сартр). Э. - живое, незаместимое и онтологически не редуцируемое присутствие человека в предметах и отношениях своего опыта, живая, конкретная, единичная онтологическая реальность, позволяющая и требующая осуществления человеком акта индивидуации этого опыта. Недедуцируемость Э. из каких бы то ни было объективных причин, систем, структур, идей, в том числе из структур тотальностей социально-исторического и культурного полей, из биологических, физиологических структур, из структур бессознательного и др., равно как и нередуцируемость Э. к ним, являются принципиальными исходными моментами современного значения категории Э. Поскольку Э. есть бытие, которое "существует, понимая", категорией Э. фиксируются бытийные, онтологически первичные (по отношению к рефлексии и объективному рациональному познанию) до- и иррефлексивные фундаментальные акты понимания, переживания и истолкования человеком себя и своей ситуации в мире - акты, артикулирующие решения и способы самоопределения человека по отношению к наличному и возможному; а также фундаментальные, глубинные жизне-значимые смыслы и смыслообразующие структуры субъективности в реальном многообразии и изначальном синкретизме ее модусов существования и самоосуществления, ее непосредственных форм опыта. В качестве онтологически первичных и определенным образом организованных целостностей, они самосущественны и конститутивны, устойчивы и не разложимы рефлексией и рациональным знанием, не сводятся к "объективной мысли" (Мерло-Понти). В этом смысле они являются предпосылкой, условием и основой рефлексивной и рациональной деятельности сознания человека, обеспечивают единство человеческого опыта и конституируют "имманентное", "предварительное" единство человеческой жизнедеятельности (Сартр). Зафиксированное современное содержание и значение категории Э. восходит к учению Кьеркегора, который в полемике с панлогизмом Гегеля противопоставил "Э." и "систему", трактуя Э. как непосредственную жизнь субъективности, переживание, и выдвинул идею самосущественности Э., нередуцируемости переживания к объективной мысли и бытия к знанию. У Гегеля

частное - только несамостоятельные моменты Целого, растворяемые и снимаемые в нем; дух есть общее самосознание, объединяющее и примиряющее в себе самосознания индивидов. Как выразился Сартр, Гегель редуцировал индивидуальное к тотальному знанию, индивидуальное у него оказалось "заживо интегрированным в высшую тотализацию". Крупнейшие мыслители 20 в. широко используют понятие "Э.", разделяя кьеркегоровское различение подлинного и неподлинного способов существования человека, принимая его понимание Э. как "внутреннего", претендующего во всей его глубине на самоутверждение, во всей его конечности - на признание. Принимается ими и кьеркегоровское противопоставление Э. (переживания непосредственной внутренней жизни субъективности, жизни, которую в качестве упрямой, неразложимой и нередуцируемой реальности можно обнаружить как личное решение и рискованное уникальное предприятие каждого перед лицом других и Бога) интеллектуалистскому познанию. Трансформируя, развивая и углубляя содержание понятия "Э." в своих вариантах феноменологической онтологии и экзистенциальной аналитики, разрабатывая оригинальные методы и техники философского засечения ее присутствия в мире, анализа ее структур и конститутивной работы, современные философы опираются на гуссерлевские феноменологические идеи редукции, интенционального анализа жизни сознания, его концепцию "жизненного мира". По-разному модифицируя и радикализируя их, они трактуют и исследуют Э. как "присутствие", "бытие-в-мире", "в ситуации", заброшенность, фундаментальную случайность, фактичность, конечность, историчность, "место бытия", темпоральность, "направленность на...", заботу, проект, свободу, "здесь-бытие", непосредственно переживающее себя и мир, интерпретирующее данное и наделяющее его смыслом, принимающее решение и кристаллизующее его в мире, в результате чего структуры субъективности оказываются внутренними структурами мира, ситуация - человеческой, а мир отсылает человеку его собственный образ. Феноменологически и экзистенциально ориентированные философы осуществляют программу дескрипции фактически осуществляющегося конституирования экзистенциального пространства, изначально определяющего горизонт и возможности понимания и познания индивидом мира, других и себя самого; выявляют онтологические структуры Э., укорененные в мире и несущие на себе работу экзистенциального обеспечения ситуации, мира, бытия, понимания, мышления, познания и др. Основные расхождения в современных трактовках Э. - по вопросу о связи между Э. и трансцендентным (Бог, Бытие), а в связи с этим - по вопросам автономии, свободы и аутентичности человеческого существования; разнообразны также трактовки характера связи Э. со смертью, представления о характере и механизмах конституирующей деятельности Э. в мире, благодаря которой "имеется мир", "имеется бытие", равно как и философские способы ее анализа и описания. (Подробнее об этом см. Феноменология, Экзистенциализм, Гуссерль, Марсель, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти.) Но как бы по-разному ни вычленялось и ни артикулировалось содержание понятия "Э." из всего многомерного и неоднородного, в действительности синкретичного и нерасчлененного человеческого опыта и человеческого бытия в мире, - например, в противопоставлении понятию субъективности и Э. понятий психического и физиологического (Сартр) или, наоборот, в попытках их "реинтеграции" (Мерло-Понти), - в любом случае и всегда Э. задается как присутствие человека с миром и самим собой, как живая, не только открытая не фиксированным заранее возможностям, но создающая их деятельность первичного жизнезначимого смыслообразования, самоопределения, самостроительства и самоосуществления человека в мире. "Незамкнутость - знак его свободы" (Ясперс). И Э. как свобода - предмет понимания, но не объективирующих и каузальных экспликаций.

"Возможность построить каузальную экспликацию поведения прямо пропорциональна неполноте структураций, осуществленных субъектом. Работа Фрейда - не картина человеческой экзистенции, а картина аномалий, как бы часты они ни были" (Мерло-Понти). Разум, по Мерло-Понти, есть или ничто, или "реальная трансформация человека". Описывая психоаналитическую фиксацию, Мерло-Понти заявляет: здесь субъект отчуждает свою постоянную способность "давать себе миры" в пользу одного из них, он становится местом пересечения множества каузальностей, жизнь его включает ритмы, не имеющие своего основания в том, чем субъект выбрал быть". Поздний Сартр, перейдя от философии сознания и свободы как "безосновного основания" связей мира к разработке социальной онтологии и онтологии истории, включающей в себя индивидуальную практику в ее отчужденных формах и отчуждающих трансформациях в обусловливающем ее поле социальной материи, продолжает настаивать на специфичности Э. и человеческого акта как переживающего и, стало быть, понимающего себя превзойдения наличного к своей цели, как отрицательности по отношению к данному. Собственно специфичность человеческой практики и фиксируется поздним Сартром категорией "Э.", которая есть не "устойчивая субстанция, покоящаяся в самой себе", а "беспрерывная неустойчивость, отрыв всем телом от себя. Поскольку это стремление к объективации принимает различные формы у разных индивидов, т.к. оно нас проектирует в поле возможностей, из которых мы осуществляем одни и исключаем другие, мы называем его также выбором или свободой". Э. в ее акте интериоризации требований материального поля и экстериоризации в практике своего отношения к данному (интерпретации, "ответа", "изобретения", "авантюры") объявляется в онтологии истории и социальной онтологии Сартра необходимым посредником между "'двумя моментами объективности", что позволяет ему артикулировать проблему связи Э. с историей и социумом, а также проблему интеллигибельности истории вокруг смысловой оси "структура - поведение". И даже заменив понятие "сознание" понятием "переживание" в своих незавершенных исследованиях о Флобере, поздний Сартр стремился сохранить специфичность Э. как существования, присутствующего в своем опыте и с самим собой, понимающего мир и себя и, в зазоре этого фактического понимания, принимающего радикальное решение о своем способе быть в мире. "Введение понятия переживания есть усилие сохранить это "присутствие с-собой", которое кажется мне обязательным для существования всякого психического факта, присутствие в то же время столь непрозрачное, столь слепое для самого себя, что оно есть также "отсутствие себя". Тема принципиальной связи Э. и свободы, непознаваемости их научными средствами развивается и Ясперсом. Человека нельзя выводить из чего-то другого, он - "непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя". Человек, по Ясперсу, находит в себе то, что он не находит нигде в мире: "нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки". Это и есть "свобода и то, что с ней связано". В отличие от атеистического экзистенциализма, где трансцендирование Э. наличного "безгарантийно", религиозный экзистенциализм основывает свободу Э. на ее устремленности к трансцендентному. Непостижимое, но все-таки осознаваемое человеком бесконечное позволяет ему "выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает" (Ясперс). Конечность, по Ясперсу, означает, что человек "и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому, как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией". Поддержка Э. трансценденцией непостижима, она ощущается человеком только в его свободе. Человек как предмет

исследования и человек как свобода познаются, по Ясперсу, из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй - "основной чертой нашей веры". Человек - это единственное существо в мире, которому "в его наличном бытии открывается бытие", которое не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорывать всю "как будто завершенную в мире действительность наличного бытия", - получает возможность знать себя как человека только тогда, когда он, "будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции". Философствование объявляется Ясперсом тем, что "присуще человеку как таковому", вера человека в свои возможности - философской верой, и только в ней, по Ясперсу, "дышит его свобода".

Т.М. Тузова

ЭКО (Eco) Умберто (р. в 1932) - итальянский семиотик, философ, специалист по средневековой эстетике, писатель и литературный критик. Генеральный секретарь Международной Ассоциации по семиотическим исследованиям, профессор семиотики Болонского университета. Основные философские сочинения: "Трактат по общей семиотике" (1975), "Проблема эстетического у Св. Фомы" (1956), "Семиотика и философия языка" (1984), "Путешествия в гиперреальности" (1987), "Пределы Интерпретации" (1990), "Поиск совершенного языка" (1995) и др. Исходные позиции методологии Э. вызревали вне знакового подхода к анализу культуры и лишь впоследствии были переведены на язык семиотики. В докторской диссертации (1956), посвященной эстетике Фомы Аквинского, Э. трактовал средневековую эстетику как философию космического порядка и усматривал в ней истоки западно-европейского рационализма, его упорядочивающее, иерархизирующее начало. Главным направлением развития западной мысли Э. считает переход от моделей рационального порядка, выраженного наиболее ясно в "Сумме теологии" Фомы Аквинского, к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в современном опыте мира. К такому выводу Э. пришел, анализируя модернистскую поэтику Дж. Джойса и эстетику авангарда в целом, в которых разрушается классический образ мира, но "не на вещах, а в и на языке". Даже учитывая динамичную природу западной культуры, ее желание интерпретировать и апробировать оригинальные гипотезы, Э. не сомневается в том, что культура находится в состоянии кризиса: "порядок слов больше не соответствует порядку вещей", система коммуникаций, имеющаяся в нашем распоряжении, чужда исторической ситуации, кризис репрезентации очевиден. В 1960-е, апологизируя авангард, исследуя роль и значение mass media в современном обществе, Э. видит выход в изобретении новых формальных структур, которые могут отразить ситуацию и стать ее новой моделью. Э. предлагает условную лабораторную модель "открытого произведения" - "трансцендентальную схему", фиксирующую двусмысленность нашего бытия в мире. Понятие "открытое произведение" прочно вошло в современное литературоведение, оно предвосхитило идею множественности в искусстве, постструктуралистский интерес к читателю, тексту, интерпретации. Поскольку способ, которым структурированы художественные формы, отражает способ, которым наука и современная культура воспринимают реальность, постольку модель "открытого произведения" должна отражать смену парадигмы, утверждать ранее не существовавший код; так как информация прямо пропорциональна энтропии, а установление жесткого кода, единственного порядка ограничивает получение информации, то Беспорядок даже полезен (тем более, что

таковым он выступает по отношению к исходной организации, а по отношению к параметрам нового дискурса - как порядок). Открытое произведение элиминирует возможность однозначного декодирования, открывает текст множественности интерпретаций, меняет акценты во взаимоотношениях текстуальных стратегий - автора и читателя. В конце 1960-х Э. существенно пересматривает свои взгляды: крах авангардистского проекта, знакомство со структурализмом и теорией Пирса обусловили его переход к семиотической проблематике. Фундаментальная методологическая установка Э. на смещенную, уклончивую природу нашего знания о реальности, признание методологического, а не онтологического характера теории и гипотетической сущности структур, в отличие от общей структуралистской установки ("подлинная структура неизменно отсутствует"), определяют своеобразие его семиотики и характерной для него терминологии. Идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры, интерпретативный цикл означает возрастание энциклопедии (потенциальный резервуар информации и регулятивная семиотическая гипотеза). Энтропии, согласно Э., удается избежать по той причине, что язык - это организация, лишенная возможности порядка, однако допускающая: смену кодов (тем более, что коды рождаются на основе договора, утверждаются и канонизируются данным социумом), выдвижение новых гипотез и их включение в систему культурных установлений. Отношения "означаемое - означающее" (структура знака по Соссюру) представляются Э. не зависимыми от референта. Семиотика Э. интересуется лишь замкнутым пространством культуры, в котором господствует Символическое (по Э., "знаки - единственные ориентиры в этом мире"), порождающее смыслы и оперирующее ими без обращения непосредственно к физической реальности. Проблема разграничения семиотики и философии языка трактуется Э. как соотношение частной и общей семиотики. Специальная семиотика - это "грамматика" отдельной знаковой системы, а общая семиотика изучает целостность человеческой означивающей деятельности. Если семиотические интересы Э. располагаются между семиотикой знака (Пирс) и семиотикой языка (Соссюр), то его философские взгляды связаны прежде всего с постструктуралистской и постмодернистской версиями культуры. Э. создает семиотический вариант деконструкции, которому присущи представления о равноправном существовании Хаоса и Порядка ("эстетика Хаосмоса"), идеал нестабильности, нежесткости, плюрализма. Э. солидаризируется с постструктуралистами в вопросе о предназначении семиологии: ее объект - язык, над которым уже работает власть. Семиотика должна обнажить механизм "сделанности" культуры, явиться инструментом демистификации и деидеологизации, эксплицировать правила "кодового переключения" в культуре. Э. интересует принципиальная возможность единого (но не унифицированного) семиотического подхода ко всем феноменам сигнификации и/или коммуникации, возможность выявления логики культуры посредством различных означивающих практик, которые могут быть частью общей семиотики культуры. (См. также Лабиринт.)

А.Р. Усманова

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС - термин для обозначения тяжелого переходного состояния экологических систем и биосферы в целом. Параметр "Э.К." предполагает наличие значительных структурных изменений окружающей среды. Э.К. существенным образом отличается от экологической катастрофы, означающей полное разрушение общественной системы, - в случае Э.К. сохраняется возможность восстановления нарушенного состояния на основе эволюционного разрешения противоречий. Традиционно выделяются Э.К. естественного и антропогенного происхождения. Э.К. первого рода органически присущи эволюционному процессу, составляя его неотъемлемую особенность. На протяжении геологической истории Э.К. происходили довольно часто в различных регионах планеты. Кардинально воздействуя на характер протекания эволюционного процесса, Э.К. различного рода были не в состоянии существенно повлиять на целостность биосферы. Причины возникновения Э.К. естественного происхождения весьма многообразны и вызываются как биотическими, так и абиотическими факторами. Э.К. антропогенного характера вызваны зачастую негативным характером человеческой деятельности и оказывают существенное влияние на историческую динамику человечества. В прошлом Э.К. такого рода носили локальный характер, в то время как в современных условиях они приобретают глобальные масштабы и обусловлены загрязнением окружающей среды, уничтожением растительного покрова, животного мира, вовлечением больших территорий в хозяйственный оборот. (См. Глобальные проблемы современности.) Э.К. антропогенного характера с учетом их влияния на экосистемы можно разделить на четыре основные группы: 1) компонентные; 2) репрезентативные; 3) тотальные; 4) глобальный. Такого рода классификация основана на степени масштабов разрушения целостности и иерархичности экосистемы, что позволяет создавать модели Э.К. и учитывать такой важнейший параметр экосистемы как численность вида. Э.К. компонентного типа происходят на основе изъятия или разрушения определенных компонентов экосистемы, что приводит к нарушению ее стабильности. Э.К. репрезентативного типа возникают на стадии производящего хозяйства, которое позволило удовлетворять жизненные потребности сравнительно простым способом и открыло неограниченные возможности на пути преобразования природы. Э.К. данного типа приводили к разрушению и деградации отдельных экосистем и сопровождались преобразованием и уничтожением природных биомов и ландшафтов. В свою очередь, преобразование экосистем послужило мощным лимитирующим фактором самого существования человечества. Тотальные Э.К. характеризуются исключительной разрушительной силой, поскольку сопровождаются уничтожением целых классов экосистем. Возросшая производящая мощь человечества позволила ему освободиться от непосредственной зависимости от природной среды и начать стремительное преобразование биосферы, грозящее превратиться в глобальный Э.К. или глобальную экологическую катастрофу. По этой причине у человечества не остается иного выхода как перейти на коэволюционный путь развития, поскольку истоки Э.К. коренятся в несоответствии законов социально-технического развития законам эволюции биосферы. (См. также Коэволюция, Римский клуб.)

П.А. Водопьянов

ЭКОЛОГИЯ (греч. oikos - дом, местообитание, убежище, жилище; logos - наука) - термин, введенный в научный оборот Геккелем (1866), определявшем Э. как науку об экономии природы, образе жизни и внешних жизненных отношений организмов друг и другом. "Под экологией, - писал Геккель, - мы понимаем общую науку об отношениях организмов с окружающей средой, куда мы относим в широком смысле все "условия существования". Они частично органической, частично неорганической природы, но как те, так и другие имеют весьма большое значение для форм организмов, т.к. они принуждают их приспосабливаться к себе. К неорганическим условиям существования во-первых, относят физические и химические свойства их местообитаний - климат (свет, тепло, влажность и атмосферное электричество), неорганическая пища, состав воды и почвы и т.д. В качестве органических условий существования мы рассматриваем общие отношения по всем остальным организмам, с которыми он вступает в контакт и из которых большинство содействует его пользе или вредит". Такая достаточно четкая дефиниция предмета Э. способствовала ее широкому признанию, поскольку фиксировала внимание на внешних особенностях взаимосвязи организмов и среды их обитания. В дальнейшем в исследованиях по Э. уделялось внимание изучению реакции живых организмов на различные факторы окружающей среды, экстремальным значениям этих факторов, совместимых с жизнью, смене растительного покрова в отдельных регионах и др. И только, пожалуй, в книге Ч.Элтона "Экология животных" (1930) закладываются теоретические основы Э. Он определяет Э. как науку об естественной истории, которая изучает широкий круг вопросов, начиная от проблем патогенеза клеток и органов, соотношения эволюции и адаптации, и включая проблемы социологии (теория народонаселения). Главная задача экологических исследований сводится при этом к изучению распространения генотипических вариаций в популяции и рассмотрению изоляции данной формы в процессе образования нового вида. Особое внимание обращается на рассмотрение вопросов формирования адаптаций и достижения целесообразности строения и поведения организмов, роли естественного отбора и различных форм борьбы за существование в процессе видообразования. Рассмотрение основных проблем Э. в контексте эволюционных идей послужило Ч.Элтону основой для разработки теоретических аспектов Э. В последующих работах многочисленных экологов закладывается не менее значимая программа эколого-эволюционных исследований, в которой проводится анализ видовых приспособлений на основе строения и функций органов животного, раскрываются сложные взаимоотношения между организмами и средой их обитания, устанавливаются их специфические отношения. Широкое использование методов математического анализа и количественного учета, акцент на изучение популяционного уровня, изучение совокупности экологических связей и отношений, интегративный характер обобщений, содержащихся в работах экологов, послужили теоретической основой для дальнейшего развития Э. Классические исследования многих авторов способствовали разработке проблем эволюционной экологии, которая синтезирует в себе множество эмпирических данных о различных компонентах биосферы и формах ее взаимодействия с биотическими, абиотическими и антропогенными факторами. Сложность объекта исследования Э., обращение к ее проблемам специалистов различного профиля, исключительная актуальность ее проблем для жизни людей определили лидерство данной науки среди других наук. "Соединение этой чрезвычайной сложности с многогранным физическим окружением, превращает экологию в науку, охватывающую чрезвычайно широкий круг вопросов. Нет другой такой дисциплины, которая искала бы объяснений для столь многообразных явлений и на столь большом числе разных уровней. Как следствие этого экология вобрала в себя некоторые аспекты многих наук, например, физики,

химии, математики, оперирования с вычислительной техникой, географии, климатологии, геологии, океанографии, экономики, социологии, психологии и антропологии" (Э.Пианка). Не случайно поэтому отдельные авторы, подчеркивая интегративный характер Э., определяют ее как науку о структуре и функциях природы. "Экология, возникшая более 100 лет тому назад как учение о взаимосвязи организма и среды, на наших глазах трансформировалась в науку о структуре природы, науку о том, как работает живой покров Земли в его целостности. Экология на наших глазах становится теоретической основой поведения человека индустриального общества в природе" (С.С.Шварц). Разумеется, столь расширенное понимание Э. скорее отражение контуров будущего данной науки. К настоящему времени достаточно четко разработаны представления о ней как о науке, изучающей закономерности взаимодействия живых организмов с окружающей средой. Среди имеющихся определений Э. она представлена как относительно самостоятельная биологическая дисциплина, предметная сфера которой имеет вполне определенное содержание. Э. - наука, "изучающая условия существования живых организмов и взаимосвязи между организмами и окружающей средой" (Р.Дажо). "Экология, - отмечает Ю.Одум, - наука об отношениях организмов или групп организмов к окружающей их среде, наука о взаимоотношениях между живыми организмами и средой их обитания". Во всех приведенных определениях так или иначе обращается внимание на то, что Э. - это наука, изучающая закономерности взаимоотношений организмов с окружающей средой, наука, исследующая структуру, динамику и историческое развитие надорганизменных систем, видов, биогеоценозов и биосферы в целом. Следовательно, предметом современной Э. правомерно считать изучение закономерностей взаимодействия надорганизменных систем (популяций, видов, биогеоценозов и биосферы в целом) с окружающей средой, изучение энергетики данных макросистем, их развитие во времени и пространстве. В современной Э. выделяют три основных раздела: факториальная Э., динамика популяций и биогеоценология. Факториальная Э. изучает воздействие различного рода факторов на живые организмы, которые оказывают на них прямое или косвенное влияние. В качестве экологического фактора выступает любой элемент окружающей среды, оказывающий непосредственное влияние на живые организмы, а также на отношения между ними. Обычно выделяют три основных группы факторов - абиотические, биотические и антропогенные. Абиотические факторы представляют собой совокупность условий неорганической природы, к которым эволюционно приспособились живые организмы. К их числу относятся климатические и химические условия, температура, давление, влажность, солнечная радиация, свет, почва, состав атмосферы и т.п. Биотические факторы - это совокупность влияний одних организмов на другие, обусловленные взаимодействиями между живыми организмами и их сообществами. Данное влияние может носить как непосредственный, так и опосредованный характер через воздействие на условия неорганической природы. Хищничество, паразитизм, конкуренция, нейтрализм и др. - все это примеры взаимных отношений между организмами. Антропогенные факторы - это различного рода факторы, вызванные и обусловленные человеческой деятельностью. Динамика популяций или популяционная Э. занимается изучением законов динамики численности, законов становления и саморегуляции популяций как элементарных форм существования вида. Третьим разделом современной Э. является биогеоценология (Э. сообществ, изучение экосистем), осмысливающая закономерности становления, развития и нормального функционирования экологических систем. Биогеоценоз - это группировка определенного видового состава, обладающая наличием взаимозависимостей и занимающих определенное пространство. Для каждого биогеоценоза присущ определенный по объему и

составу круговорот вещества и энергии, обеспечивающий относительно длительное сосуществование основных компонентов с биокосными факторами, благодаря чему поддерживается постоянство жизни. Взаимодействие между компонентами является важнейшим механизмом поддержания целостности и устойчивости биогеоценозов. Управление ими в интересах человека базируется на знании закономерностей функционирования биогеоценозов, что имеет исключительно важное значение в современных условиях. (См. также Социальная экология.)

П.А. Водопьянов

ЭКСПЕРИМЕНТАЦИЯ - понятие, введенное постмодернистской философией взамен традиционного концепта "интерпретация" (см. Интерпретация) для фиксации радикально нового отношения к феномену смысла. В контексте культивируемого постмодернизмом постметафизического мышления (см. Постметафизическое мышление, Постмодернистская чувствительность) конституируется радикальный отказ современной философии от презумпции наличия имманентного смысла бытия, объективирующегося в феномене логоса (см. Логос, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм). Согласно номадологическому видению мира (см. Номадология), бытие ризоморфного объекта (см. Ризома) предстает как перманентно процессуальная аутотрансформация, не результирующаяся в каком-либо определенном (финальном) варианте своего конфигурирования. Классической моделью бытия подобного рода выступает в постмодернизме бытие "тела без органов", т.е. "интенсивная реальность", чьи принципиально неатрибутивные и преходящие определенности оцениваются Делезом и Гваттари в качестве лишь своего рода гипотетически возможных "аллотропических вариаций" (см. Тело без органов); аналогично выстраивается релятивное бытие исторической темпоральности, бесконечно варьирующейся в принципиально плюральных версиях конституирования прошлого и будущего (см. Событийность, Эон). Аналогично, в контексте постмодернистской текстологии, фундированной радикальным отказом от идеи референции (см. Пустой знак, Трансцендентальное означаемое), смысл текста конституируется лишь в качестве одной из возможных версий принципиально нон-финального означивания (см. Деконструкция, Означивание, Текст-наслаждение, "Смерть Автора"). В общем виде данная установка на видение бытия в качестве нон-финальной аутотрансформационной процессуальности, не характеризующейся ни изначальным, ни финально обретенным смыслом, находит свое выражение в постмодернистской концепции "хоры" (см. Хора). Таким образом, с точки зрения постмодернизма, все то, что наивно полагалось классикой источником семантической определенности, демонстрирует "разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла" (Фуко). В этом отношении постмодернизм констатирует своего рода "катастрофу" или "имплозию" смысла (Бодрийяр). Исходя из этого, культура постмодерна программно противостоит видению мира как книги, чей имплицитно наличный смысл может и должен быть прочитан в когнитивно-интерпретационном усилии, и текста как подлежащего пониманию, т.е. герменевтической реконструкции его исходного смысла. В этом проблемном поле становится очевидной невозможность герменевтической процедуры экспликации имманентного смысла текста (или мира как текста): любой интерпретационный акт, приписывающий некой событийности тот или иной конкретный смысл, выступает для постмодернизма "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае - как некая практика, которую мы им навязываем" (Фуко). В этом отношении,

согласно постмодернистской оценке, "интерпретировать - это подчинить себе, насильно или добровольно" (Фуко). При претензии на постоянство (т.е. на статус избранной - корректной или аксиологически предпочтительной) интерпретация превращается по отношению к интерпретируемой предметности в своего рода "путы и клещи" (Делез, Гваттари), не столько генерируя смысл, сколько симулируя его (см. Симуляция). Постмодернистски понятая предметность бесконечно открыта для вариативного конфигурирования (см. Ризома, Событийность, Тело без органов, Хора), - подобно тому, как децентрированный текст открыт для вариативных нарраций, снимая саму постановку вопроса о так называемом правильном прочтении: "замените анамнез - забыванием, интерпретацию - экспериментацией" (Делез, Гваттари). Смыслогенез, таким образом, "никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла", но "вкладыванием смысла" в то, что само по себе "не имеет никакого смысла" (Дж.Х.Миллер), - в парадигмальном горизонте постмодернизма интерпретация заменяется Э. как свободной процессуальностью означивания: "путешествие на месте,... экспериментация - почему бы нет?" (Делез, Гваттари). (См. также Интерпретация.)

М.А. Можейко

ЭКСПРЕССИОНИЗМ (лат. expressio - выражение) - направление в развитии традиции художественного модернизма (см. Модернизм), программно ориентированное на поворот от идеала изображения [действительности] к идеалу выражения: первоначально - внутреннего мира субъекта, затем - внутренней сущности объекта. Термин "Э." впервые был употреблен в 1911 В.Воррингером (по отношению к П.Сезанну, В.Ван-Гогу и А.Матиссу как к "синтетистам и экспрессионистам"); в современном (собственном) смысле используется с 1912. В эволюции Э. могут быть выделены два этапа: 1) ранний, ставящий своей целью воплотить "не внешние облики предметов, а первичные всплески человеческого духа" (Э.Л.Кирхнер): по рефлексивной самооценке Кандинского, "художник, который является творцом, уже не усматривает своей цели в подражании ... природным явлениям, он хочет и должен найти выражение /выделено мною - М.М./ своему собственному миру"; и 2) зрелый, осуществляющий переориентацию на выражение абстрактной сущности предметности: "мы ... ищем скрытого в природе за пеленой видимости. Это нам кажется более важным, чем открытия импрессионистов. Мы ищем и пишем эту другую, внутреннюю сторону природы..." (Ф.Марк). Классический Э. представлен деятельностью художественных групп "Мост" (Дрезден, с 1905), в которую входили (или к которой примыкали) Э.Л.Кирхнер, Ф.Блейль, Э.Хаккель, К.Шмидт-Ротлуфф, Э.Х.Нольде, М.Пехштейн, К.Амье, А.Галлен-Каллела, О.Мюллер и др., и "Синий всадник" (по названию альманаха "Нового художественного объединения"; Мюнхен, с 1912), представленный Кандинским, Ф.Марком, А.Макке, П.Клее, А.Кубином, О.Кокошкой, Р.Делоне и др., а также деятельностью таких авторов, как М.Бекман, К.Хофер, Э.Барлах, Г.Гросс, О.Дикс и др. Э. может быть оценен как первое (как в хронологическом, так и в логическом отношении) из многочисленных направление в развитии собственно модернистского искусства, и в этом отношении предпосылки его формирования фактически выступают предпосылками формирования модернистской программы в художественной традиции как таковой. В качестве предшественников Э., заложивших основы модернистской интерпретации художественного творчества и изобразительной техники, могут быть названы Дж.Энсор, Э.Мунк, Ф.Ходлер и отчасти В.Ван-Гог с их

ориентацией на универсальные обобщения (портреты "Студент", "Ученик", "Дровосек" и др. у Ф.Ходлера); экзистенциально окрашенную тематику (проблематика любви и смерти у Э.Мунка); сознательную деформацию объекта, призванную раскрыть его деформирующее влияние на сознание художника (Дж.Энсор); программную эмоциональность цвета (напряженность цвета у Дж.Энсора, хроматические обобщения и колористическое моделирование у Ф.Ходлера, интенция В.Ван-Гога к информационной выразительности цветовой гаммы: "Этот человек светловолос. Следовательно, для начала я пишу его со всей точностью, на которую способен. Но полотно после этого еще не закончено. Чтобы завершить его, я становлюсь необузданным колористом. Я преувеличиваю светлые тона его белокурых волос, доходя до оранжевого, хрома, бледно-лимонного. Позади его головы я пишу не банальную стену убогой комнатушки, а бесконечность - создаю простой, но максимально интенсивный и богатый синий фон, на какой я только способен, и эта нехитрая комбинация светящихся белокурых волос и богатого синего неба дает тот же эффект таинственности, что звезда на темной лазури неба"). Эстетическая программа Э. оформилась в контексте экстремизма студенческой фронды (группа "Мост", например, исходно являла собой творческий союз четырех студентов архитектурного факультета высшего технического училища в Дрездене: Э.Л.Кирхнера (впоследствии - главного идеолога Э.), Ф.Блейля, Э.Хаккеля и К.Шмидта-Ротлуффа) против практически всех известных на тот момент "идеологий" искусства: от реализма до импрессионизма, включая даже характерный для немецкого искусства начала века молодежный "югенд-стиль" как своего рода национальную версию модерна. В противовес "устаревшим" и "традиционным" программам художественного творчества как "изображения красивого" Э. формулирует программную установку на "интуитивную непосредственность" (Э.Л.Кирхнер). Под последней понимается интенция выражения в художественном творчестве непосредственно формируемого и непосредственно фиксируемого (выражаемого в произведении) представления художника о предмете: "дух должен торжествовать над материей" (Э.Л.Кирхнер). Акцент, таким образом, переносится с художественного восприятия мира (наиболее ярко репрезентированного в феномене живописи "с натуры") на представление о нем (в строгом когнитивном смысле этого слова, что предполагает отсутствие представляемого объекта на органы чувств в момент представления). В этом отношении можно утверждать, что если импрессионизм в свое время презентировал в художественной традиции позитивистскую парадигму, то Э. строит свою концепцию художественного творчества на основе субъективизма и идеализма: "нам принадлежит каждый, кто непосредственно и неподдельно передает то, что побуждает его к творчеству" (Э.Л.Кирхнер), "чем дальше удаляешься от природы, оставаясь естественным, тем выше становится искусство" (Э.Х.Нольде). Общая установка на непосредственность обусловила конституирование в Э. трех основополагающих принципов: принципа интуитивизма, предполагающего непосредственное выражение художником содержащейся в его сознании (подсознании) "идеи предмета" - как помимо обращения к натуре, так и помимо рациональной рефлексии над этой "идеей"; принципа инфантилизма, программно требующего от художника детской непосредственности мироинтерпретации (презумпция "бессознательной гениальности" ребенка у Кандинского, культ детского рисунка в группе "Мост" и т.п.); и принципа примитивизма, заставляющего представителей Э. постоянно обращаться в своих творческих исканиях к искусству культур Азии, Африки, Океании и т.п. - в поисках "варварской и стихийной непосредственности" (Э.Л.Кирхнер), "грубой и примитивной, но подлинной силы" (М.Пехштейн), что дало повод современной Э. критике обвинить его в "готтентотской наивности". Подобная эстетическая концепция с необходимостью требовала и трансформации

традиционных приемов художественной техники, - поиск нового языка живописи начинается в Э. с отказа и от классического, и от неклассического наследия: начиная с отказа от декоративности в целом и вплоть до отказа от создания в картине "иллюзорного пространства" по законам перспективы, в частности. Для экспрессионистской живописи характерна установка на неусложненные геометрические формы (впоследствии оказавшая влияние на эстетическую концепцию и художественную практику кубизма - см. Кубизм); тенденция деформации так называемой "естественной" (т.е. видимой) формы (контура) - в пользу абстрактной формы предмета, постигаемой умозрительно (вплоть до отказа от "идеологии перспективы" и стремления к плоскостной трактовке изображаемой предметности); ориентация на программную эмоциональность цвета ("цветовые экстазы" как жанр у Э.Х.Нольде, регистры цветовой гаммы как "щупальца души" в трактовке Кандинского), задавшая в модернистском искусстве традицию хроматических обобщений и колористического моделирования (использование так называемого "открытого" или "чистого" цвета, резкие цветовые контрасты и диссонансы красок, кричащая экспрессия колорита, грубофактурное пастозное нанесение красок на холст и т.п., - т.е. все то, что Э.Л.Кирхнер называл "варварской стихией цвета", а известный критик А.Орье обозначил позднее как "экстатичность колорита"). В итоге подобная художественная практика привела к оформлению концепции единства цвета и формы (известная таблица соответствий у Кандинского: желтый цвет как выражение угловатости, синий - округлости и т.п.), а позднее - концепции единства цвета и звука [попытка создания Р.Делоне (чей прямой потомок Вадим Делоне был участником выступлений советской интеллигенции в связи с пражскими событиями) "цветового органа", где свисток, скрипка и кларнет сопрягались с лимонно-желтым, виолончель - с синим, контрабас - с фиолетовым]. С другой стороны, фундаментальная философичность эстетической программы Э. обусловила собой имманентно присущий ему методологизм, заложивший основы методологизма модернистского искусства в целом, его имманентной интенции на программное изложение идейных основ художественного творчества: от ежегодных отчетных "Папок" группы "Мост" - до оформления такого специфичного для модерна жанра, как "Манифест" (многочисленные "Манифесты" футуризма, сюрреализма и мн. др. - см. Футуризм, Сюрреализм), - в отличие от классики, полагавшей живописное произведение самодостаточным (классическая концепция картины как "окна в мир"). Данный методологизм Э. имеет своим следствием эксплицитное оформление концептуальной программы творчества, основанной на интерпретации живописи в качестве своего рода инструмента для создания адекватной модели мироздания: поиски "мифологических первооснов" бытия в творчестве Э.Х.Нольде, абстрактных элементов "борьбы форм" у Ф.Марка, "первоэлементов мироздания" у П.Клее и т.п. Подобная нагруженность изображения метафизическими идеями (см. Метафизика), еще раз демонстрирующая альтернативность Э. импрессионизму с его позитивистским пафосом констатации сиюминутного впечатления, инспирирует интерес Э. к скрытой сущности воплощаемой художником предметности, что может быть рассмотрено как имманентная основа постепенной эволюции Э. от пафоса выражения душевного и духовного состояния субъекта к пафосу выражения сущности объекта как такового. Э. фактически осуществляет парадигмальный поворот от презумпции субъективизма к презумпции своего рода феноменологической редукции (см. Феноменология), например, цикл О.Кокошки "Портреты городов" фиксируют Рим, Бордо, Венецию, Константинополь, Толедо и т.д. не с точки зрения визуального впечатления от них, сколько с точки знания культуры, традиций, исторической и этнической специфики этих городов: эти "портреты" отражают не то, как мы видим эти города, а то, что мы знаем о них, и портретируемые оригиналы скорее могут быть узнаны не тем, кто бывал в этих

городах, а тем, кто много читал о них (ср. с цитируемым Р.Бартом в "Эффекте реальности" тезисом Николя: "вещи следует рассматривать не так, как они суть сами по себе, и не так, как о них известно говорящему или пишущему, но лишь соответственно тому, что о них знают читатели или слушатели" - см. Эффект реальности). По оценке А.Орье, выражающий базисную для Э. идею тезис может быть сформулирован следующим образом: "естественная и конечная цель живописи не есть изображение предметов. В мире существуют только идеи, и художник должен выразить их абстрактную сущность; предметы же - лишь внешние знаки этих идей". В этом отношении Э. может рассматриваться не только как положивший начало и заложивший исходные концептуальные основы искусству модернизма вообще (так, Э. во многом обусловил программные манифесты кубизма, дадаизма, футуризма, искусства "новой вещественности", в определенном отношении Э. может рассматриваться и как один из источников риджионализма, поскольку, по формулировке Э.Л.Кирхнера, в Э. проявляются "специфические черты германского духа" - см. Кубизм, Дадаизм, Футуризм), но и фактически поставил вопрос об интерпретации любого культурно артикулированного феномена в его постмодернистской проекции: а именно - как изначально семиотически нагруженного (см. "Постмодернистская чувствительность", Интерпретация, Экспериментация).

М.А. Моэкейко

ЭКСТАЗ (греч. ekstasis - нахождение вовне, смещение, пребывание вне себя) - состояние измененного сознания, сопровождающееся: потерей человеком ощущения времени, восторгом, предельным позитивным эмоциональным упоением, нередко зрительными и слуховыми галлюцинациями; род транса, сопряженный с анестезией, снижением активности дыхания и кровообращения (физиологический Э.). Состояния Э. в обыденной жизни людей, как правило, недолговременны и традиционно ассоциируются с любовными, либо героическими (совершение жертвенного подвига) переживаниями. Особой разновидностью экстатических состояний (могущих иногда быть долговременными - от 0,5 часа до 35 лет с перерывами - по преданиям, легендам и хроникам) выступают религиозный и мистический Э. Было принято полагать, что состояния последних служат постижению людьми тех новых знаний, которые невозможно помыслить традиционным образом (откровение), отождествлению индивидом себя со всей Вселенной, с Богом (Плотин, Бернар Клервоский). Выступая в психологическом контексте как предельная форма созерцания какого-либо предмета или явления, как абсолютная поглощенность какой-либо одной единственной идеей, Э. может трактоваться и как совершенная процедура созерцания (живое ощущение и, вслед за этим, восприятие) трансцендентного. 20 в. с его широко распространившимися в европейской и северо-американской культуре массовыми методиками наркотического обретения состояний Э., с одной стороны, и теоретическими изысками ряда философов и ученых (Э. - пребывание в "ничто" у экзистенциалистов, экстатические эксперименты, описанные Кастанедой и т.д.), с другой - перевел проблему обретения человеком состояния Э. из личностно-индивидуальной, глубокоинтимной, жертвенно-мистической ипостаси в разряд социальных и медицинских проблем массового порядка.

А.А. Грицанов

ЭКХАРТ (Eckhart) Иоганн, Майстер (нем. - мастер, учитель) Экхарт (1260-1327/1328) - немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хох-геймов. Обучался в Кёльнской высшей школе доминиканского ордена. Приор ордена в Эрфурте, викарий Тюрингии (1303-1311). Глава Саксонского ордена. Профессор в Париже (1300-1303, 1312-1314), профессор в Страсбурге (1312-1320), учитель чтения в Кёльне (с 1320). Главное сочинение - "Проповеди и рассуждения", а также "Комментарий к "Сентенциям" Петра Ломбардского", "Комментарий на книгу Премудростей Соломона", "Толкование на Евангелие от Иоанна", "Толкование на книгу Бытия II". 26 тезисов Э. были осуждены (27 марта 1329) после его смерти папской буллой. Сторонник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены. Вера, согласно Э., должна преобразовывать сверхъестественное знание в знание логическое. Высшая сила души - разум, единосущный Богу, несотворенная "искра", который Э. именует "крепостью души", "сохранением естественного стремления к добру, несмотря на грехопадение". Познание - благороднейшая деятельность души (орудия вечного порождения Богом самого себя), материал для которой поставляют чувства. Из этого материала "общее чувство" образует восприятия. На их основе разум формирует понятия. (По Э., "мои речи обращены к тем, кто уже назвал их своими, приникся к ним жаждой своих сердец. А дабы было так, в том да поможет нам Бог!") Разум, посредством которого мы воспринимаем Божью волю, Э. соотносит со Святой Троицей. Согласно Э., сущность - это Божество, а природа - Бог, т.е. Божество, получившее образ или лицо. Бог продолжает самопроявление в трех лицах: Отец - мысль Бога, в которой выявилась Его природа; Сын - это мысль Бога о себе самом, порожденная его же природой; осознание этими лицами единства их воли есть Святой Дух. Для Э. такое раскрытие Бога - специфический процесс, а не единократное событие: "Когда Бог создал небо, землю и всякую тварь, Он никак не действовал. Ему не с чем было действовать; и в Нем не было действия. Тогда Он сказал: "Мы сотворим Наше подобие". Не мудрено создавать. Это делается когда и где угодно. Когда я что-нибудь делаю, то делаю это сам в себе и из себя самого и отпечатлеваю там свой собственный образ". Деятельность разума, по Э., - промысел Божий внутри нас. Душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Бог есть чистое бытие, первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Смысл жизни - в познании Бога и возвращении к Нему. (Согласно Э., "кто не понимает сказанного мною, пусть и не печется о том. Ибо покуда не дорос он до этой правды - не поймет ее. Не придуманная это, а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда!") Путь этот - через добродетельную жизнь, аскезу и доброту к ближним. Пассивного созерцания для мистического единения с Богом недостаточно. (Важен тезис Э. о том, что отношение Бога и человека есть обоюдопорождающая связь, а не Божия привязь либо человечье упование; по мысли Э., "Бог - в душе выше того, чем когда душа - в Боге: что она - в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна оттого, что Бог в ней. Верьте: Бог - Сам блажен в душе!") Э. был убежден в необходимости просвещения людей: "Если не учить невежественных людей, то никто не станет ученым. Затем и учат невежественных, чтобы они из незнающих стали знающими. Затем и врачи, чтобы исцелять больных. Иоанн пишет Евангелие для всех верующих и также для неверующих, и все же он начинает с самого высокого, что может сказать человек о Боге. А если найдется человек, который

неверно поймет такое слово, что же может сделать тот, кто верно преподает верное слово? Не были ли слова Иоанна и слова Господа тоже часто неверно поняты". Многие философские "формулы", принадлежащие Э., пророчески выразили современные ему и будущие нравственно-мировоззренческие выборы человека: "кто хочет стать тем, чем он должен быть, тот должен перестать быть тем, что он есть"; "где есть равенство, там нет единства, ибо равенство "посягает" на единство, и где есть единство, там нет равенства, ибо равенство пребывает в разделении и многообразии". Творчество Э. значительно содействовало становлению немецкой философской фразеологии (так, он нередко использовал термин "отрицание отрицания").

А.А. Грицанов

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. elementum - стихия, первовещество; калька греч. stoiheia, от stoihos - члены ряда, т.е. первоначально буквы алфавита) - в ранней древнегреческой философии четыре первоначальных вещества (земля, вода, огонь, воздух) и как "пятый элемент" (лат. quinta essentia - "пятая сущность") - ночь либо эфир. Впервые в традиционном смысле употреблено Платоном (обозначение Э. как правильных многогранников). Аристотель придал Э. статус универсального понятия онтологии, космологии, гносеологии и др. В древнекитайской философии Э. - металл, земля, вода, дерево, огонь. Э. в древнеиндийской философии - эфир, вода, огонь, ветер, земля. В алхимии - Э. - сера, серебро, соль и т.д. После постулирования Юнгиусом тезиса о том, что земля являет собой неисчислимое множество Э., Бойль сформулировал определение Э. как веществ, неразложимых на более простые вещества. В настоящее время под Э. подразумеваются составные части сложного целого.

А.А. Грицанов

ЭЛИАДЕ (Eliade) Мирча (1907-1986) - румынский ученый, антрополог, историк религии. Изучал топику мифа и мифологизма в литературе 20 в. Доктор философии (1928). Подготовил диссертацию о йоге во время жизни в Индии (1928-1932). Преподавал в Бухарестском университете (1933-1940), в Парижской школе Высших исследований, в Сорбонне (1945-1956). Профессор кафедры истории религий Чикагского университета (1957-1986). Основные сочинения по истории религии, мифологии, философии: "Эссе о происхождении индийской мистики" (1936), "Техника йоги" (1948), "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" (1949), "Очерки по истории религий" (1949), "Йога. Бессмертие и свобода" (1951), "Образы и символы" (1952), "Шаманизм и архаическая техника экстаза" (1954), "Запретный лес" (1955), "Кузнецы и алхимики" (1956), "Священное и мирское" (1956), "Мифы, сновидения и мистерии" (1957), "Рождение и новое рождение" (1958), "Мистические рождения. Очерк о некоторых типах посвящения" (1959), "Мефистофель и Андрогин" (1962), "Разновидности мифа" (1963), "Патанджали и йога" (1965), "Ностальгия по истокам" (1971), "Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения" (1976) и др. (только на французском языке опубликованы более 30 книг Э.). Не ограничивая круг своих интересов понятием "история религии", Э. подчеркивал, что

религия "не обязательно предполагает веру в Бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связана с идеями существования, значения и истины". По мнению Э., "... деятельность бессознательного подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не приводя его, однако, к собственно религиозному видению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии, ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле даже можно утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология "скрыты" в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни еще жива в недрах их "Я". Если подойти к этому явлению с позиций иудео-христианства, то можно также сказать, что отказ от религии равноценен новому "грехопадению" человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т.е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как и после первого "грехопадения". Его предок, первый человек Адам, также духовно ослепленный, все же сохранил разум, позволивший ему отыскать следы Бога, а они видны в этом мире. После первого "грехопадения" религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была "забыта". Этим завершаются размышления историков религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов". "Крипторелигиозность" (подсознательно присущая каждому человеку) - занимает важное место в творчестве Э. Прояснение неизбывности ее существования (даже в условиях активности показного атеизма и безбожия), ее связь с мифологией и культурой - выступили пафосом многих работ Э. Согласно Э., космос - как миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во вселенной, противостоящий хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония выступала для него камертоном и парадигмой для толкования любых значимых жизненных явлений. Космос конституировал непреходящее настоящее, автономное от прошлого и не предполагающее неизбежного будущего. Восприятие современным человеком самого себя как "субъекта в истории", согласно Э., налагает на него непреходящий груз миросоразмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознавания, Э., в частности, реконструирует посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. В книге "Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение" Э. в сжатом виде изложил суть своих философско-исторических взглядов в контексте проблемы судеб европейской цивилизации, а также очертил основания некоей "архаической онтологии". Этим термином Э. обозначал особую форму философской антропологии, разрабатываемой им на основе спекулятивной традиционалистской метафизики и в соответствии с которой переосмысляются работы Гуссерля, Ж.Дюмезиля, Дюркгейма, Фрейда, Хайдеггера, Юнга. Центральная тема данной работы - значение и взаимоотношения двух проявившихся в мировой истории типов мировоззрения: "архаического", "традиционного", "восточного", "доисторического" (т.е. "циклического", обусловленного мифом о цикличности времени) и "современного", "западного", "историцисткого" (т.е. иудео-христианского, опирающегося на представление о поступательном развитии истории к определенной цели). Э. показывает, что архаический человек наделяет реальностью, значимостью и смыслом только те предметы и действия, которые причастны к трансцендентной,

сакральной, мифологической реальности. Эта реальность постигается первобытным обществом (или религиозным сознанием вообще) посредством интенционального переживания абсолютного объекта - "архетипа". Для обозначения такого рода актов используются термины "теофания", "эпифания", "иерофания", теологическое происхождение которых соответствует основной идее феноменологии Э. - утверждению тождественности неких вневременных религиозных структур и структур чистого сознания. В момент мистического ("герменевтического", "интуитивного") постижения проявлений сакрального или священного (это понятие Э. заимствует у Р.Отто) практически устраняется различие между субъектом и объектом, человеком и абсолютом. Обусловленное структурой бессознательного стремление религиозного человека ("Homo religiosus") постоянно возобновлять эти состояния является причиной существования культурных универсалий ("культуры архетипов"). Выделив в качестве критерия архаический способ осмысления вещи и наделения ее статусом "реально существующей", Э. выделяет и описывает следующие классы универсальных мифологических символов: 1. символы соответствия всего сущего трансцендентному прототипу ("небесному архетипу") - мифы о происхождении ландшафтов, поселений, храмов; 2. символы "центра мира" как точки соединения областей имманентного и трансцендентного - мифы о "пупе Земли", о мировом древе или горе, о священном браке Земли и Неба; 3. символы повторения архетипического жеста в "центре мира" ("imitatio dei", "повторение космогонии") - космологические мифы, изначальные ритуалы и обряды. Описывая последние, Э. контурно намечает свою теорию ритуала, центральное положение которой гласит: функция ритуала - устранение течения конкретно-исторического ("профанного") времени и замена его временем традиции ("сакральным временем"). Данные размышления Э. дополняет постановкой проблемы соотнесенности бытия и времени, для чего подвергаются рассмотрению идеи, символы и ритуалы, связанные с трактовкой времени в разных мифологических, религиозных и философских системах. Это рассмотрение используется Э. в качестве аналитического материала для решения фундаментальной задачи традиционалистской антропологии - выхода из кризиса современного мира с помощью преодоления историзма ("отмены истории"), причем именно историзм объявляется основной негативной составляющей самосознания современной западно-европейской культуры. Э. убежден, что отказ архаического человека осознавать свое бытие как историческое позволяет ему ускользнуть из-под пресса истории, преодолеть ее ужас. Именно это обстоятельство делает изучение этнографии и истории религии актуальным для философа, обеспокоенного растущим чувством страха перед абсурдом бытия, столь характерного для современного человека. Соответственно, выделяются следующие архаические способы защиты от истории: во-первых, "концепция архетипов", в согласии с которой исторический персонаж превращается в образцового героя, а историческое событие - в миф или легенду, а во-вторых, циклические или астральные теории, благодаря которым история получает оправдание, и муки, вызванные ее давлением и даже насилием, обретают эсхатологический смысл. Поиск архаическим человеком способа "отмены истории" образует важный фрагмент рассуждений Э. Ключевыми понятиями в таком контексте оказываются "Год", "Новый год", "Космогония", так что особое внимание при изучении соответствующих ритуалов и обрядов обращается на их циклический характер, который связывается с представлением о том, что мир творится не однократно, а периодически. В свете такого понимания Э. стремится объяснить и происхождение базовых элементов человеческой культуры, в частности, земледелия. Оно, вопреки распространенной точке зрения, объявляется возникшим отнюдь не из сугубо практических потребностей. Земледелие, согласно Э., относится не только к реальным, но и к символическим действиям "вегетации

растительности", которые входят в ритуал периодического возрождения времени. Такому возрождению противопоставляется творение истории, и здесь акценты заметно смещаются в соответствии с системой ценностных предпочтений философа. Э. проводит различие между "историческими" и "внеисторическими" временами и народами, чему соответствует более привычное различие между народами "цивилизованными" и "примитивными". Лишь последние, по его мнению, способны по-настоящему пребывать в "раю архетипов", т.е. существовать без исторической памяти и в неведении относительно необратимости событий во времени. Э. был убежден, что в рамках такого философско-исторического подхода уместно констатировать осуществление своеобычного ига истории от ее рождения до превращения в злобного Хроноса. Им было показано, что процесс "историзации" сознания инициировали когда-то мессиански настроенные древнееврейские пророки, а греческие философы-рационалисты и христианская элита, сакрализовавшая страдания и гнет истории, сделали введение "историзма" событием почти необратимым. На примере анализа проповедей израильских пророков и библейского мифа о жертвоприношении Авраама рассматривается, как было разомкнуто циклическое время, в результате чего и обрели ценность события истории, как были дискредитированы действия культурного героя, а иерофании неизменной сакральности превратились в теофании изменчивой воли Яхве. Э. считает, что "придуманная" евреями и христианами вера какое-то время позволяет переносить гнет истории, но как только набирает силу процесс секуляризации, порожденный все тем же историческим сознанием, человек оказывается перед перспективой отчаяния, которое вызывается постоянным ужасом перед нечеловеческими силами истории. Современный человек, по мнению Э., переживает неимоверные страдания и, вследствие этого, измучен насущным вопросом о том, как ему вынести усиливающийся гнет истории. После рассуждений о борьбе двух концепций - "неисторической архаической" и "иудео-христианской исторической" - Э. переходит к теме вины иудейской, христианской и философской элит в деле разрушения архаической культуры архетипов. Утверждается, что древнееврейские пророки и христианские теологи создали опасность профанации ощущения времени, т.к. они опирались на ветхозаветный историзм и отвергли мистическое единство с космическими циклическими ритмами. Сельские же слои населения Европы долгое время оставались вне этой опасности, т.к. не проявили склонности к исторически и морально окрашенному христианству. Согласно этой точке зрения, крестьяне соединили космизм язычества и монотеизм иудео-христианства в своеобразное религиозное образование, в рамках которого космос вновь одухотворяется идеей поклонения культурному герою, задавшему изначальные нормы поведения, и именно они выражены в ритуалах вечного возвращения. Таким образом, Э. предпринимается попытка указать на более или менее современные способы преодоления ужаса истории, символом которого стали две мировые войны. Причиной этих беспрецедентных катастроф объявляются историцистские амбиции Гегеля, Маркса и Гитлера. В частности, Э. обвинил Гегеля в том, что его понятие исторической необходимости оправдало все жестокости, извращения и трагедии истории, а его учение об Абсолютном Духе лишило историю человеческой свободы. Эти идеи сравниваются с учением древнееврейских пророков о событии как воле Яхве. Их сходство доказывается на том основании, что оба учения, по убеждению Э., способствовали разрушению мифа о вечном возвращении. Таким образом, в контексте внешне нейтрального обобщения огромного массива эмпирического материала Э. был представлен целый комплекс идей традиционалистской метафизики и предпринята попытка внедрить в массовое сознание сопутствующие такой метафизике ценностные ориентации. Соотношение сакрального и профанного в контексте реальности как "господствующего", так и

"преодолеваемого" времени - очертили и иное проблемное поле ряда исследований Э. Мифологическое время (в границах которого действуют боги и осуществляются мифы), сакрально и циклично, оно сохраняется и ретранслируется лишь на уровне коллективного бессознательного. Профанное время - исторично, линейно, необратимо, доступно для фиксации потенциалом индивидуальной памяти. Озвучивание мифа, по Э., - прорыв "священного", своеобычное "богоявление". Э. обрисовывает циклическое восприятие времени мифологическими народами (на материалах индийской йоги, древнееврейского олама, античного зона и др.). При этом Э. обращает внимание на то, что в контексте соотношения сакрального и профанного как "пространственных" (а не временных) начал бросается в глаза принципиальная достижимость их соседства и "рядомположенности" у архаических народов (Тигр и Евфрат, берущие начало на небесах, и надземное расположение идеальных "форм" у Платона). Священное пространство, с точки зрения Э., непременно имеет некий Центр - место, где земля сообщается с небесами (раскрашенные столбы архаичных австралийцев, юрты шамана либо христианские церкви). Хотя в христианстве лишь в процедурах таинств литургии смыкание времени сакрального и профанного сближает потусторонние и посюсторонние миры. История, творящаяся в профанном времени, тем самым оказывается отлученной от "вышнего" мира. Иудаизм и христианство, стремясь узаконить историю как одну из ипостасей Божьего промысла, указали на наличие в ней конечной цели (концепция мессианизма) и особого, высшего смысла (направляющую Божью волю). Воздаяние Божественным милосердием - оно и только оно, по мнению Э., может придать истории тот смысл, который позволит человеческой психике преодолеть неизбывное отчаяние и страх перед вечностью бытия и конечностью индивидуального существования. "...Человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, "открытом" вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с иным миром оказывалось возможным благодаря обрядам". Уже итальянские гуманисты, согласно Э., стремились универсализировать христианство, преодолеть его европейскую провинциальность, создав универсальный, внечеловеческий, космический, внеисторический миф. Бруно у Э. - в первую очередь религиозный подвижник, бунтующий против периферийности христианских догматов, против парциальности предлагаемых папским Римом моделей мироустройства. Гелиоцентризм выступал для Бруно "иероглифом божественной мистерии" вселенского масштаба. Современный же человек, с точки зрения Э., выходит из нечеловеческого ритма собственного существования посредством "криптомифологических" сценариев поведения (театра и чтения). Э. подарил европейским интеллектуалам 20 в. (подготовленным уже к этому открытию на собственно философском уровне идеями Ницше и Шпенглера) миф о Востоке - мире абсолютной духовной свободы и установившейся раз и навсегда гармонии. Посвятив ряд работ исследованию мифа, Э. сформулировал тезис о том, что миф являет собой "священную историю" актов миротворения с участием сверхъестественных существ, конституируя тем самым единственно подлинную духовную реальность для первобытного человека. Миф, по Э., - прототип, образец любых людских обрядов и "калька" подавляющего большинства видов "профанной" деятельности. Доминируя в философии античности, в народном средневековом христианстве, мифологическое сознание, согласно Э., переживает ренессанс в философии и в искусстве 20 ст., в продукции современных средств массовой информации. Э. обратил особое внимание на дух историцизма в 20 в. "Историцизм, - отмечал он, - типичный продукт тех наций, для которых история не была непрерывным кошмаром. Возможно, у них было бы другое мировоззрение, если бы они принадлежали к нациям, отмеченным фатальностью истории". "Запретный лес" для Э. - архаичная, латиноязычная Румыния,

сложившаяся из даков и римских колонистов, забытая историей на долгие столетия и сохранившая свое национальное единство лишь благодаря объединявшим народ ритуалам (Н.Смарт). Для Э. присуща попытка конструктивного преодоления традиционной эпистемологической оппозиции "познаваемое - непознаваемое", для него в духе платоновского миропонимания существенна иная динамика: "узнанное - неузнанное". Единоборство памяти и беспамятства - основа существования людей как специфического творчества, находящего свое выражение, по мнению Э., в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Отдавая должное в рамках этой интеллектуальной традиции и психоанализу и структурализму, Э. не принимал их ограниченности: комментируя "чисто сексуальную" трактовку Фрейдом образа влечения ребенка к своей матери, он указывал на то, что "перевести образ в конкретную терминологию, ввести его в только один произвольно выбранный контекст - значит уничтожить образ как инструмент познания". Имплицитная метафизика Э. приняла облик эстетической онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизни человека (М. Калинеску). Структурализм же, пытаясь подчинить миф логике, уподобляется, по мнению Э., попытке "растворить индивидуальное сознание в анонимном, а последнее - в природе, которую физика и кибернетика свели к "основным структурам". Абсолютизм и "самодержавность" жестких правил организации и эволюции форм языка и мышления были неприемлемы и непереносимы для Э. В своем творчестве Э. оставался приверженцем идеи неустранимости мифа (веры в Вечное Возвращение) из совокупности атрибутов подлинной человеческой духовности. "Периодическое возвращение в священное Время Начала" или "онтологическая одержимость" - главная отличительная черта, по Э., архаичного и античного человека. Желание воссоздать Время, когда боги присутствовали на Земле - это жажда священного, вечная "ностальгия по Бытию".

А.А. Грицанов, А.И. Макаров, А.И. Пигалев

ЭЛЛЮЛЬ (Ellul) Жак (1912-1994) - французский философ и социолог, профессор университета в Бордо. Основные сочинения: "Введение в предмет церковных реформ" (1943), "История организаций" (тт. 1-2, 1955- 1956), "Техника" (1962), "Пропаганда" (1965), "Политическая иллюзия" (1965), "Аутопсия революции" (1969), "Этика свободы" (тт. 1-2, 1974), "Апокалипсис" (1975), "Техническая система" (1977), "Марксистско-христианская идеология" (1979), "Изменения революции: неизбранный пролетариат" (1982), "Технологический блеф" (1988) и др. Основные интересы Э. - в сфере философии техники и философии культуры. Трактует технику не только как совокупность машин и механизмов, но и как определенный тип рациональности, свойственный техногенной цивилизации. В условиях этой цивилизации техника, созданная как средство подчинения природной среды человеком, сама становится сплошной средой, делающей природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. В результате происходит фетишизация и демонизация техники, которая превращается в некий абсолют - Технику, Машину, порабощающих человека. В результате все компоненты человеческого бытия, включая мысли и чувственность, заполняются механическими процессами. Даже чистый свет искусства пробивается к нам сквозь толщу технических объектов, а его произведения, созданные художником, уподобляющимся роботу, по Э., становятся

отражением технической реальности. Иногда искусство выступает как утешение, компенсация невыносимых сторон технической культуры, в других случаях оно слепо вторит той же технике, но всегда оно оказывается придатком к последней и во всех своих школах, во всех своих выражениях выполняет конформизирующую роль. Даже современная политика и власть, по Э., не в силах справиться с техникой и оказываются ею полностью детерминированными. Таким образом, техника превращается в фактор порабощения человека и в производстве, и в культуре, в политике, и в быту. Отсюда, согласно Э., главная задача - не отвергая техники как таковой, осуществить радикальное отвержение идеологии техники. Это и будет, по Э., подлинная, реалистическая революция, которая используя автоматизацию и информатизацию, позволит осуществить всестороннее развертывание способностей и диверсификацию знаний, создаст благоприятные возможности для расцвета национальных дарований, для новой культуры, открывающей просторы творчества. Эта единственная революция, заключающаяся в захвате не власти, а позитивных потенций техники и культуры, и полной их переориентации в целях освобождения человека от всех форм порабощения, в том числе и технического, должна привести к новому качеству жизни для всех без исключения и уравнения членов общества. Это будет подлинная мутация человека - мутация психологическая, идеологическая, нравственная, сопровождающаяся преобразованием всех целей жизни. И она должна произойти в каждом человеке. Все остальные революции, направленные против эксплуатации, неравенства, империализма, колониализма, по мнению. Э., в современных условиях утратили реальное содержание и социальный смысл. В качестве члена Национального совета протестантской церкви Франции Э. провозглашает в качестве ведущей идеи мысль о достоинстве и ценности человеческой личности. На основе возрождения подлинной духовности, полагает он, можно широко распахнуть двери для инициативы каждого, предоставить личностям и социальным группам право и возможность самопроизвольно выбирать род своей деятельности и тем самым сделать личную свободу действительной и действенной, превратив ее в высшую ценность.

Е.М. Бабосов

ЭМАНАЦИЯ (позднелат. emanatio - истечение) - термин неоплатонизма, фиксирующий онтологический вектор перехода от семантически и аксиологически высшей сферы универсума к менее совершенным. Идея Э. генетически восходит: 1) к характерным для сократической натурфилософии гносеологическим моделям, основанным на презумпции истечения из объекта своего рода модельных копий (eidola), вызывающих при пространственно-временном контакте с органами чувств соответствующие ощущения (Эмпедокл, Левкипп, Демокрит и др.); 2) к семантической фигуре Блага в философии Платона, иррадиирующего и бытие как таковое (греч. aporroia - распространение), и его имманентный смысл, делающий возможным его познание (ср. с исходной семантикой Софии в античной культуре); 3) к аристотелевскому пониманию распространения энергии, продуцируемой перводвигателем и последовательно приводящий в движение все уровни универсума; 4) к стоической концепции истечения творческого Логоса как "первоогня", пронизывающего своими потоками - огненной пневмой - все бытие, вплоть до "холодной" неорганической природы. В рамках системы неоплатонизма Э. мыслится как следствие онтологической, энергетической и творческой избыточности Единого (Блага) как первоосновы мира, проявляющейся в его непроизвольно-

естественном и имеющем креационный потенциал излиянии вовне (ср. с креативной семантикой "сперматического логоса" в стоицизме): "представляй себе источник, который не имеет уже другого начала, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам в себе. Представляй себе также, что истоки из него, прежде чем протекать каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но каждый как бы уже знает, куда пойдут его течения, и представляй себе жизнь огромного древа, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия" (Плотин). (В более позднем гностицизме идея спонтанности Э. будет трансформирована в идею Э. как сознательно целеположенного волевого акта, актуализирующего исходное желание "дерзости" - tolma.) Согласно неоплатонизму, соотношение между Единым (Благом) и низшими уровнями бытия управляются двумя фундаментальными закономерностями: во-первых, неизменностью (неубыванием) Блага в процессе Э. и, во-вторых, возвращением творческой потенции обратно к Благу, благодаря волевому импульсу преодоления оторванности от истока: у Плотина это фиксировано постулатом "восхождения к Единому" и передается термином "экстаз", у Прокла в "Первоосновах теологии" формулируется тезисом: "все, первично движущее само себя, способно возвращаться к самому себе" (ср. с концепцией любви и красоты у Платона, основанной на гносеологической фигуре "припоминания" душой созерцаемых некогда в мире идей совершенных форм и неудержимом "эросе" - стремлении - к ним при узнавании их в сотворенном). Таким образом, Э. понимается в неоплатонизме как нисходящее движение ("истечение от верховного светоча"), предполагающее обратный вектор восходящего экстаза, что позднее в рамках теизма будет переосмыслено как излияние отцовской любви Творца на творение (вектор вниз) и неизбывная сыновья любовь твари к Творцу (вектор вверх) и задаст в контексте мистики идею стремления души к воссоединению с Богом как своим источником: "искра Божья" в душе человеческой и ее "устремление к соединению с Божественным светом" у Амальрика Бенского в христианстве; "капля, стремящаяся в океан" у ал-Газали в исламе и т.п. Парадигма Э. (в отличие от парадигмы творения) снимает проблему теодицеи: наличие зла обусловливается семантически вытекающей из идеи Э. иерархией совершенства мироздания (поскольку каждый последующий уровень Э. как порождение Единого отличается меньшей степенью совершенства по сравнению с предыдущим, поскольку зло есть не что иное как недостаток (в экстремуме - отсутствие) блага. Концепция Э. глубоко повлияла на эволюцию европейской культуры, войдя в качестве фундаментальной идеи в христианский канон ("Ареопагитики" и трактовка Духа Святого в Символе веры) и оказав принципиальное содержательное воздействие и на развитие теологии как в апофатической (Э. как непостижимый след трансценденции), так и в катафатической (Э. как основа принципа "аналогии бытия", открывающего для познания путь постижения Бога через постижение его творения) ее версиях, и на развертывание европейской философской традиции, задав специфическое структурное оформление как средневековым схоластике (Иоанн Скот Эриугена) и мистике (Экхарт), так и актуализирующей божественность человека гуманистической философии Ренессанса (Николай Кузанский, Бруно). Наряду с семантическим влиянием концепции Э. на европейскую культуру, могут быть зафиксированы ее следы и в символической системе последней, - прежде всего, это касается световой символики, красной нитью прошедшей сквозь весь семиотический ряд культурных универсалий Европы и изначально восходящий к фундировавшей эманационную модель неоплатонизма метафоре Платона,

сравнивающей иррадиирующее Благо с излучающим свет Солнцем ("Государство", VI). Всеобъемлющая световая символика неоплатоников имманентно входит в систему символов христинства, фундируя собою как теологическую (линия Псевдо-Дионисия Ареопагита), так и мистическую традиции: душа праведника, преисполненная любви к Господу, метафорически фиксируется в образе светильника с огнем внутри (например, у Бернара Клервоского), свет которого стремится к воссоединению с источником света. Символы света характерны также и для иудаизма: явление Яхве Моше "из среды огня" (Танах), концепция индивидуальной души как искры, стремящейся к воссоединению с Божественным светом в хасидизме (ср. с христианским амальриканством). Аналогично - в ортодоксальном исламе (кораническая сура "Солнце"); в концепции ишра-кийа (арабск. "ишрак" - сияние), где Бог мыслится как эманирующий свет ("Сияющий" у Сухраварди); символико-метафорическая система суфизма фиксирует в качестве ценностей "свет реальной веры, свет искренней преданности, свет мудрости, свет милосердия, свет повиновения, свет понимания и бездонный свет таухид" (Абу-л-Хасан-Хара-кани), а состояние единения души мистика с Абсолютом (таухид) передает посредством универсально распространенной метафоры бабочки, сгорающей в пламени свечи. Световая символика лежит в основе практически всех дуалистических вероучений, центрирующихся вокруг семантико-аксиологической оппозиции темного и светлого начал, символизирующих, соответственно, материальный субстрат и Бога, прозреваемого сквозь мрак материи: зороастризм, манихейство, гностицизм и др. (см., например, гностическое понятие Pistis Sophia, отождествленное со светом). В когнитивной сфере метафора света использовалась для обозначения истинного знания (Э. как истечение бытия и одновременно его умопостигаемого смысла, освещающего мир Божьим светом); начиная с Ренессанса, метафора света как знания и образованности прочно входит в светскую культуру (см. этимологию понятия "Просвещение").

М.А. Можейко

ЭМПЕДОКЛ из Акраганта, Сицилия (490/487/482- 430/424/423) - древнегреческий философ, врач, жрец и чудотворец, оратор и государственный деятель, почитался учениками как божество. По преданию, отказался от царской власти в пользу занятий философией. Согласно Аристотелю, создатель риторики. Основные сочинения: поэмы "Очищения" и "О природе" - сохранилась 1/10 стихов (порядка 350). Мировоззрение Э. отличалось явным дуализмом (мировоззрения поэм противоречат друг другу): профетическая религия спасения соседствовала с натурализмом, мистика метемпсихоза - с элементами научного рационализма, первобытная по сути демонология - с ориентацией на опыт. (Не случайно, что в литературно-философской историографии Э. именуют то "поэтичнейшим из философов", то "философичнейшим и ученейшим поэтом".) Объяснения этому феномену выдвигались различные: от скачкообразной духовной эволюции Э. до его принципиального дуализма (наличие "водонепроницаемых перегородок" в его голове и, соответственно, в философском учении). По Гегелю, "Эмпедоклово понятие синтеза не потеряло значения до настоящего времени". Космогония Э. в целом носила натуралистический характер: оболочка космоса - затвердевший эфир, огненные звезды прикреплены к небесному своду в отличие от планет, свободно парящих в пространстве. Космос -- лишь небольшой фрагмент Вселенной,

остальное - необработанная материя. Разделяя мистическое миропонимание орфиков, Э. утверждал, что неизменные самотождественные элементы мира, "корни всех вещей" (огонь, воздух, земля, вода), вечно находясь в состоянии смешения, соединения и разделения, несотворимы и неуничтожимы. Элементы эти, произошедшие "от природы и случаем", по мысли Э., переходят из одного крайнего состояния абсолютного смешения и в противоположное - абсолютного разделения под воздействием активных нематериальных начал - "Любви" и "Вражды". (Кодировка главных понятий миропонимания Э. являлась чисто мифологической: огонь - Зевс, земля - Гера и т.д.) Одной из фаз этого процесса у Э. выступает ступень зоогоническая. (У Э. идея морфологической соотнесенности Вселенной и человека, макро- и микрокосма, как и у философии досократиков в целом, принципиальна и осознана.) Живые существа, по Э., формируются путем отбора наиболее приспособленных к жизни комбинаций фрагментов их тел. Члены, неспособные соединиться в организм, превращаются в неудачно сочлененных "монстров", последние, в свою очередь, - в бисексуальные образования. Последней стадией этого процесса является формирование полноценных животных с половой дифференциацией. Не разделяя чувственное восприятие и интеллект, Э. утверждал, описывая наряду с физическими и физиологическими процессами, также и феномен ощущений у живых организмов, что от воспринимаемого объекта постоянно отделяются материальные "истечения", проникающие в "поры" органов чувств. Э. выступал сторонником учения о цепи перевоплощений души в телах растений, животных и людей как наказании за преступление меры (ср. с семантикой апейронизации у Анаксимандра). После очищения от скверны этот "круг рождений" завершается. В конце жизни уехал в Пелопоннес, где и умер (есть легенда, согласно которой Э. бросился в кратер Этны). В 20 в. к творчеству Э. обратились представители художественного модерна (во многом благодаря Кэрроллу), его трактовали как основоположника "неевклидовского видения реальности", как протагониста художественной картины мира неклассического типа. По текстам Э. предпринимались попытки решения ряда вопросов исторического глоттогенеза теоретических дисциплин (было выяснено, что эпитеты Э. всегда оттеняют "какую-нибудь сущность или внутреннюю активность вещи"). Творчество Э. рассматривается в контексте мифопоэтических корней его языка; его словаря и спектра вербальных средств выразительности; логических и коммуникативно-дидактических характеристик. В настоящее время остаются открытыми проблема генезиса философии Э., равная проблеме исторического начала философии как таковой, а также теоретическая реконструкция его понимания рационального знания: субъект философии Э. не столько познает бытие как нечто внеположное себе, сколько узнает в нем однотипную с ним реальность.

А.А. Грицанов

ЭМПИРИЗМ (греч. empeiria - опыт) - направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знаний и утверждающее, что все знание основывается на опыте. При этом, другая познавательная способность человека - разум - рассматривается в Э. только как сочетание и перекомпоновка того материала, который дан нам в опыте, а также как способность, в принципе ничего не добавляющая к содержанию нашего знания. В методологическом плане Э. - это принцип, согласно которому жизненная практика, мораль и наука должны базироваться исключительно на соответствующем опыте. В качестве целостной

гносеологической концепции Э. сформировался в 17-18 вв. В истории философии Э. выступал как идеалистический (Юм, Беркли, Мах, Авенариус, современный логический Э. и т.д.), признававший единственной реальностью субъективный опыт (ощущения, представления), и как материалистический Э. (Ф.Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк и др.), считавший, что источником чувственного опыта является объективно существующий мир. Противоположен Э. - рационализм. (См. также Опыт, Эмпирическое и теоретическое.)

Т.Г. Румянцева

ЭМПИРИЧЕСКОЕ и ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ - понятия, посредством которых современная методология науки обозначает гетерогенные системы научного знания и сопряженные типы научно-исследовательской деятельности. Их сложное взаимодействие обусловливает функционирование той или иной научной дисциплины как единого развивающегося целого. Проблема выработки критериев выделения Э. и Т. была поставлена в философии логического позитивизма. Э. и Т. как типы исследовательской деятельности различаются по предмету исследования: Э. исследование ориентируется на непосредственное изучение явлений, теория ориентируется на уровень сущности и объективной закономерности в изучаемом процессе, явлении. Э. исследование в качестве методов использует реальное наблюдение, реальный эксперимент, Э. описание, составление графиков, таблиц и т.д. На Т. уровне применяют методы идеализации, мысленного эксперимента, исторический и логический; методы восхождения от абстрактного к конкретному, аксиоматический, гипотетико-дедуктивный используются как методы построения теории. Особенности предмета исследования фиксируются в средствах познания: на Э. уровне - приборы, экспериментальные установки и др. материальные средства и Э. язык науки. Э. язык науки сложно организован, включает кроме Э., Т. термины, описывает так называемые Э. объекты - абстракции реальных объектов, но с ограниченным набором признаков. На Т. уровне в качестве средства познания используется исключительно Т. язык, термины которого репрезентируют такие абстрактные объекты, которые являются логическими реконструкциями реальных объектов и их связей, отношений. Результат исследований на Э. и Т. уровнях науки - сложная система Э. и Т. знания. В Э. знании можно выделить непосредственные данные наблюдений и экспериментов и Э. зависимости и обобщения, Э. факты. Проблема необходимости различать данные наблюдения и Э. факты также была осмыслена в философии позитивизма, в частности, в работах Венского кружка. Э. зависимости (Э. закономерности) и Э. факты являются непосредственным базисом теории. В структуру Т. знания входят слои Т. моделей частного характера, абстрактные Т. объекты, а также развитые научные теории, включающие фундаментальные Т. законы в качестве главного элемента. Например, Т. законы и модели, характеризующие отдельные виды механического движения и теория ньютоновской механики. Э. и Т. уровни научного познания взаимодействуют друг с другом, являясь одновременно относительно самостоятельными блоками научного знания. Исторический подход к взаимодействию Э. и Т. раскрывает диалектичность их взаимосвязи. Э. исследования, обнаруживая новые факты и зависимости, стимулируют развитие Т. познания. В свою очередь, Э. знание является результатом саморазвития предшествующей теории. Формирование Э. базиса теории делает необходимым Т. интерпретацию основных Э. зависимостей и фактов, дальнейшее развитие исходных научных абстракций. Т. деятельность организует Э.,

предсказывает и вовлекает в круг исследования новые факты. Взаимодействие и единство Э. и Т., тенденция к обособлению Э. и Т. научного аппарата, наличие прямых и обратных связей между ними создают реальную динамику научного знания как целостной самоорганизованной системы. Проблемы структуры, динамики, взаимодействия Э. и Т. активно разрабатывались в философии марксизма, логического позитивизма, постпозитивизма. (См. также Наука, Опыт, Теория.)

И.А. Медведева

ЭНГЕЛЬС (Engels) Фридрих (1820-1895) - немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) идеологии "научного социализма". В молодости находился под влиянием идей Гегеля, Гейне и немецкого социалиста М.Хесса. Основные сочинения: "Положение рабочего класса в Англии" (1844), "Манифест Коммунистической партии" (совместно с Марксом, 1848), "Революция в науке господина Евгения Дюринга" (или "Анти-Дюринг") (1878), "Происхождение семьи, частной собственности и государства" (1884), "Диалектика природы" (1872-1882, опубликована в 1925) и др. Уже в начале 1840-х Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустранимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. В сочинении "Положение рабочего класса в Англии" Э. акцентировал эти идеи и проанализировал колоссальный статистический материал, могущий представлять интерес для социолога и в конце 20 ст. Встреча с Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому содружеству, продолжавшемуся вплоть до смерти Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими ("Анти-Дюринг"), прогностическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870-1871) и историческими ("Происхождение семьи...") аппликациями метода и пафоса марксовой доктрины к событиям реальной истории (наличным и ожидаемым), а также к новейшим достижениям научного знания (например, Морган и его "Древнее общество"). Стремление Э. разработать новую и оригинальную философскую концепцию - "диалектический материализм" - и обозначить его место в историко-философском процессе ("Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", 1886; "Диалектика природы") нельзя считать удавшейся хотя бы вследствии ее очевидной фрагментарности. В то же время эта идея трансформировалась в 20 ст. в основную интенцию официальных философских школ ряда тоталитарных государств коммунистического типа: поиск все новых и новых свидетельств наличия материальных коррелятов материалистической диалектике Маркса - Э. стал там безраздельно господствующим. Особый интерес у историков марксистской философии неизбежно вызывали так называемые "Письма об историческом материализме" Э. (совокупность нескольких посланий эпистолярного жанра, посвященных полемике с теми критиками Маркса, которые упрекали его в вульгарном "экономическом детерминизме"). Э. попытался смягчить остроту критических замечаний, уделив особое внимание акцентировке того, что экономическая основа общества лишь "в конечном счете" обусловливает явления духовной жизни. Одновременно, Э., по сути признал статистический, вероятностный характер общественных закономерностей (ортодоксы марксизма ленинско-сталинского призыва стремились явно либо неявно обосновать динамический характер подобных социальных связей). По Э., любое

историческое событие являет собой результат ("равнодействующую") столкновения значительной совокупности разновекторных людских хотений и воль, а еще точнее то, согласно Э., "чего никто не хотел". Внешне нередко эффектные и эффективные полемики Э. с идейными противниками (Дюринг), его искренняя вера в возможность легитимации марксовой социально-философской парадигмы (в полном ее объеме) в среде интеллектуалов Западной Европы могут быть объяснены тем, что лишь к окончанию 19 ст. социально-гуманитарная мысль континента сумела выработать адекватный концептуальный, идеологический и политический инструментарий для борьбы с одним из "мифов 19- 20 столетия" - "научным социализмом" Маркса - Э. Усилиями Бернштейна, Каутского, Лебона и многих других был сформулирован симметричный социал-демократический ответ дискурсу учения Маркса и Э. Индустриальные общества развитого типа амортизировали высочайший деструктивный потенциал теории Маркса и концептуальных публицистических упражнений Э. Общества, исторически более близкие "азиатскому способу производства", оказались несравненно уязвимее для этих идей.

А.А. Грицанов

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ (греч. enkyklios - круг, "завершенный цикл" дисциплин; paedia - воспитание, образование, культура) - понятие европейской интеллектуальной (философской и педагогической) традиции. Словосочетание "enkyklios paedia" появляется в 1 в. до н.э. у Дионисия Галикарнасского, но сама данная идея традиционно относима к творчеству Гиппия Элейского (вторая половина 5 в. до н.э.), преподававшего, согласно Платону, "энциклопедические знания". Во французском языке (как идея), "Э." впервые упоминается Ф.Рабле, упоминавшем о "кладезях и безднах Э.". Первоначально (в Древней Греции) речь шла о некоем минимуме знаний, который были обязаны освоить свободные юноши для полноценного включения в общественную и экономическую жизнь полиса. Значимость этой идеи состояла в том, что постулировалась возможность и позитивность существования определенного информационного ценза - количественного параметра процесса социализации личности. В средневековой традиции допускалась достижимость аккумуляции всех актуальных для верующего человека знаний в конечном объеме (В.Бовэ). Первая (печатная) философская Э. - "Философская жемчужина" Грегора Рейша, исповедника императора Максимилиана I (около 1496) - включала 12 частей: натурфилософия, логика, психология, этика и 8 других, не собственно философских. (При этом предполагалась обращенность "энциклопедических" знаний к широкой публике, а не только к специалистам.) Сугубо философская первая Э. - Джованни Баттиста Бернардо "Семинарий или Лексикон в трех томах с индексами по философии Платона, перипатетиков, стоиков" (Венеция, 1582-1585). В 17 в.: "Философский реперторий" Н.Бурхарди, "Философский лексикон" Р.Гоклингиуса, после которых многие термины стали общеупотребительными в профессиональной среде. Сам термин "Э.", введенный в оборот во второй половине 16 в., обозначал трактат, содержащий целостную совокупность данных общеобразовательного либо специального характера. В историко-философской традиции наиболее известны: 1) Э. Д'Аламбера, Дидро, Руссо, Вольтера, Гольбаха и др. (1751-1780) - по Д'Аламберу, Э. - излагает "порядок и последовательность человеческих знаний"; 2) "Энциклопедия философских наук" Гегеля (1817). (По замечанию Аверинцева, "будучи в значительной степени платоническим по типу своего вдохновения,

Ренессанс, в общем, избегал формализованного порядка. Темы "Опытов" Монтеня по своей широте могут показаться своего рода разрозненной энциклопедией; нельзя, однако, зная Монтеня, вообразить, чтобы он пожелал увидеть разрозненное собранным. Так вот, если проводить классификацию по вышеназванному признаку, энциклопедисты, видевшие в том же Монтене своего предшественника, довольно неожиданно оказываются вовсе не в его обществе, но в обществе ненавистных им создателей средневековых схоластических сводов, какими были, например, Винцент из Бове, автор "Великого зерцала", или Фома Аквинский с обеими своими "Суммами".) В современной трактовке Э. являет собой компендиум устоявшихся и апробированных, легитимированных научным сообществом знаний в определенной области. Быстрый рост популярности в последней трети 20 в. научных дисциплин "маргинального", "пограничного" характера, экспоненциальный рост специальных знаний, развитие компьютерных банков данных снижают значимость самой идеи Э. для ученых-профессионалов, сохраняя при этом ее статус как "моментальной", "сиюминутной" характеристики меры и степени конвенциализма, присущего той или иной области знания. В постмодернизме выступает символическим обозначением текста, организованного как лабиринт или ризома - в отличие от структурно-одномерного "словаря" (Эко).

А.А. Грицанов

ЭОН (греч. aion - век) - понятие древнегреческой и современной философии. В античности обозначало "век", "путь жизни", время в ипостаси течения жизни человека и живых существ. В традициях раннего христианства "Э." приобретает новое значение - "мир", но мир в его временном историческом развертывании - в соответствии с парадигмой, постулирующей вынесение смысла истории за пределы наличного исторического времени. В дальнейшем понятие Э. употреблялось в схожих контекстах рядом мыслителей 20 в. (например, Андреевым). У Борхеса же в описании "Вавилонской лотереи" ("... если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельства этой смерти - секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час - неподвластны случаю?... В действительности число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой") очевидна проблема: какому же именно времени не нужна бесконечность, а достаточно лишь быть "бесконечно делимым". Согласно Делезу, по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты, суть Э. - в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). По мнению Делеза, "величие мысли стоиков" и состоит в их идее о том, что такие прочтения времени (как совокупности "изменчивых настоящих" и как "бесконечного подразделения на прошлое и будущее") одновременно необходимы и взаимоисключаемы. С точки зрения Делеза, " ...в одном случае настоящее - это всё; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет

малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае настоящее - это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено... Именно этот момент без "толщины" и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее... Э. - это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего... Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлое и будущее... одно имеет всегда определенный вид - оно либо активно, либо пассивно; другое - вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно - циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его. Другое - чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи... Э. - это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств... Каждое событие в Э. меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при этом же оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Э. и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях... Э. - прямая линия, прочерченная случайной точкой.., чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего... Каждое событие адекватно всему Э. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие - событие Э., где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Э., но не заполняет ее... Вся линия Э. пробегается "Вдруг", непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места... /Ср. "Вдруг" у Платона - это "ato-роп", т.е. то, что лишено места - А.Г./... Только Хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Но будучи пустой и развернутой формой времени, Э. делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища - События всех событий... Язык непрестанно рождается в том направлении Э., которое устремлено в будущее, и где он закладывается и как бы предвосхищается". В целом разведение терминов "хронос" (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и "Э." имело и имеет важное значение для философской традиции Западной Европы. (См. Событие, Плоскость.)

А.А. Грицанов

ЭПИКТЕТ (греч. Epictetus - не имя собственное, а разговорное прозвище раба - "приобретенный") (50- 125/135/138?) - античный философ, представитель позднего стоицизма. Родился рабом во Фригии. Вольноотпущенник (с 68). Учителями философии для Э. явились стоики - Музоний Руф и Эфрат. Идеалом для профессионального подражания Э. избрал Сократа, выступавшего в первую очередь как наставник и лектор, а не как сочинитель. После высылки всех философов из Рима императором Домицианом в 94, удалился в Никополь - крайне провинциальное место, дабы соблазны больших городов не отвлекали его учеников. Там Э. создал свою философскую школу. Основные сочинения: "Беседы или Рассуждения" (записи лекций слушателем Аррианом (96-180), сохранились 4 из 8 книг), "Энхиридион" (учебник на основе бесед) и др. Согласно мировоззрению Э., окружающий нас мир - это мир тел, являющих собой сочетание двух начал: "логоса" (см. Логос) - разумного начала и "фюсиса" (природы - см. Природа) - начала

созидающего. Благодаря Логосу (предмета логики как научной дисциплины) люди способны усматривать связи окружающего мира, понимать законы, пользоваться языком. Бог у Э. - это природа: Логос - ответственен за единство и порядок мироздания, в результате чего природа оказывается разумной и доступной разумению (ибо управляема законами). Вселенная Э. поэтому - "наилучшая из возможных". По Э., человеческие существа - единственные в мире, обладающие Логосом, задающим цель жизни - обретение добродетели, согласной с разумом. В пределе своем именно такую модель существования, согласно Э., и репрезентирует жизнь философов. Хотя счастье доступно и не только им: по убежденности Э., "бог создал всех людей для их счастья". В духе традиционных максим стоицизма Э. учил тому, что лишь часть душевных качеств индивидов (действия) находится в их власти: желание, воля, отвращение, мнение. (Понимание этого, с точки зрения Э., приходит нам вместе с постижением истинной природы мира и подлинной природы человека. Такое понимание - считал Э., - предполагает постоянные упражнения в его обретении.) "Внешними" же для нас выступают наши "свойства" (у Э. - богатство, сила, репутация), которые нам неподконтрольны. Свобода людей, по Э., - в ограничении сокровенных желаний теми, которые находятся в нашей власти и почитание всех "внешних" вещей и собственных характеристик - безразличными. Поддаваясь влечению к последним, полагал Э., - человек утрачивает свою свободу. (Высказывание Э. о том, что "людей мучают не вещи, а представления о них" было начертано на потолке библиотеки у Монтеня.) Добродетельная жизнь, по Э., есть совершенное осуществление человеческой природы. Нельзя желать, чтобы вещи существовали иначе, - надо, чтобы индивидуум обретал гармонию с Логосом вселенной. С точки зрения Э., "главное - иметь здравые представления о бытии богов и их мудром управлении Вселенной. Повинуйся им, мирись со всем происходящим без ропота, следуй воле провидения". Определяющая значимость в учении Э. придавалась мотиву поступка, индивидуальному выбору или намерению, а не последствиям: "Твое дело - хорошо исполнить возложенную на тебя роль; жить без лжи в словах и действиях; выбор же роли - дело другого". Именно поэтому Э. учил никогда не горевать об утраченном, сколь бы значимым оно не являлось. Э. - традиционно оценивается как самый ортодоксальный из поздних стоиков, ближе всех подошедший к осуществлению стоического идеала, ибо его философия стала его жизнью. Подлинной новацией для культуры Европы было осмысленное и последовательное дистанцирование Э.-стоика от установки на достижение абстрактного идеала - он предпочел направление подлинно добродетельной повседневной жизни. После смерти Э. был назван "другом бессмертных". ("Если бы тебя усыновил царь, - учил Э., - твое высокомерие не знало бы пределов. Почему же ты не гордишься сознанием, что ты сын божий?")

А.А. Грицанов

ЭПИКУР (341-270 до н.э.) - древнегреческий философ-моралист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению. Основатель (306 до н.э.) оригинальной философской школы "Сад Э.". Написал около 300 сочинений. Сохранились лишь три письма, в которых сжато изложены основные положения его учения, и ряд фрагментов: "Э. приветствует Пифокла" (письмо), "Э. приветствует Менекея" (письмо), "Большой обзор" (предназначенный для начинающих), "Малый обзор", или "Письмо к Геродоту" (для более подготовленных последователей), "Главные мысли" (40 афоризмов), "О природе", "О предопределении" и др. Стремился создать

практическое руководство для жизни (этику), для этого предназначалась физика, а последней служила логика. Учение Э. о природе утверждает бесчисленность и разнообразие спонтанно развивающихся миров, являющих собой результат столкновения и разъединения атомов, помимо которых существует лишь пустота. Пытаясь преодолеть тезис Демокрита о безраздельном господстве необходимости в мире атомов (следствием которого применительно к атомам души была невозможность свободы воли), Э. постулировал возможность случайного отклонения ("очень небольшого - меньше которого и быть не может") атома от закономерной прямой линии движения в пустом пространстве. По Э., в пространствах между этими мирами ("междумириях") обитают бессмертные и счастливые боги, равнодушные к посюсторонним страстям. (Отрицая провидение и бессмертие души, Э. не прекращал при этом почитать богов, убежденно провозглашая значимость святости и благочестия: совершенство божественной природы - достаточная причина, чтобы их чтить.) Душа и живые существа состоят из легчайших, тончайших и наиболее подвижных атомов. Вопреки классическим представлениям античной философии, ощущения, по Э., всегда истинны ибо обусловлены объективной реальностью. Ошибочным может быть истолкование ощущений. Согласие с чувственными восприятиями и с основанными на них общими представлениями - подлинный критерий истинности знания. Познание природы, философские искания - не самоцель, они освобождают людей от суеверия, страха перед смертью и религиозных предрассудков. Это является необходимой предпосылкой обретения человеком счастья и блаженства, в основании которых лежит духовное удовольствие - более устойчивое нежели простые чувственные удовольствия, т.к. не зависит от внешних обстоятельств. Разум людей - бескорыстный дар богов, полагающий приведение человеческих устремлений к согласию. Результат последнего удовольствие вкупе со спокойствием и невозмутимостью, не нарушаемыми никакими неприятными эмоциями. Именно сочетанием этих душевных качеств и достигается подлинное благочестие, более ценное для человека чем деятельность. К общественности (культовым традициям и государственным учреждениям), по Э., необходимо относиться дружественно и сдержанно ("Живи уединенно!"). Термин "эпикуреизм" вошел в философскую категориальную традицию как синоним "гедонизма".

А.А. Грицанов

ЭПИСТЕМА - структура, существенно обусловливающая возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период. Введена в философский оборот Фуко ("Слова и вещи: археология гуманитарных наук", 1966). По мысли Фуко, необходимо разграничивать "археологию", реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные "мнения" вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках Э. Фуко полагал пред-данное на каждом историческом этапе соотношение "слов" и "вещей". Согласно Фуко, в границах западно-европейской культуры 16-20 вв. правомерно выделять три Э.: "ренессансную" (16 в.), "классическую" (рационализм 17-18 вв.), "современную" (рубеж 18-19 вв. по наше время). С точки зрения Фуко, в ренессансной Э. слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде "слов-символов". Язык как "язык мира" сопричастен миру, а мир - языку: слова и вещи конституируют

единый "текст", представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимаемо аналогично природным феноменам - магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законосообразное системное единство. В Э. классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно - через мышление, а также в пространстве познавательных ("не-психологических") представлений в виде "слов-образов". Соотнесение слов и вещей в границах данной Э. осуществляется, по Фуко, при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью пафосно рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как "естественная история", "всеобщая грамматика", а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания - самым разнообразным системам искусственных знаков. Последние - более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбинаторику, вероятностные подходы и т.д. Язык, с точки зрения Фуко, утратив признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы структурирует и эксплицирует строй последних. "Язык мира" становится "языком мысли". Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становление "всеобщей грамматики" и направлено, как полагал Фуко, на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом "Энциклопедии" Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Фуко обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплин "естественной истории": в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопринадлежат друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно простроенного и адекватного им языка. Как отмечал Фуко, наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Тем не менее, как отмечал Фуко, даже при внешей противоположенности метода Ж.Бюффона (полное описание одного объекта, последующее сопоставление его с другими, дополнение его иными характерными признаками, в совокупности задающими систему признаков вида либо рода) и системы К.Линнея (наделение последних произвольными признаками, элиминируя противоречащие им), их объединяют вера в то, что природа не допускает "скачков" вкупе с приверженностью упорядоченным схемам тождеств и различий. По мнению Фуко, эволюционизм классического рационализма, фундированный постулатами линейности, а также идеей бесконечного (без качественных подвижек) совершенствования живого в пределах предзаданной иерархии, менее "эволюционен", чем даже концепция Ж.Кювье, допускавшая радикальную прерывность. Философ отмечает, что функции имен и глаголов во "всеобщей грамматике" изоморфны статусу понятия "структура" в естественной истории: осуществимость взаимной трансформации суждений и значений в языке, структуры и признака в естественной истории была обусловлена рационалистическим постулатом перманентности соотношения бытия и его репрезентаций. Тем самым "метафизическая" или философская составляющая классической Э. санкционирует,

согласно версии Фуко, конкретное знание данной эпохи. Интенцию, приведшую к закату этой Э., согласно Фуко, задал Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений. Переход от классической Э. к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Фуко, "конфигурации Э."): если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль "пространства" и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают "время" и "история". В отличие от современной Э., где слова и вещи, по мысли Фуко, опосредуются "жизнью", "языком", "трудом" и т.д., в границах классической Э. мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение "жизнью", "трудом" и "языком" статуса конечных - в пределе потенциально нео-смысливаемых - оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самодостаточным и обретает самостоятельное бытие. (В случае "слов-замкнутых-на-самое-себя".) Для современности, с точки зрения Фуко, присуще взаимное "оборачивание" интеллектуальных "уделов" науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур и их словесных значений наряду с включением в строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступали по сути философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественнонаучного мыслительно-бытийного континуума. В свою очередь, вопросы формализации анализируются в настоящее время усилиями специалистов по логико-онтологической проблематике. Репрезентация, познавательные представления, таким образом, утрачивают, по мысли Фуко, свою интегрирующую функцию в познавательном пространстве: смыслы постигаются посредством анализа грамматических систем, а специфические характеристики живых организмов - через имманентную и акцентированно неявную их внутреннюю организацию. Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результировалось, по версии Фуко, в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация "жизни", "труда" и "языка" в новые предельные "трансценденталии" бытия задала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовского концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в "жизни", "труде" и "языке". С точки зрения Фуко, данная схема ("метафизика объекта - критика - позитивизм") фундировала европейское естествознание начиная с 19 в. Принципиально новой характеристикой современной Э., по мнению Фуко, является ее человеко-центрированность. Причем, по гипотезе Фуко, вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного пред-данными ему и автономными от него языковыми структурами, - сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не "чистая" познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему историческими обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. Согласно Фуко, науку в настоящее время неправомерно трактовать как познавательную деятельность либо общественный институт - точнее оценивать ее функции в трех ипостасях: а) как особые типы дискурсов; б) как конституирующие научную реальность социальные практики; в) как сеть властных

отношений. Именно вовлечение "жизни", "труда" и "языка" в познавательное пространство и результировалось, по схеме Фуко, в сформировавшееся представление о человеке как о единстве трансцендентального и эмпирического - как о субъекте, и постигающим эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени. При этом, осознавая, что вхождение человека в современную Э. было обусловлено расколом между бытием и представлением, а также раздроблением некогда цельного языкового массива, Фуко неоднократно подчеркивал, что постмодернистские тенденции превращения языка в замкнутую, самодостаточную и "самоосознающую" цельность вновь ставят под вопрос центральное место человека как в системе "бытие - мышление", так и во всей современной культуре. Фуко подчеркивает: "...человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв... европейскую культуру с начала XVI века, - можно быть уверенным, что человек в ней - изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда - можно поручиться - человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке".

А.А. Грицанов

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (греч. episteme - знание, logos - учение) - философско-методологическая дисциплина, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие. Традиционно отождествляется с теорией познания. Однако в неклассической философии может быть зафиксирована тенденция к различению Э. и гносеологии, которое основано на исходных категориальных оппозициях. Если гносеология разворачивает свои представления вокруг оппозиции "субъект - объект", то для Э. базовой является оппозиция "объект - знание". Эпистемологи исходят не из "гносеологического субъекта", осуществляющего познание, а скорее из объективных структур самого знания. Основные эпистемологические проблемы: Как устроено знание? Каковы механизмы его объективации и реализации в научно-теоретической и практической деятельности? Какие бывают типы знаний? Каковы общие законы "жизни", изменения и развития знаний? При этом, механизм сознания, участвующий в процессе познания, учитывается опосредованно, через наличие в знании интенциональных связей (номинации, референции, значения и др). Объект при этом может рассматриваться как элемент в структуре самого знания (идеальный объект) или как материальная действительность отнесения знаний (реальность). Исторически, эпистемологические представления и проблематика возникают раньше гносеологических и складываются уже в античности. Таковы, например, "идеи" Платона и предложенная им референционная концепция "истины", апории Зенона, тропы скептиков, логика Аристотеля. Античные представления о знании имели не столько описательный, сколько проблематизирующий и нормативно-методологический характер. Например, апории Зенона фиксировали факт отнесения противоречивых знаний к одному и тому же объекту и задавали таким образом эпистемологическую проблему. Аристотель пытался снять накопившиеся проблемы за счет нормировки научных рассуждений и введения общих принципов организации знания. Это позволило в дальнейшем создать образцы систематической организации знания. "Начала" Евклида можно рассматривать не

только как продукт обобщения и сведения геометрических знаний, но и как реализацию нормативных эпистемологических концепций Платона и Аристотеля. В средние века критическая и исследовательская составляющие Э. в большой степени сковываются и ограничиваются нормативным характером аристотелевской логики. Яркое выражение средневековой Э. - схоластический спор "номиналистов" и "реалистов". Новые мотивы вносит Возрождение. Пробуждается интерес к опытному знанию, меняется представление о месте и назначении знания в общей картине мира. Николай Кузанский вводит представление о проблемах как "ученом незнании", т.е. знании о незнании, что формирует в перспективе новую эпистемологическую стратегию. С другой стороны, философская рефлексия все больше обращается к субъекту и его познавательным способностям. В этой связи актуализируется введенное фактически уже Петром Абеляром понятие сознания как индивидуальной способности и действительности существования концептов. "Великое усовершенствование наук", провозглашенное Ф.Бэконом и развернувшееся в 17-18 вв., порождает новую формацию знания - новоевропейскую науку. Новая организация знания требовала критической рефлексии и теоретического оформления. Эпистемологические схемы античности и Средневековья не могли решить этих задач. На их месте начинает складываться гносеологическая концепция познания, которая переорганизует философско-методологические представления о знании на основе субъект-объектных схем. До 20 в. Э. не имела собственных институциональных форм, а соответствующая ей проблематика развивалась в основном в логике (прежде всего в английской аналитической традиции) и в рамках гносеологии. Однако уже с конца 19 в. эпистемологическая проблематика начинает эмансипироваться от гносеологической. Исследователи (прежде всего логики) стремились уйти от субъективизма и психологизма, порождаемого сенсуалистическими и позитивистскими трактовками субъект-объектных схем. В 20 в. этот процесс приводит к оформлению новых философско-методологических направлений и подходов. Развиваются аналитические, операциональные, нормативные, стуктурно-функциональные приемы и методы исследования знания. В 1970-х Поппер дал онтологическое обоснование эмансипации Э., выдвинув концепцию "третьего мира" (объективного содержания знания) и "познания без познающего субъекта". Среди факторов, определяющих современное состояние эпистемологических исследований, необходимо отметить следующие: 1) отношение знания и объекта выходит за рамки чисто познавательных ситуаций. Складываются комплексные практики, где помимо познания, необходимо рассматривать функционирование знания в других типах деятельности: инженерии, проектировании, управлении, обучении; 2) классическое отношение "истинности" дополняется (а иногда и замещается) рядом других отношений: "непротиворечивости", "полноты", "интерпретируемости", "реализуемости" и др.; 3) типология знания становится все более разветвленной и дифференцированной: наряду с практико-методологическим, естественно-научным, гуманитарным и инженерно-техническим знанием выделяются более частные его варианты; 4) особым предметом исследования становится семиотическая структура знания; 5) помимо "знания" интенсивно исследуются и другие эпистемологические единицы (например, "языки"); 6) обозначился кризис сциентизма: научное знание перестает рассматриваться как основная форма знания, все больший интерес вызывают когнитивные комплексы, связанные с различными историческими и духовными практиками, выходящими за рамки традиционных представлений о рациональности.

А.Ю. Бабайцев

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (Erasmus Roterodamus), или Дезидерий Эразм (Desiderius Erasmus), настоящее имя Герард Герардсон (1469-1536) - нидерландский гуманист, незаконнорожденный сын голландского священника, получил образование в Париже, затем преподавал в Кембридже. Там знакомится с Мором и становится его близким другом. В 1499 в Англии встречает Дж. Колета, видного богослова того времени, который побуждает направить его знания древних языков и литературы на изучение библейских текстов. Э.Р. сыграл важную роль в подготовке Реформации как критик церкви и ученый-библеист. В 1509 выходит его сатирическое произведение "Похвала глупости", высмеивающая монашество и настаивающая на важности внутренней духовности. Эта книга, выдержав десятки изданий при жизни Э.Р., становится первым бестселлером новой эпохи. Другим классическим произведением становится "Оружие христианского воина" (1503; 23 переиздания в период 1515-1521), в котором Э.Р. утверждает, что успех в нравственном уподоблении Христу заключается в возвращении к Новому Завету и Отцам церкви; чтение Священного Писания изменяет человека, давая ему новые мотивы для любви к Богу и ближнему. В Базеле в 1516 в типографии Фробена выходит первый печатный греческий текст Нового Завета, подготовленный Э.Р. на основании четырех манускриптов. Таким образом Э.Р. предоставил возможность всем интересующимся сверить "Вульгату" (прежнюю версию данного текста) Иеронима с греческим оригиналом. Э.Р. не примкнул к протестантам, несмотря на свою резкую критику католической церкви. В силу склада своего характера он искал компромиссное решение и в итоге оказался между католиками и протестантами. Ни те, ни другие не признавали его своим. Окончательный разрыв с протестантским движением вообще и с Лютером в частности произошел после публикации в 1524 произведения Э.Р. "Диатриба, или рассуждения о свободной воле". Спустя год Лютер ответил книгой "О рабстве воли" и тем самым провел резкую грань между гуманизмом и протестантизмом. Э.Р. считал, что основополагающим в христианстве является стремление человека к Богу в надежде на его безграничную милость. Это подразумевает способность человека стремиться, а, значит, свободу его воли. В противовес этому Лютер утверждал, что воля человека настолько порабощена грехом, что пока Бог по своей благодати не освободит ее, то человек не только не способен уподобиться Христу, но даже стремиться к нему. В концепции Э.Р. проявилась оптимистическая вера в неколебимость человеческой природы, созданной по образу Бога.

А.В. Вязовская

ЭРЕНБЕРГ (Ehrenberg) Ганс (1883-1958) - немецкий философ, христианский теолог, священник, публицист, принадлежащий к традиции диалогического принципа. Родился в еврейской семье, связанной родственными узами с семьей Розенцвейга, приходящегося Э. двоюродным братом. Родной брат Э. Рудольф был известным биологом, также не чуждым философских интересов. После завершения юридического образования Э. в течение одного года служил в армии, а выйдя в запас, посвятил себя изучению философии и психологии в Гейдельбергском университете. На этот период его духовного развития приходится также возникновение интереса к теологической (христианской) проблематике, и в 1909 он принимает крещение, а в политике присоединяется к социал-демократии. С 1910 Э.

- приват-доцент философии в Гейдельберге. Первая мировая война стимулировала его движение в сторону теологизирующей философии. После войны Э. возобновляет преподавание в Гейдельбергском университете, участвует в политической деятельности, активно выступает как публицист. Э. был одним из деятельных участников кружка историков, философов, теологов, правоведов, сложившегося вокруг издательства "Патмос" в Вюрцбурге. В кружок входили К.Барт, Л.Вайсмантель, В.Пихт, Розенцвейг, Розеншток-Хюсси, Р.Эренберг (брат Э.) и другие. В этот период возникает интерес Э. к русской культуре и философии, и он был одним из первых западных философов, познакомивших своих коллег с русской религиозной философией. Дружеские отношения связывали его с эмигрировавшими из России Бердяевым и С.Булгаковым. В период нацизма Э. попал в концлагерь, откуда был освобожден при содействии экуменических кругов, и с 1939 по 1947 (год возвращения в Германию) вместе с семьей жил в Англии. Основные сочинения Э.: "Трагедия и Крест" (1919, т. 1: "Трагедия под Олимпом"; т. 2: "Трагедия под Крестом"), "Восточное христианство: Документы" (т. 1-2, 1923-1925, в соавторстве с Н.Бубновым), "Ученые споры: Три книги о немецком идеализме" (т. 1: "Фихте, или Логика: Экспозиция", 1923; т. 2: "Шеллинг, или Метафизика: Конфликт", 1924; Гегель, или Этика: Катастрофа", 1925) и др. Кроме того, Э. был издателем "Философии будущего" Фейербаха (1922) и автором программной вводной статьи к этой книге. В Фейербахе Э. видит не только критика религии и идеализма, но и первооткрывателя диалогического принципа. До Фейербаха, считает Э., философия имела дело только с субъектом и объектом, тогда как "Философия будущего" открывает феномен "Ты". Фейербах, убежден Э., - это отнюдь не плоский просветитель и атеист, он действительно открывает философии новые горизонты. Но Фейербах - мыслитель послегегелевской эпохи, а потому его идеи скрыты от того, кто не прошел через школу Гегеля. Более того, только после Гегеля возможна философия диалога между "Я" и "Ты". Подчеркивая в мышлении Фейербаха скрытые измерения, Э. навлек на себя гнев некоторых ортодоксов и в Германии, и за ее пределами, и вызвал обвинения в иррационалистическом толковании концепций "великого материалиста". Тем не менее Э. сумел впоследствии довольно детально развить свои предварительные идеи в "Ученых спорах", особый акцент сделав на проблеме языка и на осмыслении его роли в межчеловеческих отношениях. Именно идеализм с его абсолютизацией мышления как речи, не нуждающейся в другом слушателе, кроме самого мыслителя, обвиняется им в забвении диалогического характера человеческого языка. Главным умением логика считается у Э. способность говорить. Главным умением метафизика объявляется способность размышлять. Философ будущего будет объединять в себе эти два умения, и тот, кто обладает ими обоими, призван к настоящей философии. Но тот, кто наделен лишь одним умением, должен объединиться с другим человеком, который предоставит ему недостающее. Поэтому, чтобы войти в будущее, нужно открыться навстречу драматургии беседы. Идеализму как разновидности монолога путь в будущее закрыт. Э. подчеркивает, что современное ему мышление поражено болезнью, и излечение состоит в превращении его в "речевое мышление", т.е. в мышление, учитывающее и реализующее диалогическую сущность языка. Э. обвинял немцев в утрате веры и считал самым религиозным народом Европы русских. В "Восточном христианстве" были, в частности, впервые опубликованы переведенные на немецкий язык разделы "Столпа и утверждения истины" Флоренского, что оказало на немецкую теологию значительное, но до сих пор не исследованное в деталях влияние. Вместе с тем Э. стал одним из первых западных мыслителей, увидевших важность идей русской религиозной философии для современной ему Европы. Несмотря на некоторую идеализацию русского менталитета, Э., бесспорно, возбудил интерес Запада к православной духовной традиции, способствуя началу диалога культур. Велики

заслуги Э. и перед экуменическим движением, которое не в последнюю очередь благодаря ему проявляет все больший интерес к принципам "философии диалога". В историко-философском отношении личность и идеи Э. интересны, прежде всего, в свете задачи исследования генезиса диалогического принципа, создания типологии его разновидностей, а также анализа его культурного и социально-политического контекста.

А.И. Пигалев

ЭРН Владимир Францевич (1882-1917) - русский философ и публицист. Изучал философию в Московском университете, где был оставлен при кафедре всеобщей истории, позже доцент и профессор этого университета. В 1905 стал одним из руководителей (вместе с В.П.Свенцицким) "Христианского братства борьбы", ориентировавшегося на русский вариант христианского социализма и ставившего задачей подготовку церковной реформы. В 1906 участвует в основании Московского религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьёва, а в 1907 - в создании при нем Вольного богословского факультета. С 1910 входит в редакцию книгоиздательства "Путь". В 1914 защитил магистерскую ("Розмини и его теория знания. Исследования по истории итальянской философии 19 столетия"), а в 1916 - докторскую ("Философия Джоберти") диссертации. С 1916 - член Московского психологического общества. Круг общения - Флоренский, Вяч.Иванов, С.Булгаков, А. Белый и др. Своими непосредственными учителями называл С.Н.Трубецкого и Лопатина. Испытал влияние Достоевского и В.Соловьёва. Взгляды Э. во многом формировались через постоянное оппонирование журналу "Логос" (Степун, Гессен, Яковенко), а также в полемике с Франком. Основные сочинения: "Взыскующим Града" (1906, совм. с В.П.Свенцицким), "Социализм и общее мировоззрение" (1907), "Борьба за Логос" (1911), "Меч и крест" (1915), "Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия" (1915), "Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений" (1917; первая часть работы о Платоне, не завершенной из-за ранней смерти Э.) и др. Исходя из позиций онтологизма, Э. стремился предложить новое понимание философского разума, поставленного под сомнение крушением мифа просветительского рационализма и окончанием "эпохи отвлеченных начал в философии" (Соловьёв). Необходимо, считает Э., оправдать "веру отцов". Это требует переформулировки задач самой философии. В ней следует различать "технику" (ориентированность на сравнение, объективность) и "метод", т.е. способ видения, ее наличные интуиции, придающие ей "коренную субъективность". Это не что иное, как метафизика или определенная система верований. Следовательно, философия принципиально не может быть построена как наука, к чему стремились неокантианцы. Философия должна стремиться не к научности, а к объективности. Исходя из этих предпосылок, Э. развертывает тотальную критику новоевропейского самоопределения разума как "рацио", основанного на постулатах Декарта и концептуально закрепленного Кантом, Гегелем и неокантианством. В представления о "рацио" заложена идея рассудочного, проницаемого для самого себя "бестелесного я", трансцендентального субъекта как абсолютной инстанции полагания и видения, остающегося неизменным в процессе познания. Субъект в такой философии неизбежно усреднен и абстрактен, отделен от индивидуальных особенностей живой личности и иных практик, кроме познавательной деятельности. Э. на конкретном историческом и философском материале показывает, что Средневековье не знало

такого представления о рацио, что последнее гипертрофировано философией Нового времени (исключение сделано для Шеллинга). Абстрагирование познающего субъекта от "тела" (индивида, социума, космоса) приводит к опредмечиванию бытия в категориях "вещи", превращению его в объект насилия со стороны познающего субъекта. В результате и сам человек теряет свою сущность и опредмечивается. Рационализму Э. противопоставляет логизм как учение о божественном Логосе - источнике бытия и мышления. Истоки логизма - онтология Парменида и Платона, развитая стоиками и неоплатониками, продолженная отцами и учителями церкви. Наряду с рационализмом Э. рассматривает еще две черты, свойственные философии Нового времени и приведшие ее к глубочайшему кризису. Это ее "меонизм" или "не сущностность", в силу омертвления Логоса в рацио, выражающаяся в систематической дереализации познавательной деятельности (от берклианства через юмианство к феноменологии). Ему противостоит онтологизм философии Логоса, понимающий истину не как соответствие порядка идей порядку вещей, а как динамическое осознание субъектом своего бы-тия-в-Истине. Не философ устанавливает истину, а Логос (Истина) делает возможным философское мышление, давая в себе место самовозрастающей мысли. Философ может лишь свидетельствовать Истине и исповедовать ее. Субъект в логизме противостоит не "вещи", а человеку, осознающему себя в Логосе, преодолевающему разрыв мысли и сущего. Истину (Логос) невозможно принять в себя, но можно и должно жить бытием в Логосе, т.е. бытием в Истине. Логос - посредствующее в творении личностное начало, форма форм, целокупность смыслов, единство постигающего и постигаемого. Он дан человеку, его сознанию в трех проявлениях: 1) как космический (через эстетическое переживание в естественных религиях и искусстве), 2) как божественный (в христианстве - подвиге "просветления воли" - как второе Лицо Троицы), 3) как дискурсивно-логический (в философии). Поэтому философия рассудочна (дискурсивна) лишь по форме, по содержанию же она синтетична и призвана приводить к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта. Таким образом, логизм строит динамичную теорию познания, в которой ее ступени соответствуют напряжению воли субъекта, степени его устремленности к Истине (лестница Богопознания), и противопоставляет ее традиционной европейской модели. Наконец, еще один коренной порок философии Нового времени, также обусловленный ее акцентом на рацио, - имперсонализм. Личностное начало для нее не существует, оно иррационально. Рациональное мыслится вне категории личности, господство "вещи" приводит к утрате "свободы". Логизм же, признавая тезис о том, что философское знание возможно лишь как укорененное в трансцендентном божественном Разуме, настаивает на том, что последний одновременно имманентен всему и пронизывает сущее своими творческими энтелехиямиэнергиями. В философе философствует нечто сверхличное, но мысль получает свое истинное бытие не от некоей внешней ей данности (как "чистое восприятие" или "факт научного знания"), а в осознании субъектом своей сверхфактической, сверхпсихологической, сверхчеловеческой природы. В логизме "Бог - Личность, Вселенная - Личность, Церковь - Личность, Человек - Личность". В тайне своего бытия человек постигает модус существования Бога и мира. В европейской культуре противостоят друг другу, согласно Э., не столько Восток и Запад, сколько два различных начала: объективно-божественный Логос и субъективно-человеческий разум, редуцированный к рассудку; онтологизм и меонизм; персонализм и имперсонализм; "органичность", целостность, направленность "внутрь" и "критичность", системность, направленность "вовне". В православии Э. подчеркиваются прежде всего черты вселенского христианства, а не его специфичность. Отсюда и тезис Э. о "диалектичности" русской философии (в ней встречаются противоположные начала). Суть русской философии трактуется Э.

как логизм под "реактивом" рацио. Этим объясняется интерес Э. к фигуре Сковороды, в философии которого он не обнаруживает "немецкого влияния", но в то же время находит все три существеннейшие черты русской философии. Это: 1) ее онтологизм (как логическая ориентация на "бытие в Истине", а не на познание истины), 2) ее существенная религиозность (заданная взаимосвязанностью божественного и дискурсивно-логического Логосов), 3) ее персонализм (философ осуществляет "метафизический эксперимент", не только "пишет", но и "переживает"). Отсюда осознание Россией себя "новой Элладой, наследницей антично-христианского логизма".

В.Л. Абушенко

ЭРОС (греч. eros - любовь) - 1) мифологическое олицетворение любви и сексуальности, 2) персонифицированное обозначение сексуального инстинкта (сексуального влечения), инстинкта жизни и самосохранения. Как общее эмблематическое обозначение любви Э. получил разнообразные отражения в мифологии, искусстве, философии и психологии (главным образом в психоанализе). В психологии 20 в. формирование представлений о существовании неких сил жизни и сексуальности осуществлялось под влиянием соответствующих философских идей (главным образом Платона и Эмпедокла). Наиболее систематически идею об Э. как персонифицированном обозначении сексуального инстинкта (влечения), инстинкта жизни и самосохранения разработали Фрейд и последователи его психоаналитического учения. Начиная с 1920 (с работы "По ту сторону принципа удовольствия"), Фрейд часто использовал понятие Э. В окончательной редакции Фрейд представил Э. как один из двух активных основных инстинктов психической жизни человека, обозначающий "любовь в самом широком смысле слова". По Фрейду, энергетическим потенциалом Э. является либидо - энергия всех сексуальных влечений (и в силу этого сексуализированная энергия психики вообще). Фрейд считал, что Э. противостоит Танатос (инстинкт смерти, влечение к смерти, инстинкт и влечение агрессии и деструкции) и что борьба этих сил является активным, фундаментальным и определяющим основанием жизни и психической деятельности человека. Согласно психоанализу, борьба Э. и Танатоса идет с переменным успехом, но исход ее, предопределенный природой вещей, может быть только один - в конечном счете побеждает Танатос. Понятие Э. ныне активно и весьма часто употребляется не только в психоанализе и психологии, но и за их пределами. (См. также Любовь, Секс.)

В.И. Овчаренко

ЭРОТИКА ТЕКСТА - метафора постмодернистской философии, используемая для фиксации таких параметров текстовой (и в целом знаковой) реальности, которые связаны с нелинейным характером динамики последней. Постмодернистски понятый Т. (в широком смысле этого слова) представляет собой принципиально

процессуальную семиотическую среду "самопорождающейся продуктивности", находящуюся "в перманентной метаморфозе" (Дж.В.Харрари). Фокусировка внимания культуры конца 20 в. на исследовании феномена нестабильности может быть расценена как универсальная. - По оценке Лиотара, "постмодернистская наука - проявляя интерес к таким феноменам, как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, прагматические парадоксы - создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса... Она продуцирует не известное, а неизвестное". Классическим примером в этом отношении может являться "теория катастроф" Р.Тома, эксплицитно формулирующая свою направленность на исследование "локальных процессов" и "единичных фактов", - вне попытки объединить их в единую систему посредством принципа универсального детерминизма. - Сферу действия последнего Р.Том ограничивает лишь "локальными островками" в хаосе всеохватной нестабильности (см. Неодетерминизм). Феномен "нестабильности" осмысливается постмодернистской рефлексией над основаниями современной культуры в качестве фундаментального предмета интереса постмодерна. Собственно, согласно постмодернистской рефлексии, "постмодернистское знание ... совершенствует ... нашу способность существовать в несоразмерности" (Лиотар). Непосредственно ссылаясь на Р.Тома, ставящего своей целью дискредитацию самого понятия "стабильная система", Лиотар проводит прямую параллель этой цели с программными установками постмодернизма. В отличие от фундированной линейным детерминизмом модели стабильной системы, базовой для философии классического типа, базовой концептуальной моделью постмодернизма выступает модель системы нестабильной, неравновесной, подчиненной в своей динамике закономерностям нелинейного типа. Это проявляет себя в новом типе легитимизации - "легитимизации посредством паралогизма": по определению Лиотара, "паралогию следует отличать от новации: последняя направляется системой или, как минимум, служит, чтобы повысить ее эффективность; первая является ходом, значимость которого зачастую не признается сразу, сделанным в рамках прагматики знания", - причем "в той мере, в какой наука дифференциальна, ее прагматика представляет собой антимодель стабильной системы". Следует, однако, иметь в виду немаловажное обстоятельство терминологического плана. Подобно тому, как, моделируя - в прогностическом режиме - динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющихся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (типа "монады" в монадологии Лейбница - см. Лейбниц, Монада), - точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа "номадического распределения сингулярностей", "ризоморфных сред" и т.п. - наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как "письмо" и "текст", семантическая развертка который опирается на постструктуралистскую лингвистическую традицию). Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, но-мадологический ряд и т.п. Кроме того, в силу неокончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа "тантрического яйца" в концепции "тела без органов"

- см. Мифология, Тело без органов) и тяготение к метафорике (типа дескрипции ризомы как подвижных "колонн маленьких муравьев" у Делеза и Гваттари и т.п.). Характерна в этом отношении фиксация Делезом нестабильной среды как предмета номадологической аналитики в качестве "недифференцированной бездны": по его словам, "перед нами открывается мир, кишащий анонимными... сингулярностями". - Следует заметить, однако, что, несмотря на свою метафоричность, данная формулировка схватывает практически все атрибутивные параметры нестабильной системы: от исходной аструктурности как хаоса на микроуровне - до некооперированности "анонимных" (т.е., подобно молекулам-"гипнонам" в синергетике, не открытых и не услышанных другими) микросоставляющих (см. Синергетика). Несмотря на то, что применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса постсоссюрианской лингвистики делает ситуацию более прозрачной, тем не менее, проблемное поле, охватываемое постмодернистской текстологией, оказывается более широким, нежели это возможно охватить посредством традиционной устоявшейся терминологии. Так, в качестве типичной в стилистическом отношении может рассматриваться в данном случае констатация нестабильности письма как самоорганизующейся вербальной среды у Фуко: "регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне"; в контексте концепции трансгрессии (см. Трансгрессия) постмодернизм, фиксируя выход мысли за очерчиваемые традиционным языком границы, оперирует такой метафорой, как "обморок говорящего субъекта". Аналогично векторная ориентация неравновесной системы на переход к состояниям, выходящим за те границы, которые дедуктивно очерчиваются линейной логикой эволюционного разворачивания наличного ее состояния, метафорически фиксируется в постмодернизме посредством сразу нескольких параллельно оформляющихся понятийных рядов, задающих целый веер терминологических версий описания указанного перехода, - причем для фиксации последнего нередко используются и метафорические средства. Так, в терминологии Бланшо осуществление такого перехода сопрягается с состоянием "экстаза" в его этимологическом значении экстазиса как смещения, превосхождения. В этом контексте феномен нелинейного перехода сопрягается Бланшо с метафорическим "безнадежным и не ведающим вожделением, ... вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное, ... вожделением, которое есть достижение недостижимого". - Очевидно, что понятый таким образом нелинейный переход может быть поставлен в соответствие с анализируемым синергетикой переходом системы - в процессе бифуркационного разветвления эволюционных путей - к принципиально новому состоянию, возникающему вследствие случайной флуктуации и не являющегося вытекающим из прошлых состояний системы. Однако терминологическая сопряженность такого перехода в постмодернистских аналитиках с экстазисом сообщает ему специфическую окрашенность, позволяющую выражать подобную интенцию системы посредством понятия "желания". И если совершенно правомерной является высказанная в литературе интерпретация постмодернистски понятого "желания" как результата переосмысления феномена интенциональности (в хайдеггеровском и гуссерлианском понимании последней) в духе векторно направленной на текст иррациональной силы, то позволительной представляется и

более широкая трактовка семантики "желания" в постмодернизме. Последний в целом рефлексивно определяет себя (посредством введенного В.Лейчем термина) как "желающую аналитику", и метафорика желания является для постмодерна практически универсальной. Исходя из этого, становится понятной интенция постмодерна к своего рода эротизации процесса означивания текста. Так, например, предлагая понятие "хора" для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную", в качестве данных "импульсов" Кристева рассматривает "пульсационный бином "либидо". Характерны в этом контексте интенции постмодернизма сопряжения текстуальной сферы со сферой телесности: попытки Кристевой материализовать "хору" в "эрогенном теле", персонифицируемом в фигуре Матери; апелляции Р.Барта к текстуальному "эротическому телу" и т.п. Так, например, эксплицитно фиксируя антропоморфизм своей системы метафор, Р.Барт успешно эксплицирует посредством последних идею смыслопорожде-ния, - по его словам, "текст... это образ, анаграмма человеческого тела... Но речь идет именно о нашем эротическом теле. Удовольствие от текста несводимо к его грамматическому функционированию, подобно тому как телесное удовольствие несводимо к физиологическим отправлениям организма". Аналогичные внеконцептуальные метафоры, значимые своими коннотативными (в контексте европейской философской традиции) значениями встречаются и у Делеза: например, "моя любовь заставляет двоящиеся и ветвящиеся серии резонировать друг с другом". Важную (и практически центральную) роль для передачи феномена неравновесности играет в этой системе выражения постмодернистская метафора "аффекта". Кристева, например, выделяет особые точки смыслообразования, когда "парадоксальное мгновение антитетической метафоры оказывается мгновением предельного аффекта". Если понятие "желания" выражает в постмодернистском языке общую нестабильность системы, ориентированной на переход в иное состояние, то понятие "аффекта" в этой системе отсчета фиксирует ту особую процессуальную нестабильность самого этого перехода, которая может быть сопоставлена с зафиксированным синергетикой протеканием процессов в режиме blow up - т.е. "с обострением" (см. Синергетика). В контексте ориентации постмодернизма на исследование феноменов нестабильности, проявляющих не только эволюционный потенциал линейного разворачивания исходных свойств, но и нелинейный потенциал перехода к радикально новому непредвиденному состоянию (см. Неодетерминизм), особое значение приобретает осмысление феномена новизны и принципиальной множественности состояний. Механизм возникновения последней оказывается в фокусе внимания постмодернистской философии: как пишут Делез и Гваттари, "поистине мало сказать "Да здравствует множественное!", ибо призыв этот трудно выполнить... Множественное нужно еще создать". Постмодернистская текстология, исследующая нестабильность письма как порождающую плюральную новизну, использует (в силу того, что категориальный аппарат философии постмодерна находится в процессе своего развития) наряду с понятийными средствами постсоссюрианской лингвистики (см. Соссюр, Язык) и метафорическую терминологию, апеллируя к тем семантическим коннотациям, которые обретают используемые конструкты в контексте западной философской традиции. Так, например, Р.Барт обозначает нелинейный характер процессуальности письма (см. Скриптор) как "эротику (в самом широком смысле этого слова)", понимая под таковой "порыв" и "открытие чего-то нового". В контексте "эротики нового" фраза - в отличие от законченного ("идеологичного" в смысле легитимности единственного значения) высказывания - "по сути своей бесконечна (поддается бесконечному катализу)" (Р.Барт). А в метафорике Р.Барта, "в противоположность стереотипу все

новое явлено как воплощение наслаждения". Именно поэтому, касаясь проблемы нон-финальной вариабельности означивания, семиотической неисчерпаемости текста как самоорганизующейся открытой среды, мы, по формулировке Р.Барта, вступаем в ту "область, которую можно назвать Эросом языка". Согласно оценке Р.Бартом концепции означивания Кристевой (см. Означивание), "теория текста открыто определила означивание... как арену наслаждения". Исходя из этого, созданная самим Р.Бартом текстологическая концепция оценивается им в этом отношении как "гедонистическая теория текста". В постмодернистской системе отсчета смысл (le sens) понимается как "порожденный чувственной практикой (sensuellemen)", и таковая может быть реализована лишь посредством процедуры чтения: "одно только чтение испытывает чувство любви к произведению, поддерживает с ним "страстные" отношения. Читать - значит желать произведение, жаждать превратиться в него" (Р.Барт). В акте означивания, однако, проявляет себя, другой (встречный) вектор желания, идущий со стороны текста: "живое начало текста (без которого, вообще говоря, текст попросту невозможен) - это его воля к наслаждению". Текст рассматривается в постмодернизме не только как потенциально открытый означиванию, но как ориентированный на него и демонстрирующий свое желание означивания: "текст ... должен дать мне доказательства того, что он меня желает" (Р.Барт). Таким образом, "смысл, будучи воплощенным вожделением, возникает как бы по ту сторону языкового кода" (Р.Барт). В соответствии с этим текстологическая аналитика артикулируется постмодернизмом как "наука о языковых наслаждениях, камасутра языка", которая постулирует "эротическое отношение" к тексту (Р.Барт). В этой системе отсчета постмодернизм противопоставляет такие типы текстуальных стратегий, как "удовольствие" и "наслаждение", сопрягая их, соответственно, с классической и современной культурными традициями. В системе метафорики постмодернизма аксиологический акцент, таким образом, делается на "наслаждении" в силу нон-финальной процессуальности последнего: желание, смыслопорождая, не останавливается на порожденной семантике как финальной (см. Пустой знак, Текстовой анализ), - в то время как удовольствие предполагает удовлетворение (в данном случае - финальную интерпретацию текста), финализируя в нем желание и фактически прерывая его. В этом контексте постмодернистская текстология обозначает традиционную стратегию отношения к тексту как программную беспристрастность сциентизма, т.е. так называемую "критику", дискретно реализующуюся через "орфографические оргазмы" (Р.Барт). Постмодернизм противопоставляет этому семантическую фигуру перманентного асимптотич-ного желания: "желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие - нет" (Р.Барт); своего рода "философскую живучесть желания" постмодернизм рассматривает именно как "обусловленную тем, что оно никак не может найти себе удовлетворения" (Р.Барт). Если для классической философской традиции было характерно осмысление расширительно понимаемого желания (см. Желание) в качестве векторно направленного на свой предмет креативного импульса [начиная от античного гилеморфизма (см. Гилеморфизм) и натурфилософской трактовки Эроса в качестве космической протопотенции (см. Античная философия, Любовь)], то для постмодернизма характерна метафора неутолимого желания, фиксирующая принципиальную нон-финальность разворачивания креативного потенциала системы, в силу которой любые наличные формы организации последней предстают как обладающие лишь сиюминутной значимостью: варианты "структура-ции текста" у Р.Барта (см. Текстовой анализ), конфигурирования плато ризомы в номадологии (см. Номадология, Ризома) или временных органов "тела без органов" (см. Тело без органов), "складки" (см. Складка, Складывание) или "Эона" как одной из возможных версий организации исторической темпоральности (см.

Событийность, Эон) и т.п. (ср. со статусом диссипативных структур в синергетике - см. Синергетика, Пригожин, Неодетерминизм). Таким образом, "желание - это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы, и затем бросает их" (Гваттари). В контексте обозначенной метафорики конституируется постмодернистская концепция двух типов текста (соответственно - двух типов чтения), основанная на противопоставлении традиционного (т.е. линейного) "текста-удовольствия" и постмодернистского (соответственно - принципиально нелинейного) "текста-наслаждения" (см. Чтение, Читатель). В целом понятийно-метафорическая система Э.Т. дает основания утверждать, что в современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а позднее - развивающихся). Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить ... на тысячелетнем языке диалектики". Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако, на данный момент, по оценке Фуко, новому опыту (опыту нелинейного видения мира) "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия".

М.А. Можейко

ЭСТЕТИКА - термин, разработанный и специфицированный А.Э.Баумгартеном в трактате "Aesthetica" (1750-1758). Предложенное Баумгартеном новолатинское лингвистическое образование, восходит к греч. прилагательному "эстетикос" - чувствующий, ощущающий, чувственный, от "эстесис" - ощущение, чувствование, чувство, а также, перен. "замечание, понимание, познание". Латинский неологизм позволил Баумгартену обозначить "эстетическое" как первую, низшую форму познания (gnoseologia inpherior), отличающую ее от чувственности (sensus) - всеобщего условия преданности Универсума (Декарт, Ньютон, Лейбниц, Вольтер) и его непосредственной обращенности к мыслящей субстанции (sensorium Dei). Тем самым Э. и эстетическое изначально в понятийном плане определялись в гносеологическом статусе. Э., по понятию, была заявлена как теоретическая дисциплина, изучающая область смыслообразующих выразительных форм действительности, обращенных к познавательным процедурам на основе чувства прекрасного, а также их художественных экспликаций. В последнем случае Э. получает статус "философии искусства" (Гегель). Идея прекрасного определяет всю содержательную суть и направленность классической Э., одновременно становясь предметом эстетического познания и принципом его организации. Прекрасное, таким образом, предположено как субстанциальная основа эстетического опыта вообще, через который мир воспринимается в своей свободе и высшей представленной гармонии, где понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире заданную его законами цель, и, следовательно, природу должно быть возможно мыслить таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, заданных ей законами свободы (Кант). Прекрасное будучи необходимым условием, оформляющим

содержание эстетического опыта, осуществляется в последнем виде идеала, обладающего законодательной и нормативной значимостью (ценностью). Идеал, нормативно определяющий (специфицирующий) содержание эстетического опыта, предполагает собственный принцип обнаружения его законов (законосообразности) - рефлектирующую способность суждения или вкус. Вкус в эстетическом опыте обладает законодательной способностью спецификации природы, ее эмпирических законов по принципу целесообразности для наших познавательных способностей (Кант) и таким образом устанавливает постижимую иерархию родов и видов, переход от одного к другому и высшему роду (прекрасному идеалу), а, следовательно, и закон и порядок суждения вкуса в специфичной логике "эстетических категорий". Специфичность категорий эстетического суждения вкуса заключается в том, что они не являются логическими (рассудочными) понятиями и не могут быть дефинированы как понятия, а лишь выражают (изображают) чувство удовольствия или неудовольствия (характер благорасположения), которое предполагается наличествующим у каждого, однако не является всеобщей определенностью. Выразительно-изобразительный характер способности эстетического суждения в его устанавливающей (законодательной) форме, а равно и в форме рассуждения вкуса об установленной эстетической предметности, эксплицирует Искусство как сферу, не принадлежащую уже абсолютно никакой эмпирической действительности (природе вообще), полностью иррелевантную ей. Искусство, постулирующее в форме воплощенного идеала, понимаемого как высшее выражение мировой социальной гармонии, акта свободного творчества свободного народа, является, одновременно, манифестацией духа "оживляющего принципы в душе". Принцип, в свою очередь "есть не что иное, как способность изображения эстетических идей" (Кант). Именно Искусство, взятое в его эстетическом измерении теоретизирует, т.е. представляет для рассуждающего разума (духа) чистую эстетическую предметность, извлеченную художественным гением и обращенную к чистому (лишенному интереса) чувству удовольствия и неудовольствия. Э. эмансипирует Искусство в феноменологической форме свободного духовного творчества на основе воображения и по законам прекрасного идеала, тем самым отделяя его как от праксеологической, так и от гносеологической (научно-теоретической) сфер деятельности. В концептуальном плане, Э. генерирует феномен "классической художественной культуры", "классики", нормативно специфицирующей европейскую культуру вообще, где искусство представлено идеально, в форме теории ("классицизм", "просвещение") и нормативного образца, установленного законодательным суждением вкуса и законосозидающим творчеством художественного гения. Нормативным идеалом в европейской классике становится "Античность", однако не исторический античный (греко-римский) мир, а его художественная реконструкция, произведенная искусством, коллекционированием, философией, начиная от Ренессанса вплоть до середины 17 в. и завершенная И.И.Винкельманом ("История искусства древности", 1764). Винкельман предложил формирующейся Э. то, в чем она крайне нуждалась: теоретическим рассуждениям о вкусе, о прекрасном. Была предложена аппелирующая к истории художественная модель, представляющая прекрасный идеал в наглядно-чувственной, воплощенной форме. Модель крайне условная, поскольку Винкельман создавал ее не столько опираясь на методику исследования, атрибуции и систематизации реальных художественных произведений (в число "антиков" попадали и прямые подделки), сколько на уже разработанную и разрабатываемую новоевропейскую метафизику Античности, ее теоретический, дискурсивный образ (Буа-ло, Берк, Батте, Вольтер). Такая нормативность классики содержит известный парадокс историзма мира искусства: в своих прекрасных произведениях (классических шедеврах) он экстраисторичен (обращен к вечности),

но в своем генезисе - историчен. Исторический вектор формирования эстетической культуры наиболее полно и всесторонне разработан Гегелем в "Феноменологии Духа" и в "Э.". В "Феноменологии Духа" Гегель рассматривает искусство как художественную религию, которая определяется исключительно феноменально, как "самосознание" духа, взятое в своей сугубой субъектности (самоположения для себя же): "дух... который свою сущность, вознесенную над действительностью, порождает теперь из чистоты самости" ("Феноменология духа"). В таком виде дух является "абсолютным произведением искусства и одновременно столь же абсолютным "художником". Однако такое абсолютное произведение искусства, в котором произведение тождественно художнику, не дано в наличности, как то постулировалось классической культурой и, соответственно, Э., а есть результат становления, переживающего различные этапы (формы) своего осуществления. И здесь Гегель подвергнет радикальной деконструкции абсолют воплощенного прекрасного идеала, рассматривая таковой только в темпорально связанных формах самосозерцания художественных индивидуаций "всеобщей человечности", участвующих в воле и действиях целого. Так возникают виды самосозерцающего свое становление духа, проявляющиеся в соответствующих видах художественного произведения: эпос, трагедия, комедия. Они-то и есть сущностный, субстанциальный "эстесис", который в феноменологическом плане и становится предметом Э. как философии искусства. Э. Гегеля завершает формирование европейской классической художественной культуры, возвещая уже случившийся "конец искусства", что художественно воплощается в творческой индивидуальности Гёте, особенно в поздний, "классический" период. Установка Э. относительно полного типа культуры взятого как завершающий этап Всемирной истории, способствовал и формированию истории Э., когда предшествующие исторические периоды (эпохи) в своих творческих художественных феноменах стали рассматриваться именно с позиции эстетической телеологии и заданности. Так появляются "Э. античного мира", "Э. средних веков", "Э. Возрождения", художественный опыт которых осмысливается исключительно с позиций нормативно-эстетической телеологии и заданности. Собственно, такая установка была сформулирована в "Э." (Философии искусства Гегеля), его последователя Ф.Т.Фишера ("Astentik oder Wissansaft der Schonen" тт. 1-3, 1846- 1858) и заложила основы традиции истории эстетических учений. В этой истории характерна провиденциально-телеологическая установка на приближение к прекрасному, художественно-выраженному идеалу (эстетической, т.е. обращенной к восприятию на уровне разума чувственного созерцания, манифестации художественно выраженного духа). Но эта же история изначально оказалась ограничена как в применимости своих методологических установок, так и в полноте охвата продуктов художественного опыта (праксиса). За ее пределами оказались многие артефакты, кстати существенные для понимания исторической специфики художественного творчества даже самой европейской культуры, не говоря уже о иных культурно-художественных мирах: Дальний и Ближний Восток, Африка, доколумбова Америка и т.п., которые рассматривались скорее этнографически, чем эстетически. Что же касается Европы, то целые периоды Античности (архаика, этрусское искусство, искусство народов Северной Европы и т.п.) оказались за пределами не только истории Э., но и истории искусства. В равной степени средневековая культура была представлена исторически и теоретически лишь отдельными нормативными формами: философско-теологические интерпретации искусства и т.п. протоpенессансные феномены, либо некоторые ретроспекции античной классики. Не входили в таким образом сконструированную модель исторического развития эстетической культуры и вопросы, связанные с региональными, национально-этническими спецификациями творчески-художественной феноменологии. В связи с

тем, что классическая Э. и классическая художественная культура предполагают творчество как духовное самостановление для самосознания в форме созерцания, то и человек субъектно определяется как "живое произведение искусства" (Гегель), формирующееся лишь в процессе эстетического воспитания, педагогика которого становится существеннейшим элементом Э. Теоретико-эстетическая концепция эстетического воспитания была наиболее полно разработана Шиллером ("Uber die asthetische Erzichung des Menschen", 1795), где постулируется необходимость творения "эстетической реальности", реальности высшего порядка, в которой только возможно художественное сотворение человеческой личности, взятой в целостности (гармонии) свободного и универсального развертывания своих способностей (сущностных сил). Основной идеей эстетического воспитания становится игра как единственная форма свободного (от утилитарных влечений) проявления бытия человека. В художественно-классической форме идея эстетического воспитания была раскрыта Гёте ("Театральное призвание Вильгельма Мейстера", "Годы учений" и "Годы странствий Вильгельма Мейстера"). Идея эстетического воспитания наметила тему европейской художественной культуры, продолжающуюся и в 20 в., что же касается педагогики, то эстетическое воспитание оказалось мало востребованным, хотя и вдохновило ряд педагогических концепций, в частности К.Д.Ушинского ("Человек как предмет воспитания", тт. 1-2, 1868-1869) в России, Морриса в Англии, а также Бергсона и Дьюи. Однако все эти педагогические устремления не выходили за рамки эксперимента, подчас, крайне драматического. Парадокс эстетического воспитания был художественно осмыслен Манном ("Волшебная гора") и особенно остро - Гессе ("Игра в бисер"). Однако тематизация эстетического воспитания способствовала становлению "Э." как учебной (школьной) дисциплины и формированию европейской классической модели воспитания и образования. Педагогический модус Э. и эстетического, тем не менее выводил эстетическую проблематику в более общую, антрополого-гуманитарную перспективу, где эстетическое стало все в большей степени рассматриваться как феномен развертывания сущностных аспектов человеческого бытия, а эстетическая теория, соответственно, как проработка возможностей развертывания гуманистической перспективы. Гегелевская концепция человека в виде "живого произведения искусства" явилась импульсом, весьма существенно преобразующим смысл Э. (в теоретическом и праксеологическом планах). Суть его в том, что Э. (эстетическая теория) становится одной из парадигмальных (даже процедурных) установок формирующейся философской антропологии во всех ее многообразных модификациях. Эстетический и равно художественный опыт начинает интенсивно проникать в сущностные основы бытия, экзистенциальность человека, которая в значительной степени мыслится аутопойетически. Так формируется неклассическая Э., связанная с разнообразными формами жизнетворчества, и имеет своим следствием формирование инновационных художественных течений, принципиально антиномичных и парадоксально-маргинальных в отношении к классической, эстетически-концептуализированной культуре. Неклассическая Э. в своем жизнетворческом модусе заявляет о себе как негативная по отношению к классической форме, прежде всего в отношении искусства, которое понимается как художественно-жизнетворческий акт. Художник вступает здесь как автор и исполнитель, непосредственно включенный в бытие произведения и постоянно осуществляющий его пойесис. Аутопойетический пафос направлен, прежде всего, на создание авторизованного мифопоэтического мира, относительно самодостаточного и самодостоверного, включенного в него творца-художника. Такой мир обладает собственной Э., чаще всего достаточно полно разработанной в концептуальном плане. Цельность культуры претерпевает радикальную дифференциацию; художественная культура теперь представляет настающий и

калейдоскопический универсум множества автономных миров. Возможность построения аутопойетического художественного мира была заявлена творчеством Гельдерлина ("Гиперион"), но в радикальной форме проработана Ницше ("Происхождение трагедии из духа музыки", "Казус Вагнера" и "Так говорил Заратустра"). Ницше тем более радикализирует установку на возможность (невозможность) целостности культурно-художественного мира, предлагая тезис "Смерти Бога". "Смерть Бога" лишает мир, прежде всего в его творческом осуществлении всеобщей телеологической задачи, следовательно - всеобщего нормативного идеала, следовательно - возможности континуальной "всеобщей человечности". Мир теперь - дионисийский экстаз, трагедия и индивидуации самоудовлетворяющего "Эго", где аполлоническая завершенность представления для созерцающей рефлексии существует лишь как перманентная целесообразность абсолютной самоутверждающей и законосозидающей воли (воли к власти). Художественная культура, взятая в подобном ракурсе, становится принципиально культурой модерна, современной и актуальной и одновременно-исключительной и оригинальной. Формируется возможность многообразия "Э.", где само понятие Э. теперь не ограничивается ни статусом философско-теоретической рефлексии по поводу прекрасного, ни статусом "рефлесирующей способности суждения" (вкуса), устанавливающей всеобщую сообщаемость систематизированных ценностей, ни даже спецификацией "гениальности", с ее претензией на всеобщее эстетическое законодательство (нормативный стиль). Э. становится понятием, характеризующим целостность конкретного "субкультурного" художественного мира, обладающего своим авторским стилем, рисунком. Такого рода модернизация неизбежно приводит к разнообразию, эстетически себя определяющих, направлений, течений, вполне суверенных и генетически никак не связанных. Происходит разрушение Всемирной истории Э. и вместе с этим и Всемирной истории искусств, как детерминированного процесса сменяющих, однако, зависимых друг от друга исторических стилей, эпох и т.п. История эстетической культуры теперь мыслится как трансформация и трансмутация множества коммуницирующих художественных систем в хронотопе социо-культурного события. Э. получает еще одно измерение-социологическое (И.Тэн, Я.Буркхардт, Маркс, Лукач, Ортега-и-Гассет). Художественно-эстетические феномены представляются здесь как выражение социальных статусов (интересов, целей, представлений) социальных групп в системах экономических и политических отношений (обменов, коммуникаций, конфликтов). Социологизирующая Э. развивается в двух конкурирующих системах самоописания и саморепрезентаций общества: политической и экономической и непосредственно смыкается с социальной антропологией. Таким образом, по определению Хайдеггера, "искусство вдвигается в горизонт Э. и становится непосредственным выражением жизни человека", однако жизни, погруженной в глобальную социальную коммуникацию, что, во-первых требует описания эстетического феномена в контексте этой коммуникации (структурализм, постструктурализм, лингвистические и семиологические процедуры описания) и контекстуального истолкования эстетических событий (герменевтика). Проблематичной остается классическая тема эстетической культуры в модернистской и постмодернистской ситуации. Здесь необходимо отметить статус Музея, удерживающего в определенной степени классическую парадигму как ориентирующую координату, в отношении которой модернистские (неомодернистские) проекты опознают и определяют себя как явления художественной культуры. Присутствие классической парадигмы в коммуницирующей системе эстетических проектов удерживает феноменологичекую суть европейской эстетической культуры, концентрируя ее на выявление общегуманитарной телеологической установки, которая определяется Хайдеггером термином "алетейя" в смысловом аспекте "процветания" и "несокрытости" истины,

открытости для обоснования и утверждения верховных ценностей человечества.

О.Н. Кукрак

ЭТИКА (греч. ethika: от ethos - нрав, обычай, характер, образ мысли) - 1) на уровне самоопределения - теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни; 2) практически - на протяжении всей истории Э. - обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией универсалий культуры, относящихся к субъектному ряду (см. Универсалии, Категории культуры): добро и зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т.д. В силу этого в традиционной культуре Э. как теоретическая модель морали и Э. как моральное поучение дифференцировались далеко не всегда (от восточных кодексов духовной и телесной гигиены до Плутарха); для классической культуры характерна ситуация, когда этики-теоретики выступали одновременно и моралистами - создателями определенных этических систем (см. Сократ, Эпикур, Спиноза, Гельвеции, Гольбах, Дидро, Руссо, Кант, Гегель); неклассическая культура конституирует постулат о том, что Э. одновременно выступает и теорией нравственного сознания, и самим нравственным сознанием в теоретической форме (см. Марксизм). Фундаментальная презумпция практической морали (так называемое "золотое правило поведения": поступай по отношению к другому так, как ты хотел бы. чтобы он поступал по отношению к тебе") в то же время выступает и предметом обоснования для самых различных этических систем - в диапазоне от конфуцианства и вплоть до категорического императива Канта, Э. ненасилия Л.Н.Толстого (см. Толстой), этической программы Мартина Лютера Кинга и др. Согласно ретроспективе Шопенгауэра, "основное положение, относительно содержания которого согласны ... все моралисты, таково: neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva /лат. "никому не вреди и даже, сколь можешь, помогай" - М.М./, - это, собственно, и есть... собственный фундамент этики, который в течение целых тысячелетий разыскивают, как философский камень". Термин "этос" исходно употреблялся (начиная с древнегреческой натурфилософии) для фиксации комплекса атрибутивных качеств: от "этоса праэлементов" у Эмпедокла до расширительного употребления термина "Э." в философской традиции: "Э." как название общефилософских произведений у Абеляра, Спинозы, Н.Гартмана. Вместе с тем (также начиная с античной философии) сфера предметной аппликации данного термина фокусируется на феномене человеческих качеств, в силу чего по своему содержанию Э. фактически совпадает с философской антропологией (дифференциация философии на логику, физику и Э. у стоиков, впоследствии воспроизводящаяся в философской традиции вплоть до трансцендентализма, - см. Стоицизм, Юм, Возрождение, Философия Возрождения, Просвещение). На основе дифференциации добродетелей человека на "этические" как добродетели нрава и "дианоэтические" как добродетели разума Аристотель конституирует понятие "Э." как фиксирующее теоретическое осмысление проблемного поля, центрированного вопросом о том, какой "этос" выступает в качестве совершенного. Нормативный характер Э. эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, - Э. конституируется в качестве учения о должном, обретая характер "практической философии" (см. Кант). Содержательная сторона эволюции Э. во многом определяется конкретными историческими конфигурациями, которые имели место применительно к оппозиции интернализма и экстернализма в видении морали (которым соответствуют зафиксированные Кантом трактовки Э. в качестве

"автономной" и "гетерономной"). Если в контексте историцизма мораль рассматривалась как сфера автономии человеческого духа, то в рамках традиций социального реализма и теизма она выступала как детерминированная извне (в качестве внешних детерминант морали рассматривались - в зависимости от конкретного содержания этических систем - Абсолют как таковой (см. Предопределение, Провиденциализм); традиции национальной культуры (этноэтика); сложившиеся социальные отношения (от Э.Дюркгейма до неомарксизма); корпоративный (классовый) интерес (классический марксизм); уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организма в целом (практически вся философия Просвещения, исключая Ж.Ж.Руссо, и отчасти философия Возрождения); специфика доминирующих воспитательных стратегий (от Д.Дидро до М.Мид) и пр. Однако в любом случае - в системе отсчета субъекта - Э. конституируется в концептуальном пространстве совмещения презумпций интернализма и экстернализма: с одной стороны, фиксируя наличие нормативной системы должного, с другой же - оставляя за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора. - В этом отношении свобода как таковая выступает в концептуальном пространстве Э. в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности (в системах теистической Э. именно в предоставлении права выбора проявляется любовь Господа к человеку, ибо дает ему возможность свободы и ответной любви - см., например, у В.Н.Лосского). Содержание конкретных систем Э. во многом вторично по отношению к фундирующим его общефилософским презумпциям (которые при этом могут выступать для автора этической концепции в качестве имплицитных): эмотивная Э. как выражение презумпций позитивизма, Э. диалога как предметная экземплификация диалогической философии в целом, аналогичны эволюционная Э., аналитическая Э., Э. прагматизма, феноменологическая Э., Э. экзистенциализма и т.п. К центральным проблемам традиционной Э. относятся проблема соотношения блага и должного (решения которой варьируются в диапазоне от трактовки долга как служения благу - до понимания блага как соответствия должному); проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий (если консеквенциальная Э. полагает анализ мотивов исчерпывающим для оценки нравственного поступка, то альтернативная позиция сосредоточивает внимание на оценке его объективных последствий, возлагая ответственность за них на субъекта поступка); проблема целесообразности морали (решения которой варьируются от артикуляции нравственного поступка в качестве целерационального до признания его сугубо ценностно-рациональным) и т.п. В рамках неклассической традиции статус Э. как универсальной теории морали подвергается существенному сомнению даже в качестве возможности: согласно позиции Ницше, Э. как "науке о нравственности ...до настоящего времени недоставало, как это ни покажется ...странным, проблемы самой морали: отсутствовало даже всякое подозрение относительно того, что тут может быть нечто проблематичное. То, что философы называли "основанием морали..., было ... только ученой формой доброй веры в господствующую мораль, новым средством ее выражения". В этом контексте любое суждение морального характера оказывается сделанным изнутри определенной моральной системы, что обусловливает фактическую невозможность мета-уровня анализа феноменов нравственного порядка. В силу этого "само слово "наука о морали" в применении к тому, что им обозначается, оказывается слишком претенциозным и не согласным с хорошим вкусом, который всегда обыкновенно предпочитает слова более скромные" (Ницше). В качестве альтернативы традиционным претензиям на построение Э. как аксиологически нейтральной теоретической модели морали Ницше постулирует создание "генеалогии морали":

"право гражданства" в этом контексте имеет лишь реконструкция процессуальности моральной истории, пытающаяся "охватить понятиями ... и привести к известным комбинациям огромную область тех нежных чувств ценности вещей и тех различий в этих ценностях, которые живут, растут, оставляют потомство и гибнут", - реконструкция, являющая собой "подготовительную ступень к учению о типах морали", но не претендующая при этом на статус универсальной теории, обладающей правом и самой возможностью якобы нейтральных аксиологически суждений. Таким образом, радикальный отказ неклассической философии от Э. в ее традиционном понимании фундирует собой идею "генеалогии морали", т.е. реконструкцию ее исторических трансформаций, вне возможности конституирования универсальной системы Э. на все времена (см. Ницше). (Позднее предложенный Ницше в этом контексте генеалогический метод выступит основой конституирования генеалогии как общей постмодернистской методологии анализа развивающихся систем - см. Генеалогия, Фуко.) Что же касается культуры постнеклассического типа, то она не только углубляет критику в адрес попыток построения универсально-нейтральной Э.: в семантико-аксиологическом пространстве постмодернизма Э. в традиционном ее понимании вообще не может быть конституирована как таковая. Тому имеется несколько причин: 1). В контексте радикального отказа постмодерна от ригористических по своей природе "метанарраций" (см. Закат метанарраций) культурное пространство конституирует себя как программно плюралистичное (см. Постмодернистская чувствительность) и ацентричное (см. Ацентризм), вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов. Э. же не просто аксиологична по самой своей сути, но и доктринально-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в условиях мозаичной организации культурного целого (см. Номадология), предполагающего принципиально внеоценочную рядоположен-ность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. 2). Современная культура может быть охарактеризована как фундированная презумпцией идиографизма, предполагающей отказ от концептуальных систем, организованных по принципам жесткого дедуктивизма и номотетики: явление и (соответственно) факт обретают статус события (см. Событие, Событийность), адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал (см. Идиографизм). - В подобной системе отсчета Э., неизменно предполагающая подведение частного поступка под общее правило и его оценку, исходя из общезначимой нормы, не может конституировать свое содержание. 3). Необходимым основанием Э. как таковой является феномен субъекта (более того, этот субъект, как отмечает К.Венн, является носителем "двойной субъективности", ибо интегрирует в себе субъекта этического рассуждения и морального субъекта как предмета этой теории), - между тем визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция "смерти субъекта", предполагающая отказ от феномена Я в любых его артикуляциях (см. "Смерть субъекта", "Смерть Автора", "Смерть Бога", Я). 4). Э. по своей природе атрибутивно метафизична (см. Метафизика): роковым вопросом для Э. стал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, и несмотря на его очевидно проблемный статус (см. "Скандал в философии") история Э. на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей. Между тем современная культура эксплицитно осмысливает себя как фундированную парадигмой "постметафизического мышления", в пространстве которого осуществляется последовательный и радикальный отказ от таких презумпций классической метафизики, как презумпция логоцентризма (см. Логоцентризм,

Логотомия, Логомахия), презумпция имманентности смысла (см. Метафизика отсутствия) и т.п. (см. Постметафизическое мышление). 5). Все уровни системной организации Э. как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро/зло, должное/сущее, добродетель/порок и т.д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т.д.), противоположные оценки и т.п. - вплоть до необходимой для конституирования Э. презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, между тем культурная ситуация постмодерна характеризуется программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций (см. Бинаризм), в силу чего в ментальном пространстве постмодерна в принципе "немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла" (Делез и Гваттари). 6). Современная культура осуществляет рефлексивно осмысленный поворот к нелинейному видению реальности (см. Нелинейных динамик теория, Неодетерминизм). В этом контексте Фуко, например, решительно негативно оценивает историков морали, выстраивавших "линейные генезисы". Так, в концепции исторического времени Делеза (см. Делез, Событийность, Эон) вводится понятие "не-совозможных" миров, каждый из которых, вместе с тем, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, являющемуся - в системе отсчета как того, так и другого мира - его генетическим истоком. "Не-со-возможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее - нечто объективно общее, - что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы" (Делез). Поворот вектора эволюции в сторону оформления того или иного "мира" объективно случаен, и в этом отношении предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные в этот момент поступки (по Делезу, "нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил"), но налагают на него ответственность за определяемое его поступками здесь и сейчас будущее. Эти выводы постмодернизма практически изоморфны формулируемым синергетикой (см. Синергетика) выводами о "новых отношениях между человеком и природой и между человеком и человеком" (Пригожин, И.Стенгерс), когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется новой мерой ответственности за последнее. В целом, таким образом, Э. в современных условиях может быть конституирована лишь при условии отказа от традиционно базовых своих характеристик: так, если Й.Флетчер в качестве атрибутивного параметра этического мышления фиксирует его актуализацию в повелительном наклонении (в отличие, например, от науки, чей стиль мышления актуализирует себя в наклонении изъявительном), то, согласно позиции Д.Мак-Кенса, в сложившейся ситуации, напротив, "ей не следует быть внеконтекстуальной, предписывающей ... этикой, распространяющей вполне готовую всеобщую Истину". Если Э. интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная философия ориентируется на радикально альтернативные стратегии: постмодернизм предлагает модель самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса - вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов, - "речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона" (Фуко). По оценке Кристевой, в настоящее время "в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены, чтобы, пусть на время и с ясным осознанием того, что сюда привлекается, дать простор свободной игре отрицательности". С точки зрения Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета, вообще не является и

не может являться формообразующим по отношению к морали. Оценивая тезис о том, что "мораль целиком заключается в запретах", в качестве ошибочного, Фуко ставит "проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни" (см. Хюбрис). Соответственно постмодернизм артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной личности и строго индивидуальной "стилизации поведения"; более того, сам "принцип стилизации поведения" не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму" (Фуко). Аналогично Э.Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном "человеческом управлении собою" посредством абсолютно неуниверсальных механизмов. В плоскости идиографизма решается вопрос о взаимной адаптации со-участников коммуникации в трансцендентально-герменевтической концепции языка Апеля. В том же ключе артикулируют проблему отношения к Другому поздние версии постмодернизма (см. After-postmodernism). Конкретные практики поведения мыслятся в постмодернизме как продукт особого ("герменевтического") индивидуального опыта, направленного на осознание и организацию себя в качестве субъекта - своего рода "практики существования", "эстетики существования" или "техники себя", не подчиненные ни ригористическому канону, ни какому бы то ни было общему правилу, но каждый раз выстраиваемые субъектом заново - своего рода "практикование себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни" (Фуко). Подобные "самотехники" принципиально идиографичны, ибо не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как эксплицитной системе предписаний и, в первую очередь, запретов: "владение собой ... принимает ... различные формы, и нет ... одной какой-то области, которая объединила бы их". Д.Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность Э. лишь в смысле "открытой" или "множественной", если понимать под "множественностью", в соответствии со сформулированной Р.Бартом презумпцией, не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона, т.е. "множественность", которая, согласно Кристевой, реализуется как "взрыв".

М.А. Можейко

ЮМ (Hume) Дэвид (1711-1776) - британский дипломат, историк, философ, публицист эпохи Просвещения. Сформулировал главные принципы новоевропейского агностицизма. Один из предтечей позитивизма. Основные философские сочинения: "Трактат о человеческой природе, или Попытка применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам" (1739-1740), "Опыты" ("Эссе" - 1741), "Исследование о человеческом познании" (1748), "Исследование о принципах морали" (1752), "Диалоги о естественной религии" (опубликованы в 1779) и др. В центре философских размышлений Ю. находилась проблема человека. Полагая, что "все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе", Ю. считал особо значимой разработку философской концепции человека. В качестве же первооснования последней, по Ю., призвана выступить теория познания. Человек, согласно Ю., - существо разумное,

общественное, деятельное, а также в силу разнообразных потребностей склонное к "различным делам и занятиям" вкупе с увлечением наукой. Крайности в философских трактовках человека Ю. осуждал, ибо, по его мнению, "смешанный образ жизни" людей не дает этому достаточных посылок. Ю. стремился преодолеть как традиционно резкое (в духе рационализма) противопоставление опыта и разума, который якобы извне и post factum коррегирует материал, предоставляемый органами чувств, так и крайний эмпиризм идеи бездуховного, эмоционально-непредрасположенного субъекта, пользующегося исключительно односторонне чувственным самодостаточным опытом. Ю. не счел необходимым увязывать построение теории познания с исследованием проблемы способов возникновения ощущений людей, считая этот вопрос уделом "анатомов и естественников". Исходным пунктом собственной модели теории познания Ю. избрал понятие "впечатление". "Впечатления" у Ю. - готовые, имеющиеся в душе, "все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим". Для "впечатлений", - утверждал Ю., - "не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом... языке". Ю. развел "впечатления рефлексии" и "впечатления ощущения". Последние он элиминировал из своей теоретико-познавательной схемы: "Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами". Согласно Ю., мышление людей в состоянии лишь связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом: ум снимает "копию" с первоначального впечатления и образует "идею" - "менее живое восприятие". Идеи сохраняются также и в случаях исчезновения породивших их восприятий. Идеи способны формировать последующие идеи и т.д. Опыт у Ю. оказывается сложной чувственно-рациональной структурой. (Вопрос о реальном существовании материальных объектов, источников наших впечатлений как теоретическую проблему Ю. не решал, хотя и не сомневался в их существовании в контексте обыденной практики.) Так могут возникать любые идеи: рассудок человека, например, формулирует идею Бога, ставя человеческие качества мудрости и доброты вне всяких границ. Связывание идей возможно лишь как результат деятельности мышления и не зависит от наличия объективного аналога итога такого связывания. Причинно-следственные же связи между фактами открываются лишь посредством опыта. Основанием познания причинности выступает воспроизводящийся опыт того же рода как и обособившаяся привычка мыслить, существующая как закон причинности, неотъемлемо связанный с неким "инстинктом причинности". По Ю., в основании соединения идей лежит мягкая, связующая, ассоциирующая сила (начало, качество): "каждый единичный объект, принадлежащий к какому-нибудь виду, постоянно бывает связан с некоторым единичным объектом, принадлежащим к другому виду", и "появление всякого нового единичного объекта того или другого вида, естественно, переносит мысль к его обычному спутнику". Ю. первым по-настоящему серьезно исследовал "причинность" как явление и понятие. По Ю., на основании только лишь примеров мы никогда не бываем в состоянии открыть необходимую связь между явлениями природы... То, что принято называть "причиной", - это не более чем присущая душе человека привычка наблюдать одно явление после другого и заключать из этого, что явление более позднее во времени зависит происхождением от более раннего. Осознание реального характера причинных связей Ю. именовал верой: "Разум никогда не может убедить нас в том, что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому, когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации". Согласно Ю., причинность выживает как

принцип лишь в границах тех дисциплин, которые удается трансформировать в отрасль психологии (религиоведение, гражданская история и этика), ибо "все мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их, причем влияние этой привычки не только приближается к влиянию постоянной и нераздельной связи причин и действий, но и во многих случаях превосходит его", при этом "...более половины мнений, преобладающих среди людей, обязаны своим происхождением воспитанию...". Высшая цель человеческого познания - интегрирование эмпирически установленных причин естественных явлений и подчинение многообразия особых следствий ограниченной совокупности общих конечных причин. Закон причинности приложим лишь к сфере опыта: переход от эмпирии к трансцендентному недопустим. Проблема существования сложной объективной структуры индивидуального опыта, которую сформулировал Ю., результировалась впоследствии в сопряженной концепции Канта. Рассуждения и выводы Ю. по этому вопросу стали теми достижениями философии, которые содействовали ее дальнейшей эволюции и генезису ее новых направлений. Человек у Ю. социален по своей собственной природе и постепенно эволюционирует, адаптируя разнообразные общественные добродетели. Выгода социального устройства жизни людей связана с сопутствующим процессом роста "силы, умения и безопасности". Частная собственность и справедливость, отнюдь не предполагающие социального равенства, - основы процветания общества в понимании Ю.: "Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались идеи полного равенства, реально в сущности они неосуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведете общество для величайшей бедности и, вместо того, чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом". Религиозные постулаты, возникающие как результат психологической потребности чувства, не могут, по Ю., быть постигнуты, в них можно лишь верить: опыт принципиально невозможен относительно универсума, в качестве первопричины которого примысливается Бог, а, следовательно, связи первопричины и мира не допускают каких-либо содержательных и осмысленных реконструкций. Критика вслед за Беркли "духовной субстанции" переросла у Ю. в отрицание традиционной религии, противопоставление ей "естественной религии" и жесткую полемику с официальной церковью. Ю. придумал и ввел в научный оборот понятие "философская интоксикация", значимое в психотерапевтической диагностике.

А.А. Грицанов

ЮНГ (Jung) Карл Густав (1875-1961) - швейцарский психоаналитик, психиатр, философ культуры. Основатель аналитической психологии. Доктор наук (1902, тема исследования - "О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов"), профессор университетов в Цюрихе (1933-1941) и Базеле (1942). В 1911-1914 - Президент Международного психоаналитического общества. Основные сочинения: "О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов" (1902), "О психологии. Dementia prae cox" (1907), "Трансцендентная функция" (1916), "Об

энергетике души" (1928), "Проблемы души в наше время" (1931), "Действительность души" (1934), "Психология и религия" (1940), "О психологии бессознательного" (1943), "Психология и алхимия" (1944), "Психология и воспитание" (1946), "Символика духа" (1948), "Символы трансформации" (1952), "Ответ Иову" (1952), "О корнях сознания" (1954), "Современный миф" (1958), "Подход к бессознательному" (1961) и др. На ранних стадиях философского творчества ("О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов") Ю. ориентировался на концептуальный синтез учения Э.Гартмана о бессознательной воле с теорией Жане о диссоциации личности. Являясь в 1907-1912 одним из ближайших сотрудников Фрейда, Ю. впоследствии осуществил кардинальный пересмотр ряда положений ортодоксального психоанализа, что и обусловило разрыв между Ю. и Фрейдом в 1913. Сохранив фрейдистскую ориентацию на признание психики в качестве энергетической системы, подпитываемой потенциалом соматических влечений, а также принимая версию о биполярности последних, обусловливающую наличие амбивалентных психических структур, Ю. постулировал модель психики как закрытой (а не открытой) сферы, фундированной реализацией принципа компенсации, количество энергии в которой - постоянно. Ю. отверг мысль Фрейда об инфантильной этиологии параметров характера и сопряженных неврозов, полагая психоанализ игровой комбинацией проекций, ориентированных в детство, а отнюдь не актуализацией прошлого опыта. "Классическую" символистику сновидений, трактуемых Фрейдом как преходящие и случайные образы основополагающей реальности, требующие рационального осмысления, Ю. заместил положением о том, что сновидения - непосредственное изоморфное продолжение области бессознательного, а не его "мимикрия". В книге "Метаморфоза и символы либидо" (1912) отверг сексуальную интерпретацию либидо Фрейдом, провозгласив трактовку либидо как психической энергии (созвучно идее "жизненного порыва" Бергсона), выдвинул концепцию, согласно которой индивидуальное бессознательное Фрейда - всего лишь часть гораздо более обширного "коллективного бессознательного" (общей памяти всего человеческого рода, хранящейся в тайниках человеческой души), а также сформулировал идею архетипов - общечеловеческих первообразов - содержания коллективного бессознательного. Согласно версии Ю., "... у этих содержаний есть одна удивительная способность - их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственному не какой-то отдельной личности, а человечеству вообще. Впервые столкнувшись с подобными содержаниями, я задумался о том, не могут ли они быть унаследованными, и предположил, что их можно объяснить расовой наследственностью. Для того чтобы во всем этом разобраться, я отправился в Соединенные Штаты, где, изучая сны чистокровных негров, имел возможность убедиться в том, что эти образы не имеют никакого отношения к так называемой расовой или кровной наследственности, равно как и не являются продуктами личного опыта индивида. Они принадлежат человечеству в целом, поэтому имеют коллективную природу. Воспользовавшись выражением Святого Августина, я назвал эти коллективные проформы архетипами. "Архетип" означает type (отпечаток), определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах, фольклоре". (На разных этапах творчества Ю. трактовал архетипы по разному: то в рамках представлений оккультизма, гностицизма и сочинений "отцов церкви"; то в качестве некоего коррелята инстинктов; то как "результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга"; то в русле гипотезы о роли рецессивных генов.) По Ю., коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Этот слой психики

непосредственно связан с инстинктами, т.е. наследуемыми факторами. Динамика архетипов (например, образов героя, демона, матери-земли и т.п.), согласно Ю., лежит в основе мифов, символики художественного творчества, сновидений. Ю. допускал существование не только "коллективного", но также "группового" и даже "расового" бессознательного: эта идея пользовалась некоторой популярностью у идеологов германского фашизма, хотя в 1940-х учение Ю. было в "третьем Рейхе" запрещено. В качестве основной задачи психотерапии Ю. полагал овладение "искусством жизни", сводящимся к мистически-окрашенному восстановлению нарушенных связей между различными уровнями и системами психики (интеграция содержаний коллективного бессознательного, по Ю., - цель процесса становления личности). Бытие психического Ю. реконструировал как динамическое единство ряда разнокачественных систем: Я (Эго), Маска (Persona), Тень (Ombra, Schatten), образ души (Anima) - связка между Я и бессознательным, лично-бессознательное с его комплексами, коллективное бессознательное с его архетипами. Их делает цельными Самость (das Selbst), интеграция которой с Эго есть предельная цель совершенствования личности (индивидуации). "Социальной кожей" Я - Ю. полагал его "Маску", способную подчинить Я себе и принудить его к нарастающей деградации. (Ср. репрессивность das Man у Хайдеггера.) "Тень" у Ю. - темная компонента личности ("ветхий человек"): "Тень", в отличие от "Оно" у Фрейда не безлична, а являет собой мое персонифицированное зло - основу Я - могущую и должную быть "раскрытой" и тем самым элиминированной. В нижнем архитектоническом пределе структуры психики Ю. помещает ипостась "зверочеловека" (Tiermensch) - область господства подлинно животных инстинктов. Ю. разработал типологию характеров ("Психологические типы" - 1921), в основе которой располагается выделение доминирующей психической функции (мышление, ощущение, интуиция, чувство) и преобладающей направленности на внешний и внутренний мир (экстравертивный и интравертивный типы). Исследовал обширный круг разнообразных проблем: мифы, обряды, ритуалы, символику, сновидения, фольклор, религии, астрологию, алхимию, психические расстройства, культуру и др. Так, осуществив комментарий к тибетской "Книге мертвых", Ю. утверждал, что поскольку "восточная мудрость" не знала принципа причинности, постольку она не создала науку. Вместо этого ею был глубоко постигнут мгновенный медитативный индивидуальный опыт, который, по мысли Ю., должен быть положен в основу идеи "акаузальной синхронной связи", синтезирующей в едином мгновении внутренние и внешние события и посредством которой могут быть объяснены механизмы предсказаний и действий оракулов, астрологов и парапсихологов. Биология и психология интерпретировались Ю. в духе "философии жизни" Ницше и Шопенгауэра, видевших и в культуре, и в разуме проявление таинственных жизненных сил. Принадлежа к протестантской церкви, Ю. считал ее косвенным источником психологического кризиса западной цивилизации в 19-20 вв., завершившегося невиданным распространением атеизма. Остерегаясь этих тенденций, Ю., тем не менее полагал, что они являют собой новую эпоху в эволюции культуры Запада. По Ю., любой бог - только лишь символ Бога, обитающего внутри нас, в коллективном бессознательном, - следовательно, если мы перестаем верить в этот символ, мы сталкиваемся с Богом лицом к лицу. У людей появляется шанс постигнуть Бога как один из феноменов собственного внутреннего мира. Значительное внимание уделял разработке оригинальней концепции личности (вопросам ее становления, структуры и самореализации), которую частично изложил в работах "Отношения между Я и бессознательным" (1928), "Неоткрытое Я" (1957) и др. В качестве основного содержания психической жизни человека принимал стремление личности к полному воплощению своих возможностей и потенций. Наше "Я", по Ю., не является подлинным центром

психики, его считает таковым лишь современный человек, сознание которого оторвано от бессознательного. Необходима "амплификация" - расширение сознания, постигающего свои глубинные основания. Эти психические процессы, ведущие также и к исчезновению невротических симптомов, Ю. обозначил понятием "индивидуация". Подчеркивая мощь и опасность архаического наследия человечества, таящегося в структурах коллективного бессознательного, Ю. отмечал, что психологически люди все еще пребывают на стадии детства. У них пока нет необходимого опыта развития и биопсихической фиксации феноменов культуры. Полагая, что основой культуры выступает прогресс символообразования, Ю. истолковывал развитие культуры и человека как болезненный процесс подавления инстинктивной природы людей. Трагический разрыв между природой и культурой породил, по Ю., универсальный человеческий невроз, который значительно осложняется по мере прогресса культуры и деградации окружающей среды. Индустриальная революция, по мнению Ю., еще более отдалила человека от его бессознательного и природы. Это повлекло за собой усиление коллективных иррациональных сил, психическую инфляцию, обезличивание и атомизацию людей, появление массового человека с его труднопреодолимым стремлением к катастрофе. Вследствие этого, по Ю., нарастает опасность возникновения различных массовых психозов и господства тоталитаризма. Средствами для обуздания неискоренимой агрессивности людей и их неизбывного влечения к власти Ю. считал демократию как форму организации общественной жизни и гуманистическое изменение жизненных ориентаций индивидов. В качестве организованного психоаналитического движения юнгианство оформилось вскоре после Второй войны: в 1948 в Цюрихе был образован Институт Ю., а в 1958 - Международное общество аналитической психологии.

А.А. Грицанов

ЮНГЕР (Junger) Эрнст (1895-1998) - немецкий мыслитель и философ. Участник Первой (14 ранений, высшая прусская награда "За заслуги" в 1918) и Второй (офицер вермахта в Париже, заслуживший репутацию "культурного атташе" Германии) мировых войн. Изучал философию и зоологию в Лейпциге и Неаполе (1923-1926). Совместно с Элиаде издавал журнал "Antaios" (1959-1971). Лауреат премии имени Гёте (1982). Патриот Германии и оппонент национал-социализма. Культовая фигура многих западноевропейских интеллектуалов и политиков 20 в. - вне зависимости от их политических ориентаций (Хайдеггер, Г. Коль, А. Жид, маршал Ф. Фош, П. Пикассо, Ф. Миттеран, Ж.-М. Ле Пен, И. Бехер, А. Гитлер и др.). Основные сочинения: "Стальные грозы" (1920), "Тотальная мобилизация" (1930), "Рабочий. Власть и персонаж" (1932), "О боли" (1934), "На мраморных утесах" (1939), "Хвала звуку" или "Секреты речи" (1941), "Излучения" (1944), "Речь и телосложение" (1947), "За чертой" (1950), "Гордиев узел" (1953), "У временной стены" (1959), "Типаж, имя, действующее лицо" (1963), "Заметки к "Рабочему" (1964) и др. В 1978-1983 в ФРГ были изданы сочинения Ю. в 18 томах. Испытал существенное влияние взглядов Ницше и Шпенглера. Сторонник миропонимания "философии жизни". В русле этих интеллектуальных традиций Ю. сумел продемонстрировать высокую эффективность замены традиционалистских философских категорий мифологизированными образами действительности и в середине - второй половине 20 ст. (Ю. дополняет традиционный терминологический строй "философии жизни" такими понятиями, как "кровь", "огонь", "ужас", "боль" и

т.п., являющими собой, по его мнению, продолжение категориального ряда, сопряженного с античным Эросом. Так, у Ю. "боль принадлежит к числу тех ключей, которыми можно открыть не только самое сокровенное, но в то же время и мир". При чувстве боли мир актуализируется как нечто несущее угрозу. Скука суть "разрешение боли во времени".) Основные проблемы философского творчества Ю. - "диагностика эпохи": связь человека и космоса, соотношение жизни и смерти, оппозиция мира и войны. Целостную совокупность исходных, первичных жизненных сил, воплощающих в себе нерасторжимую связь индивида с родом, Ю. трактовал как основу одушевленной телесности любого человеческого организма. Выступая как неотъемлемая часть природы, человек, согласно Ю., переживает изначальную глубину мироздания вне границ непосредственного опыта посредством таких эмоций, как: а) мир сновидений; б) ощущения страха и ужаса, минимизирующие дистанцию между личностью и предожиданием смерти; в) экстаз упоения жизнью на фундаменте крови и неизбежная гибель уходящих поколений. По мысли Ю., существуют позиции, дающие человеку возможность отграничивать себя от тех сфер, где боль и муки располагают неограниченной властью. Достижение этих позиций - дистанцирование от собственной телесности и трансформация своего тела в объект - осуществимо, согласно Ю., посредством техник аскезы и самодисциплины. Человек, по Ю., неизбывно зависит от тотемических, магических, технических и иных внешних, чуждых ему сил. Современное индустриальное государство, по Ю., предельно технизировано: индивид лишен каких-либо осмысленных представлений о ценностях жизни - культ техники выступает и как "высокая" метафизика, и как повседневная этика, полностью подавляющие его самость. ("Кто сказал, - восклицает Ю., - что мировой дух ярче проявляет себя в осознанных, чем неосознанных действиях?") Мировые войны 20 ст., по мнению Ю., могут быть интерпретированы как один из факторов всеевропейского "гигантского индустриального процесса", как ипостась "воли к власти" (у Ю. - "воли к всевластию", "цели всех целей" - der Wille zur Allmacht), результирующейся в массовом жертвенном самоотречении людей. Пафос героики в данном случае отсутствует: человек реализует собственную предназначенность как придатка технических механизмов. (По версии Ю., "воля к власти" обретает значение в условиях "определенного жизненного состояния" как конкретная "субстациональная власть" и как "сфера права"; осуществима же "воля к власти" лишь в рамках ранжированного бытия, которому она и служит.) Тоталитарное государство в целях выживания, объективации своей абсолютной воли и сопряженной с ними геополитической экспансии вынуждено трансформировать идеи "общественного договора" и идеалы либерализма в глобальную модель перспективного "рабочего плана", в рамках которого стираются базисные социальные водоразделы социума и, в частности, каждый "рабочий" ("работник") необходимо выступает и как "солдат". По Ю., "рабочий" как "гештальт" (в трактовке Ю. суть подлинно действительное, - принцип, определенным образом конституирующий жизнь) противопоставлен "буржуа", не способному к организации и господству. (Ю. характеризовал эту новую общественную ипостась так: "Мы привыкли платить по счету и никогда не теряем времени даром... В любую минуту может прозвучать приказ, и жаль каждую минуту, каждую каплю, которая не выпита, и каждое мгновение, которое будет упущено... Мы хотим пить, позволяя себе разбивать о стену горшки и радоваться тому, что мы призваны стать орудием жестокой воли, принадлежа к тем малым цифрам, которыми оплачивают счета... Мы хотим сделать праздник из нашей гибели, - праздник, в честь которого должен прозвучать опрокидывающий весь мир громовой, еще никогда не слыханный салют... Раскаленную ниву, ожидающую нас, не видел в своих мечтах ни один поэт. Тут - железный ад, пустыня с огненными пальмовыми островами, грохочущие валы из огня и стали, через которые перекатываются

красные молнии; стая стальных птиц парит в облаках, закованные в броню машины фыркают, пробегая через поле. И все, что имеется в чувствах, от ужасной телесной боли до высокого торжества победы, - все сливается в шумном единстве в блестящий символ жизни. Песни, молитвы и ликование, проклятия и вино - чего еще нам желать?") В динамике как мирного, так и военного времени (согласно Ю., это в конечном счете взаимозаменяемые понятия) данный "рабочий план" может быть обозначен как состояние "тотальной мобилизации". (С точки зрения Ю., "... в глубине, за теми сферами, в которых диалектика целей войны получает свое значение, немец встречает одну из самых могущественных сил: он встречает самого себя. Прошлая война была для него прежде всего средством осуществления самого себя. И отсюда должно быть начато новое вооружение, о котором мы заботимся, призывая немцев к мобилизации. Ничего кроме.") "Рабочий" у Ю. - это не столько обобщенный термин для обозначения представителя определенного общественного класса, сколько категориальная словоформа для фиксации "подпочвенной субстанции" немецкой расы в ее скрытых потенциях и открытых действиях - для маркировки универсального типа человека. Последний являет собой естественный продукт эволюции техники, выступая носителем новаторского сознания, присущего 20 ст. Техника у Ю. - способ, посредством которого "мобилизует" мир гештальт Рабочего. В системе техники ("органической конструкции" или включенности человека в мир машин) и выступает новый, принципиально альтернативный мир. Этот мир, с точки зрения Ю., "по определению" настолько радикален, что находится "по ту сторону" параметров "прогресса" или "упадка"; этот мир планетарен: такие общественно-политические формы, как национализм или социализм (центрирующиеся на особенном нации или класса) несоразмерны ему. По Ю., "наш век по праву носит название века рабочего... Работа - это ритм кулака, мысли и сердца, жизнь днем и ночью, наука, любовь, искусство, вера, культ, война; работа - это полет атома и сила, движущая звезды и солнечную систему". "Рабочий" был призван "порвать юридические путы буржуазного общества", "сделать собственное бытие масштабом истолкования мира" и, наконец, выбросить на свалку истории мировоззренческие утопии "нечистого духа" (и материализм, и идеализм), ибо, согласно Ю., "твердость мира преодолевается только твердостью, а не мировоззренческими фокусами". Значимость обретения абстрактной свободы для таких людей, по Ю., в пределе своем уступает активному участию в репертуарах героического служения Отчизне и безукоризненному выполнению своих функциональных обязанностей как граждан. (По мысли Ю., удел поколений, переживших войну, не может иметь аналогов: "И если поколение, которое столкнулось с этим, смогло бы оплатить вину, почву для которой взрыхлили другие, то оно, может быть, собрало бы в свой единственный и ужасный час в раскаленном чистилище такую добычу, которая позднее принесет свои плоды и которая весит больше, чем все смерти и все страдания".) В эпоху второй половины 20 в., маркированной знамением термоядерной катастрофы и насущной необходимостью переоценки многих ценностей, Ю. призывал обратить пристальное внимание на уроки того прошлого, когда "труд и наука повернулись на службу смерти, меч защищал несправедливость, судья принижал право до оружия пиратов, учителя... разрушали в детях образ Бога". Такие исторические времена Ю. оценивал как фазис нигилизма, когда "новые порядки уже значительно продвинулись вперед, а соответствующие этим порядкам ценности еще не видны" (ценность у Ю. противополагается боли). Но в условиях новых реалий Ю. усматривает спасительные для человека нравственно-волевые основания не в "гештальте Рабочего", а в учении Достоевского о целительном потенциале боли. Фундаментом этих личных обретений могут служить, по мысли Ю., искусство и философия - элементы области "неупорядоченного" или "пустоши" (нем. Wildnis), принципиально

ускользающие от тисков современной системы порядка. В разделе "Измеримое и время судьбы" (эссе "У временной стены") Ю. выдвигает версию о том, что астрологическое, вненаучное постижение мира может оказываться эффективнее его научного истолкования. В контексте задаваемой в этих рамках модели метаисторического деления времени Ю. формулирует схему "мировой истории" с присущей ей шкалой "гуманных членений" и разграничивает от "истории Земли" с ее "сидерическими членениями". По мысли Ю., анализирующего посредством "космической экономии" место и роль НТР в судьбе человечества, принципиальное равновесие земной цивилизации ненарушимо техническим прогрессом. Речь должна идти не об экологической катастрофичности, а, скорее, о переменах качественно иного масштаба. Ю. стремился (дневниковые записи времен Второй мировой войны) тематизировать "сверхвременные константы" "праистории", схватывающую жизнь в ее вневременном измерении: "Все эти пять лет, что земля, на которой живет человек, дрожит и разверзается под нашими ногами, в нас просыпается сознание того, что мы стали объектом игры таких энергий, которые в миллионы раз превосходят возможности нашей индивидуальной свободы. Для величайших реалистов становится все более очевидным, что нынешний кризис простирается далеко за пределы хозяйственных и политических факторов, которыми он будто бы был вызван и в рамках которых, как мы, возможно, себя убедили, он должен был оставаться". Философско-историческая концепция Ю. четко увязывает характер суждений, выносимых о настоящем, с одной стороны, и наличные модели исторического понимания - с другой. Предлагаемая модель истории Земли способна позволить, с точки зрения Ю., заслонить традиционное историческое мировосприятие "временной стеной" конца мировой истории. Результатом этого должно явиться осмысление индивидами их отношения к космической "первооснове", откуда и черпаются постоянно обновляющиеся вселенские гештальты. Ю. был убежден в том, что каждый, кто в состоянии осознать и бороться за свою индивидуальную свободу, осознав ее ценность, способен выбрать для себя (пусть даже и в полном одиночестве и изоляции) так называемый "путь через лес" (эссе Ю. "Прогулка в лесу"). Человек, готовый в одиночку противостоять тоталитарному государству, - "человек, идущий через лес", - неизбежно, по Ю., обречен на обретение встречи с подлинным самим собой, восстанавливая свою изначальную духовно-телесную связь с родом, т.е. свое истинное наследие. Смерть - не угроза для человека, наконец обретшего себя. Согласно Ю., "с возрастом надо укреплять дружбу со смертью.., давая ей прорасти в тебе деревом, дающим тень".

А.А. Грицаиов

ЮСТИН философ (Ю.-мученик) (Iustin) (умер около 165) - раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики (см. Патристика). Основные сочинения: "Против всех ересей", "Лирник", "Первая и вторая апологии", "Разговор с Трифоном-иудеем", а также "Против Маркиона" (сохранилось во фрагментах), "К эллинам", "Обличение", "О божественном единодержавии" (не сохранились). Родился в Сихеме, в семье греческого колониста, принадлежащей к состоятельной провинциальной аристократии, что позволило ему получить хорошее образование. В поисках истины и смысла жизни приступает к занятиям философией, последовательно примыкая к стоикам, перипатетикам, пифагорейцам и неоплатоникам. Поворотным событием в духовной эволюции Ю., чьи воззрения

были фундированы презумпцией "разум владычествует над всем", стала встреча со старцем, высказавшем мысль о том, что подлинным "любителем мудрости" является "любитель деланья", т.е. постигший заветы Писания и сделавший их руководством к действию (традиционная оппозиция эллинской и христианской мудрости - см. Теология), - "любитель же слов" есть не философ, а "филолог", "софист". Разговор со старцем способствует обращению Ю. в христианство. После крещения не только не оставляет свои занятия любомудрием, но, используя приобретенные навыки, пишет множество работ, основанных на идее тождества истинной философии и христианства ("Христос-Логос и Истина-Логос суть тождественны"). Ю. открывает в Риме первую христиано-философскую школу, где его среди прочих слушал Тациан, потом назвавший своего учителя "достойным всякого изумления". Ю. своими трудами внес большой вклад в развитие апофатического богословия, четко сформулировал ряд догматических положений учения Церкви. Принимал участие в различных диспутах (исторически зафиксированы победы Ю. над киником Кресцентом и др.). Придерживался того направления патристики, которое пыталось реализовать синтез христианских ценностей с античными идеалами рациональности: по оценке Евсевия, работа Ю. "О божественном единодержавии" составлена "не только по нашим Писаниям, но и по эллинистским книгам". По клеветническому доносу проигравшего в диспуте оппонента Ю. и шесть учеников его были схвачены римским префектом и обезглавлены. Знаменитая проповедь Ю. в суде об ипостасной Истине-Христе и его смерть за мудрость доказали, что он был не "филологом", а философом - в самом возвышенном смысле этого слова. Ю. почитаем Православной (день памяти 14 июня) и Католической (день памяти 13 апреля) церквами как "небесный покровитель рода философов" и всех ищущих истину.

о. Сергий Лепин

Я - фундаментальная категория философских концепций личности, выражающая рефлексивно осознанную самотождественность индивида. Становление Я в онтогенетическом плане понимается в философии как социализация, в филогенетическом - совпадает с антропосоциогенезом. И если для архаических культур характерна неразвитость Я как социокультурного феномена (наиболее яркое проявление которой - неконституированность в соответствующем языке местоимения первого лица единственного числа: наличие нескольких неэквивалентных контекстно употребляемых терминов или его отсутствие вообще, как в древнекитайском языке вэньянь, носители которого обозначали себя именем конкретного социального статуса или выполняемой ситуативной роли), то в зрелых культурах феномен Я эксплицитно артикулируется и обретает приоритетный статус (англ. "I", пишущееся с большой буквы). Важнейшими вехами становления идеи и феномена Я явились в европейской культурной традиции космокритериальная трактовка человека в античной культуре ("человек есть мера всех вещей" по Протагору), остро персоналистическая артикуляция индивида в христианстве, антропоцентризм культуры Ренессанса, антиавторитаризм идеологии Реформации, личностный пафос романтизма, гуманизм новоевропейского Просвещения, оформление индивидуализма в рамках индустриальной модернизации. Однако центральным моментом в этом процессе выступает характерный для Европы христианский теизм с его напряженной артикуляцией личностного и индивидуального начала (индивидуальная душа как "образ и подобие" остро

персонифицированного Бога, открытого - см. Откровение - для субъект-субъектного диалога). Экспликация эволюции содержания категории "Я" фактически была бы изоморфна реконструкции историко-философской традиции в целом. В качестве основных масштабных векторов этого процесса могут быть обозначены экзистенциально-персоналистское и объективистски-социальное направления трактовки Я, в контексте оппозиции которых разворачивается классическая традиция интерпретации данной категории. Экзистенциально-персоналистское направление фокусирует внимание на внутреннем и, в первую очередь, духовном мире индивида: от древнеиндийского Атмана (санскр. "я-сам") до неклассических концепций Я в неофрейдизме (концепция "индивидуальной психологии" А.Адлера), экзистенциализме ("фундаментальный проект" индивидуального существования в философии Ж.П.Сартра), персонализме (личность как высшая ценность бытия "между Богом и миром") и др., что задает интроспекцию как основной метод изучения Я (В.Дильтей). Интегральной характеристикой концепций этого рода является рассмотрение Я как самодостаточного, трансцендентного по сути по отношению к другим Я и монологизирующего. Объективистски-социальное направление, напротив, ориентировано на трактовку Я в качестве элемента объективно сложившейся социальной системы: от наивного социального реализма античности до социологизма, мыслящего Я в качестве комбинации объективных социальных параметров ("зеркальное Я" у И.Кули и в интеракционизме Дж.Г.Мида, "личность как совокупность общественных отношений" у Маркса) или соответствующих тому или иному социальному статусу ролей (в социометрии Дж.Морено), что задает методологию дедуктивного и однозначного выведения индивидуального поступка из общих социальных условий (объяснение "социального социальным" у Э.Дюркгейма). Я мыслится в рамках этого направления как включенное в социальную структуру и взаимодействия внутри нее и, следовательно, диалогизирующее, однако, диалог в данном случае оказывается подмененным объективным функционально-формальным взаимодействием (интеракцией), конституируясь вне исконно-глубинной индивидуально-духовной сущности индивида. Противостояние этих подходов органично снимается в философии постмодерна, синтетически соединившей означенные антропологические парадигмы. (К транзитивным моделям Я, конституирующимся на стыке классической дуальности и неклассического синтетизма, относится теория социального сравнения и самовыражения Я.Д.Бема.) В рамках современной философии оформляется "философия диалога", исходящая из того, что ни объективизм, ни субъективизм не оказались способны исчерпывающе корректно осмыслить фундаментальные основания "личностного бытия", и стремящаяся отыскать эти основания в "феномене общения" (Левинас). В рамках хайдеггеровской аналитики "Вот-бытия" бытие Я как "бытие-в-мире" является принципиально коммуникативным по своей сути: "бытие-с" (со-бытие с Другим). В заданном контексте фигура Другого оказывается конституирующе значимой. Сам способ бытия индивида артикулируется Сартром как "быть видимым Другими" (ср. "Бытие и время" Хайдеггера и "Время и Другой" Левинаса). В целом Я не есть онтологическая (субстанциальная) данность, но конституируется лишь в качестве "отношения с Ты" (Бубер). По формулировке Сартра, "мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия", т.е. индивидуальное бытие как бытие Я "в своем бытии содержит бытие другого", и в этом отношении "бытие-с-Пьером" или "бытие-с-Анной" является, по Сартру, "конститутивной структурой моего конкретного бытия", и при этом "мое бытие-для-другого, т.е. мое Я-объект не есть образ, отрезанный от меня и произрастающий в чужом сознании: это вполне реальное бытие, мое бытие как условие моей самости перед лицом другого и самости другого перед лицом меня". Именно "опыт Ты" как последовательное восхождение к открытости общения

вплоть до признания Другого равным участником диалога и как основа "открытости и свободного перетекания Я в Ты" (Гадамер) является основополагающим для становления подлинного Я. Таким образом, "кто-нибудь, говорящий "Я", направляется к другому человеку" (Левинас). В этом контексте важно, что коммуникация несводима к информационному обмену, - она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая, ибо "является одновременно процессом достижения согласия" (Апель), а "духовная реальность языка есть реальность духа, которая объединяет "Я и Ты" (Г.Гадамер). И если для философской классики типична характеристика индивидуального сознания через его интенциональность как направленность на объект, то для философии второй половины 20 в. центральной становится его характеристика через стремление к другому как фундаментальное "Метафизическое Желание" (Левинас), воплощенное даже в векторности речевой практики ("говорить - это значит говорить кому-нибудь" у Гадамера) и внутренней структуре языка (Левинас о "звательном падеже" как репрезентации "Метафизического Желания"). Именно "опыт Ты" задает возможность выхода индивидуальности за пределы собственного существования (трансценденция за пределы экзистенции), организует процесс интериоризации феномена "мы" и формирования на этой основе как "личности и человечности" ("иначе, чем быть"), так и рефлексивного "распознавания Самости" (Левинас). Рефлексия как основа и исток самотождественности личности (ее самость) "происходит из интериорного измерения": "в бытии того же самого, - в бытии себя самого, в отождествлении интериорного мира" (Левинас). И на самом дне Другого - как финал и результат коммуникации - субъект обретает самого себя, "игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой" (Гадамер), - коммуникация конституируется как рефлексивная: "двойником... является моя самость, которая покидает меня как удвоение другого" (Делез). Но и сам Другой конституируется в этом контексте как собственное бессознательное, понятое как "голос Другого" (Лакан), артикулирующийся "через конституирование самим Я" (Делез). Многократное зеркальное удвоение этой обоюдности задает ситуацию тотального квазидиалога, в котором находят свое разрешение и говорение бытия (как бытия Других) устами Я, и взаиморезонирующее конституирование параллельных Я, каждое из которых возможно лишь как оборотная сторона возможности быть Другим для другого Я. Таким образом, атрибутивной и фундаментально конституирующей характеристикой Я выступает его самовыстраивание в контексте оппозиционного отношения с не-Я: объектом (природным "оно") или объективированной социальной средой в классической философии, зиждящейся на рефлексивном осмыслении субъект-объектной процедуры, и бытием Другого в постмодернизме, несущей семантической структурой которого выступает процедура субъект-субъектного отношения.

М.А. Можейко

ЯЗЫК - сложная развивающаяся семиотическая система, являющаяся специфическим и универсальным средством объективации содержания как индивидуального сознания, так и культурной традиции, обеспечивая возможность его интерсубъективности, процессуального разворачивания в пространственно-временных формах и рефлексивного осмысления. Я. выполняет в системе общества такие функции, как: 1) экспрессивная; 2) сигнификативная; 3) когнитивная;

4) информационно-трансляционная; 5) коммуникативная. Аналитизм Я. (дискретность смысла его единиц и возможность их комбинаторики по определенным правилам) обеспечивает возможность формирования текстов как сложных знаков с развитой системой модальности, что задает Я. как знаковой системе свойство универсальности в выражении как процессуальности человеческого сознания и его состояний, так и целостной системы представлений о мире в качестве результата познания. В качестве многоаспектного феномена Я. выступает предметом изучения различных теоретических дисциплин: лингвистики, логики, семиотики, психологии (психолингвистики), социологии (социолингвистики), культурологии и др. В своей универсальной постановке проблема Я. является исконным предметом философского анализа. Ядром философской проблематики в данной сфере выступают: 1) в рамках традиционной и классической философии Я. - проблема возможности и меры предоставленности бытия в Я., проблема онтологического статуса языковых значений ("слова" и "вещи"), проблема соотношения Я. и мышления, проблема функционирования Я. в социокультурном контексте и др.; 2) в рамках неклассической философии Я. - проблема языкового формализма и его интерпретации, проблема языковой структуры, проблема соотношения естественных и искусственных Я., статус Я. в онтологии человеческого существования и др.; 3) а в рамках современной (постмодернистской) философии Я. - проблема текста и интертекстуальности, проблема нарративной языковой референции, проблема означивания языковых игр и др. В соответствии с этим классический, неклассический и современный периоды в развитии философии Я. могут быть условно обозначены как имеющие своим предметом соответственно языковую семантику, языковую синтактику и языковую прагматику. Традиционная парадигма в философии Я. Ранние варианты философии Я. представлены так называемой философией имени, центральным предметом которой выступает феномен номинации и "имя" как синкретичный комплекс, заданный нерасчлененностью в архаичной культуре понятия и выражающего его слова. И если древнегреческая традиция в контексте своей общеатомистической ориентации интерпретировала предложение как архитектонически складывающееся из имен (например, феномен дискретности речи в концепции Аристотеля), то древнеиндийская традиция осмысления Я., напротив, трактовала имя как конституированное в результате деструкции предложения как исходной единицы Я. в процедуре рефлексивного грамматического анализа. Тем самым в рамках традиционной культуры обозначаются контуры определяющего классическую концепцию Я. противостояния семантического и синтаксического ее векторов (так называемые "философия имени" и "философия предиката"). Узловой проблемой "философии имени" выступает проблема соотношения имени и соответствующего ему предмета как фрагмента действительности или иначе - проблема "установления имен" (др.-инд. namadheys, греч. onomatophetike). Традиционные концепции имени дифференцируются в соответствии с критериальной матрицей, задаваемой базовой для традиционной философии языка дихотомической оппозицей двух альтернативных подходов к трактовке языковой проблематики: онтологического и конвенциального. Первый подход базируется на презумпции онтологической заданности соответствия имени и означаемого им предмета: "образовать имена (вещей) не может всякий, кому вздумается, но (лишь тот), кто видит ум и естество сущего. Итак, имена - по природе" (Прокл о позиции Пифагора). То обстоятельство, что имена даны предметам по природе (phusei), означает возможность правильного или неправильного наименования и задает необходимость постижения истинного значения (etimon) имени (отсюда - исходно - "этимология"), обеспечивающего постижения сущности предмета (позиция стоиков). В противоположность этому конвенциальный подход к имени понимает наименование как осуществленное не в

соответствии с глубинными автохтонными качествами предмета, но "по установлению, договору" (vesei). В рамках такого подхода имя принципиально не субстанциально, не атрибутивно и не имманентно предмету: "по одному комку глины узнается все сделанное из глины, (ибо) видоизменение - лишь имя, основанное на словах; действительное же - глина" (Упанишады). Такая парадигма истолкования имени не позволяет проникнуть в сущность предмета посредством постижения его "правильного имени", ибо "имена обусловлены сознанием" (ранний буддизм), что в целом снимает проблему правильности имен как таковую, ибо "имена по случаю, а не по природе" (Демокрит). Общим для обеих позиций является понимание наименования как освоения и совпадение образа номатета "демиурга имен" с космоустроителем. При всей своей наивности альтернатива двух названных подходов к природе имени практически закладывает исходную основу конституированной в рамках современной философии Я. фактически изоморфной альтернативы герменевтической трактовки текста как предполагающего понимание в качестве реконструкции его имманентного смысла и его постструктуралистской интерпретации как децентрированного, конструируемого в акте воспроизведения, допускающего принципиальный плюрализм трактовки и предполагающего деконструкцию как процедуру, в рамках которой понять текст - значит сделать его осмысленным и семантически значимым. В античной философии языка оформляется также интенция синтеза названных позиций: наряду с фигурой номатета в философии Платона присутствует модель структурно-семантического соответствия имени и предмета - в когерентном режиме - с одной стороны, и эйдоса-образца - с другой. В рамках средневековой философии проблема имени артикулируется в контексте спора об универсалиях, что задает соответственную дифференциацию версий ее интерпретации в рамках таких схоластических направлений, как номинализм ("термин, произнесенный или написанный, означает нечто лишь по установлению - ex institutio" - Уильям Оккам) и реализм ("познаем не по сущностям, а по именам" - Василий Великий). Однако, при кажущейся изоморфности данной оппозиции античной оппозиции онтологизма и конвенционализма, медиевальное понимание имени гораздо сложнее и глубже, ибо включает в себя идею фундаментального символизма, задающего понимание имени как конвенции в контексте библейской традиции ("и нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым" - Быт., 2, 20), однако конвенции, причастной неявным образом к сущности означаемой вещи (в русле тотального семиотизма средневекового христианства). Такая установка задает импульс развитию разветвленной и сложной логико-философской традиции в рамках схоластики: введение терминов "абстрактное" и "конкретное понятие" Иоанном Дунсом Скотом; развитие категориального аппарата логики (см. Схоластика). В новоевропейской традиции философия Я. смыкается с методологией, эволюционирующей в контексте гносеологии (по оценке Локка, вне языковой аналитики "невозможно сколько-нибудь ясно или последовательно рассуждать о познании"). В контексте эмпирико-сенсуалистичной парадигмы имя рассматривается как результат рационального конструирования на базе данных чувственного опыта ("имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки" у Гоббса), что может быть оценено как историческое доминирование конвенциальной концепции наименования "по установлению" над концепцией номотетики "по природе". Такой подход имеет своим следствием и оформление в философии Я. ориентации на анализ последнего с позиций логико-математического формализма ("Я. можно назвать одним из видов алгебры, или, наоборот, алгебра есть не что иное, как Я." - Д. Гартли) и установки на критику своего рода вербального фетишизма: коль скоро слова обозначают не объекты, но идеи (десигнаты), то отождествление слов с предметами (денотатами) ведет к ошибкам в познании. Резонирующее

взаимодействие этих двух тенденций задает интенцию на создание специального Я. науки, достаточно формализированного и удовлетворяющего требованию десигнативной определенности (концептуальный эскиз такого Я. у Кондорсе, "всеобщая и рациональная грамматика" Пор-Рояля, "алгебра универсальной рациональной семантики" Лейбница), что в далекой перспективе послужило одним из исходных импульсов позитивистской программы очищения языка науки от метафизических суждений. На базе традиционной философской аналитики Я. вырастает как классическая парадигма философии Я., так и теоретическая лингвистика, равно основанные на презумпции истолкования Я. как внеположенной объективной реальности, открытой для когнитивного проникновения в рамках субъект-объектной процедуры. Исходной формой этого объективизма выступает лингвистический натурализм. В контексте сравнительно-исторического языкознания оформляется подход к Я. как к организму, проходящему в своем развитии стадии "становления" и "истории развития" и стадию "распада языковых форм", вызванную деформацией Я. со стороны духа (А. Шлейхер); формируется генеалогическая классификация языков (Э.Бенвенист). Младограмматической лингвистической школой (Г. Остхов, К. Бругман, Б. Дельбрюк, Г. Пауль и др.) принцип историцизма ("принцип истории Я." у Пауля) был рассмотрен как основа теоретического языкознания, ориентированного на исследование языкового формализма. В качестве альтернативы лингвистическая школа "слова и вещи" культивирует фокусировку внимания не на фонетическо-формальном, а на семантико-этимологическом аспекте языковой эволюции, понимаемой как "история слововещей" (Х. Шухардт). Окончательное оформление классической парадигмы в истории языкознания было осуществлено в связи с появлением концепции Соссюра, опубликованной после его смерти учениками (Ш. Балли и А. Сеше) на основании студенческих конспектов. Соссюром осуществлен системный подход к феномену Я.: "Я. представляет собой целостность сам по себе". А поскольку Я. "является системой", постольку любое изменение в ней, подобно ходу в шахматной партии, касаясь исходно одного элемента Я. (фигуры), на самом деле в результате своей реализации приводит к изменению "значимостей всех фигур" и "может коренным образом изменить течение всей партии". Однако для оценки, понимания и анализа наличного состояния системы Я., по Соссюру, знание ее генезиса является избыточным: "зритель, следивший за всей партией с самого начала, не имеет ни малейшего преимущества перед тем, кто пришел взглянуть на положение партии в критический момент", в силу чего, хотя "вне категории времени языковая реальность не полна, и никакие заключения относительно нее невозможны", тем не менее "единственный реальный объект лингвистики - это нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося Я.". В этой связи Соссюр дистанцирует "внутреннюю лингвистику" или собственно лингвистику, направленную на анализ имманентной системы Я., и так называемую "внешнюю лингвистику", предметом которой являются внешние по отношению к языковой системе условия ее функционирования (прежде всего, социальный контекст). Важнейшей особенностью системы Я. является семиотический характер ("Я. - это семиологическое явление", "система различных знаков"). Знаки, функционально предназначенные для "выражения идей", абсолютно безразличны по отношению к содержанию последних и являются результатом закрепленной в традиции конвенции. "Именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме традиции, и, наоборот, он может быть произвольным лишь потому, что опирается на традицию". Языковой знак, по Соссюру, есть единство означающего (план выражения) и означаемого (план содержания). Соссюру принадлежит заслуга дифференциации Я. (langue) и речи (parole), задающих в своем взаимодействии сферу речевой практики (langage). Идеи Соссюра заложили фундамент классической парадигмы исследования Я.,

представленной такими направлениями в языкознании, как: 1) копенгагенская школа с ее программой создания глоссемантики (греч. glosso - говорение) как "имманентной лингвистики" или "алгебры Я." (Л. Ельмслев), исторически восходящей к логико-философским идеям Пор-Рояля и изоморфной идеям "априорной грамматики" Гуссерля и "чистого синтаксиса" Карнапа; 2) пражский лингвистический кружок, развивающий идеи семантических оппозиций в структуре Я. (В. Матезиус, С.Н. Трубецкой, Р. Якобсон); 3) американская школа дескриптивной лингвистики (Л. Блумфилд, З. Харрис, В. Блок, У. Хоккет), исследовавшей речевое поведение с позиций бихевиоризма (дистрибутивный анализ речевого акта в категориях сигнала, стимула и реакции); 4) школа этнолингвистики (Э. Сепир, Г. Пайк, Б. ли Уорф), в рамках которой была сформулирована лингвистической относительности концепция (см. Лингвистической относительности концепция); 5) французская структурно-формальная школа, тесно связанная с идеями философского структурализма и герменевтики и основанная на тезисе "Я. - не калька действительности", - языковые структуры интерпретируются этой школой прежде всего как "инструмент", посредством которого осуществляется взаимопонимание среди людей" (А. Мартине); 6) школа социолингвистики (У. Уитни, Дж. Фишман, У. Мейбов), центрированная вокруг проблематики функционирования Я. в социокультурном контексте; 7) школа системно-теоретической лингвистики, ориентированная на семиотический анализ языковых систем, в рамках которого, по Гийому, "в своей совокупности язык представляет собой великое творение, построенное по общему закону, закону когеренции (связанности, coherence, частей и целого...), частные интегральные системы, которые, как и любые системы, являются интегрирующими в отношении своих составных частей, обладают собственной целостностью". Таким образом, Я. представляет собой "системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого и состоящее из систем, каждая из которых относится только к одной конкретной части мыслимого" (Гийом). На базе классической трактовки Я., ориентированной на анализ его объективных параметров и, в частности, языкового формализма, развиваются такие современные направления исследования, как концепция интерфейса "человек-компьютер", в рамках которой именно Я. обеспечивает "интеллектуальность системы"; "генетическая грамматика" В.А. Ратнера, основанная на рассмотрении белковых цепочек как своего рода биологических "текстов без пробелов"; "полинуклеотидный Я." ("НК-Я.") в геномной биологии М. Ичаса и др. Параллельно разворачиванию традиции классического подхода к Я. в европейской культуре закладываются основы неклассической парадигмы в философии Я., вызванной к жизни рассмотрением последнего не в качестве объективно наличной ставшей реальности, внеположенной познающему сознанию, но, напротив, в качестве творческой процессуальности, определяющей духовное бытие индивида и фактически совпадающей с ним. Первый импульс движения в этом направлении был задан в контексте предромантической философии 18 в., трактовавшей человека как "языковое существо", а Я. - как "форму развития человеческого духа" (Гердер). Важнейшей вехой оформления неклассической трактовки Я. является идея о возможности толкования в качестве Я. любой знаковой системы с заданной интерсубъективной семантикой (от исходной мысли Вундта о "Я. жестов" до интегрального базисного тезиса Витгенштейна "мир есть Я."). Основоположником неклассической парадигмы истолкования языковых феноменов и основателем философии Я. в собственном смысле этого слова является Гумбольдт. В его трактовке Я. предстает не внешним средством выражения результатов мышления ("ergon"), но "непроизвольным средством" протекания последнего, - процессуальным средством духовного творчества и обретения истины ("energeia"). Я., таким образом, представляет, по Гумбольдту, особый мир, конституированный

духом и выступающий в качестве медиатора между духом и предметным миром: языковое опосредование предметности позволяет сделать ее содержанием духа, открывая возможность мышления о мире. В этом контексте строй Я. оказывается содержательной детерминантой мировосприятия и миропонимания ("внутренняя форма" Я. как "формирующий орган мысли"), что позволяет интерпретировать концепцию Гумбольдта как предвосхищение концепции лингвистической относительности. На базе идей Гумбольдта разворачивается широкий веер психологизированных концепций Я. (уже в рамках классической традициии) и собственно психолингвистики: трактовка Я. как "инстинктивного самосознания народа" у Г. Штейнтама, понимание И.А. Бодуэном де Куртэне предмета своего исследования как "действительного Я., существующего в своей непрерывности только психологически", радикализм крайних младограмматиков с их тезисом о том, что "реально язык существует только в индивиде", и, следовательно, "на свете столько же отдельных языков, сколько индивидов" (Г. Пауль). Концепция Гумбольдта положила начало и неклассической парадигме философии Я., задав ее проблемное поле, категориальный аппарат и основные интенции. (Таким образом, можно констатировать, что если применительно к классической традиции трактовки Я. философское осмысление языковых феноменов осуществлялось в контексте общегносеологических философских моделей, но в рамках неклассической традиции философия Я. конституируется в качестве самостоятельной сферы философской проблематики.) Становление философии Я. оказывает существенное воздействие не только на структурную организацию, но и на содержание проблемных полей философского знания, охватывая своим влиянием не только гносеологию и методологию, но также и онтологию, понятую как онтология человеческого существования, и антропологию, и др. В этой связи конституирование философии Я. рефлексивно осмыслено в философии как лингвистический поворот философской традиции, задающий интенцию на перевод философских проблем в плоскость Я. и поиск их решения посредством языковой аналитики. Так, логическая семантика Фреге исследует отношения обозначения, раскрывая связь смысла языковых выражений со значением в логическом смысле этого слова. На идее о различии смысла и значения языковых выражений основана философская концепция Витгенштейна, фундированная отказом от традиционного субъект-объектного членения высказываний, понятых в качестве целостных и автономных (ср. с логикой высказываний). Внимание неклассической философии Я. сфокусировано на т.наз. проблеме семантического треугольника, т.е. проблеме соотношения имени с десигнатом и денотатом соответствующего понятия. В этой связи логика мышления анализируется Витгенштейном посредством анализа логики Я., а поскольку ареал бытия совпадает с ареалом "метафизического субъекта", постольку бытие совпадает со сферой вербальной артикуляции: "мы делаем предикатами вещей то, что заложено в наших способах их представления". В работах позднего Витгенштейна осуществляется переориентация от стремления к экспликации и анализу онтологически заданной, базовой априорной структуры Я. на анализ плюральной вариативности его процессуальных актуализаций: значение не исходно, - оно возникает в ситуации контекстных словоупотреблений (номиналистический исток концепции Витгенштейна), организованных по определенным правилам (см. Языковые игры). Если правила построения языковых конструкций, являющиеся результатом конвенции "лингвистического сообщества", описываются Витгенштейном как "поверхностная грамматика", то законы организации языковых игр - как "формы жизни", оцениваемые им в качестве "глубинной грамматики", соотнесенной с фундаментальными структурами бытия. И если задачей философии является исследование языковых игр, то сверхзадачей - "языковая терапия", т.е. аналитическое исключение из Я. генерализаций как

патологий. Концепция Витгенштейна - наряду с концептуальным "реализмом здравого смысла" Мура - выступила основанием оформления в неклассической традиции философии лингвистического анализа (аналитической философии или философии обыденного языка), ориентированной - в отличие от философии логического анализа - не на реорганизацию естественного Я. в соответствии с внешними правилами, привнесенными из логики, но - вслед за Витгенштейном - на анализ естественного функционирования слова в ситуативных контекстах с целью терапии неправильных (т.е. генерализующих) словоупотреблений: не реформирование, но формирование языковых систем (своего рода языковых игр). Если кембриджская (или "терапевтическая") школа лингвистической философии в своей ориентации на устранение из Я. обобщений как патологических образований смыкается в своих интенциях с психоанализом (Дж. Уиздом, М. Лазеровиц, Э. Эмброзиус), то оксфордская школа (или "школа обыденного языка") фокусирует внимание на позитивном анализе словоупотреблений, в том числе и аксиологического характера ("психологических высказываний" у Райла и "нравственных" - у Р. Хеара), с близких к номинализму позиций выступая против любых вариантов унификации языковых структур и строя свою концепцию Я. на основе идеалов вариативности и плюрализма: эксплицитная "концепция схемы Я." П.Строссона; теория "речевых актов" в "лингвистической феноменологии" Остина. Последняя дифференцирует акты речи на локутивные (акт рефлексивного говорения о себе), иллокутивные (констатирующие, вопросительные и оценочные высказывания, направленные вовне себя) и перлокутивные (побудительные высказывания, направленные на интеллектуальные и эмоциональные миры других персон), задающие в своем взаимодействии речевое поле. В своей строгой формально-логической трактовке концепция Остина была положена в основание иллокутивной логики Р.Серла. Таким образом, именно в рамках лингвистической философии как особого вектора развертки философской проблематики реализуют себя базовые интенции неклассической парадигмы трактовки Я. В рамках логического позитивизма Венского кружка разрабатываются концепции Я. как фундаментального способа онтологической организации: "быть - значит быть значением связанной переменной" (Куайн). В этом контексте онтологическая проблематика артикулируется как проблема "перевода": знание об объекте может быть объективировано в Я. соответствующей теории Тп, а знание о ней - в Я. теории Тn+1, и т.д. - однако "радикальный перевод", т.е. перевод на Я. реальности принципиально недостижим в связи с "непрозрачностью" основ и способов референции объектов этой реальности в структурах Я. В этом контексте остро встает проблема интерпретации, а также проблема соотношения означающего и выражающего планов Я. (противопоставление "референциального" и "эмотивного" словоупотребления у К.К. Огдена и И.А. Ричардса). Острая актуализация проблем языкового формализма, а также механизмов осуществления таких процедур, как референция и интерпретация, позволило философии Я. выступить в качестве методологической основы разработки концепции искусственных языков как семиотических систем, каждая из которых с точки зрения теории множеств предстает как семантический универсум и предполагает эксплицитно заданную сферу своей предметной аппликации. Однако сама философия Я. далека от идеи возможности адекватного моделирования естественного бытия Я. в функционировании знакового формализма: Куайном формулируется идея "стимульного значения" как внеязыковых, привнесенных ситуативными "стимулами" детерминант принятия или непринятия высказывания. Транзитивной по отношению к неклассической и современной (постмодернистской) парадигмам интерпретации Я. является концепция, сформулированная в работах позднего Хайдеггера и основанная на принципиальном отказе от узкоспециальной, сугубо семиотической

его трактовки. По Хайдеггеру, человек как "пастух бытия" слушает его глубинный зов - призыв абсолютной семантической полноты, жаждущей обрести форму своего выражения. Именно в Я. коренится для человека возможность свершения своего высшего предназначения: Я есть способность человека "сказать бытие", артикулировать в языковых структурах его голос, ибо устами говорящего говорит само бытие, обретающее в Я. сферу своей презентации, - и в этом плане Я. есть "дом бытия". В свете этого "дар речи есть не какая-то одна из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо... Сущность человека покоится в Я." (Хайдеггер). Трактовка Я. как проявления активности человеческой сущностной экзистенции и идея наполняемости языковых структур бытием в интеллектуально-волевом человеческом усилии инспирирует современную парадигму философии Я., конституируемую в контексте культуры постмодерна. Проблема Я. в контексте этой философской парадигмы задает принципиально новое видение языковой реальности. Восприняв от классической и неклассической традиций идеи произвольности языкового знака как единства означаемого и означающего (Соссюр), влитости Я. в культурный контекст (Гумбольдт), концепции лигвистической относительности (Э. Сепир и Б. Ли Уорф), плюральности значений естественного языка в концепции языковых игр (Витгенштейн), идеи произвольности выбора правил Я., соотносимых с правилами игры ("принцип терпимости" Карнапа), конституирования смысла языковых выражений в контексте векторного человеческого усилия (Хайдеггер), современная философия Я. генетически восходит к концепции Хомского, создавшего трансформационную (генеративную) модель Я. и дистанцировавшего лингвистическую компетенцию (способность носителя Я. структурировать в соответствии с аксиоматически заданными "правилами грамматики" как "универсальны \ грамматическим ядром" бесконечное множество высказываний), т.е. потенциальный Я., Я. как возможность - с одной стороны, и языковой перфоманс (англ. performance - исполнение), т.е. применение языковой

компетенции в конкретной ситуации говорения, актуальный Я., Я. как действительность. Парадигма постмодерна радикально по-новому артикулирует саму проблему языковой реальности. Прежде всего текст понимается предельно расширительно: с одной стороны - мир как текст ("словарь" и "энциклопедия" у Эко, "космическая библиотека" у В. Лейча, собственно "текст" у Деррида). В рамках герменевтической традиции заложена трактовка Я. в связи с проблематикой понимания: по Гадамеру, открытое для понимания бытие и есть Я. Понимание, таким образом, задает как возможность понимающего мироистолкования, так и горизонт герменевтической онтологии. Постижение смысла бытия оказывается тождественным его языковому конструированию: "система категорий - это система способов конструирования бытия" (Деррида). Фундаментальным для постмодерна является тезис о соотнесенности Я. с таким феноменом, как власть. Языки, которые "высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (под Сенью) Власти", Р.Барт называет энкратическими, языки же, которые "вырабатываются, обретаются, вооружаются вне Власти и (или, против нее) - акратическими. И если энкратический Я. основан на дискретных "фигурах системности", то акратический Я. резко дистанцирован "от доксы (то есть парадоксален)". Однако, в любом случае, власть Я. - это власть смыслосозидающая и текстоконструирующая (ср. с оценкой Гумбольдтом языковых систем как средств "превращения мира в собственность духа"). Постмодернистская трактовка Я. как порождающего феномена апплицируется на сферу бессознательного, традиционно ускользавшего из-под юрисдикции вербального дискурса; в рамках структурного психоанализа фиксирована языковая форма "бытия бессознательного как речи

другого" (Лакан): в бессознательном, по формулировке Лакана, "говорит желание", которое, будучи артикулированным вербально, теряет свою автохтонность, оказываясь не просто подчиненным, но фактически заданным внешними требованиями грамматического строя и правил речевых практик, - вектор "означающих" как объективных форм Я. фактически очерчивает индивидуальную судьбу (Лакан). Бессознательное, таким образом, предстает как Я., а желание - как текст. В когнитивно-рациональной сфере мы тем более сталкиваемся с языковой тотальностью: "мышление и познание предопределены языковым мироистолкованием", а "всякие рассуждения о Я. вновь и вновь оказываются Я." (Гадамер). Философия конституируется в этом контексте как особая "речевая деятельность" по формулировке претендующих на абсолютную истинность высказываний о мире в целом (Кожев). Задавая принципиально новое (предельно расширительное) видение языковой реальности, философия постмодерна формулирует и принципиально новые стратегии по отношению к тексту. Текст абсолютно свободен, ибо лишен "почтения к целостности (закону)" (Р.Барт), в этой связи он лишен и жесткой структуры, будучи организован как ризома, а также центра, будучи полисемантичным: "функцией этого центра было бы... гарантировать, чтобы организующий принцип системы ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). В этом отношении классическая трактовка текста, оцененная Деррида как "онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм", сменяется идеалом "невозможного текста" (Делез) с "бесовской текстурой" (Р.Барт), понятого как "конструкция", коллаж цитат, организованный по такому принципу, как "ирония, метаречивая игра" (Эко). Особое значение приобретает в этой системе отсчета феномен контекста как результата взаимодействия текстовых подсистем (см. Контекст). Ж.Женнетт вводит классификацию взаимодействия текстов, предполагающую вычленение таких уровней, как: 1) интертекстуальность (представленность одного текста в другом в виде цитат, плагиата, иллюзий или намеков); 2) паратекстуальность (как отношение текста к своей части, например, эпиграфу или названию); 3) метатекстуальность (как отнесенность текста к контексту); 4) гипертекстуальность (взаимопародирование текстов); 5) архитекстуальность (как текстовая жанровая связь). Поскольку "лингвистическая норма" уже перестает быть предметом "безусловной веры в референциальный Я." (Х.Брук-Роуз), постольку даже пародия, основанная на этой вере, "стала невозможной", в силу чего единственной формой речевого самовыражения остается "пастиш" (ит. pasticcio - стилизованная опера-попурри) как "изнашивание стилистической маски" (Джеймисон). В этой системе отсчета невозможна иная стратегия по отношению к тексту, нежели как основанная на отказе от восприятия его в качестве исполненного изначального смысла, что снимает саму проблему так называемого правильного прочтения: смысл должен быть исполнен в языковом перфомансе (Хомский), сконструирован в процессе деконструкции (Деррида), построен "при построении собственной субъективности" (Фуко) или выстроен в процессе текстопорождения как "означивания" (Кристева), рожден творческим актом "состоявшегося шизофреника" (Делез и Гваттари) или генерирован в коммуникативном акте (Апель). Иначе говоря, смысл не имеет массы покоя: "текст значит ткань, однако, если до сих пор мы эту ткань неизменно считали завесой, за которой... скрывается смысл", то в рамках постмодерна этот смысл конституируется лишь процессуально - "путем нескончаемого плетения множества нитей" текстовой ткани (Р.Барт). Это выдвигает на передний план фигуру Читателя как источника смысла. - "Смерть субъекта" как фундаментальная для постмодерна идея в данном случае оборачивается такой своей стороной, как "смерть Автора": "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора" (Р.Барт). Автор превращается в "скриптора" - не более, который отнюдь не есть "тот субъект, по

отношению к которому его книга была бы предикатом" (Р.Барт). Центральное место в языковых процессах занимает, таким образом, не письмо, а чтение (см. Мак-Люэн), как место понимания занимает интерпретация: "чтение произведения влечет за собой акт интерпретации со стороны читателя. Каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла" (Дж.Х.Миллер). В этом отношении текст абсолютно свободен, ибо "лишен почтения к целостности (закону)" (Р.Барт). Согласно постмодернистскому видению языковой релаьности, "Текст /всегда и принципиально с заглавной буквы - М.М./ принципиально отличается от литературного произведения" по нескольким параметрам: 1) постмодернистски понятый текст рассматривается не в качестве продукта деятельности ("эстетического продукта"), но в качестве самой "знаковой деятельности" в ее разворачивающейся процессуальности; 2) текст вообще не рассматривается в качестве объекта, он есть "не пассивный объект, а работа и игра"; 3) текст - это "не структура, а структурообразующий процесс" (см. Игра структуры); 4) текст мыслится в качестве принципиально открытого, т.е. представляющего собою в семиотическом отношении "не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенную смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов"; и, наконец, 5) "уровнем Текста", с точки зрения Р.Барта, является "не значение /см. Смысл и Значение - М.М./, но Означающее /см. Означающее - М.М./, в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия". В этом отношении языковое пространство текста мыслится как "поле методологических операций" (Р.Барт), - и в этом смысле "текст размещается в языке, существует только в дискурсе" (Р.Барт). В позднем постмодерне столь же важным источником смысла, как и интерпретация, оказывается коммуникация. Так, Апель предлагает "трансцендентально-герменевтическую" трактовку Я., ибо "Я. является трансцендентной величиной.., условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания". В этой системе отсчета ситуация диалога, предполагающего взаимопонимание и реализующегося посредством Я., становится фундаментальной для артикуляции полей философской проблематики: роль "языковых значений" выходит далеко за рамки обслуживания когнитивного и праксеологического субъект-объектного взаимодействия, - она оказывается конституирующе значимой и "для интерсубъективной коммуникации, которая не может быть сведена к языковой передаче информации.., а является одновременно процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых выражениях" (Апель). Логицистская модель Я., по Апелю, "исходящая из идеи произвольного обозначения инструментальных представлений, не в состоянии объяснить интерсубъективно значимую языковую систему и интрасубъективные правила использования Я., отвлекаясь от коммуникативной практики и психических функций речевого субъекта" (ср. с идеей классического языкознания: "обобщение - вот единственно то, что порождает язык индивида" - Г.Пауль). Между тем с точки зрения современной философии, "говорение не относится к сфере Я, но к сфере Мы" (Гадамер), и условием возможности Я. выступает диалог, который "предшествует речи и порождает ее" (Делез и Гваттари), - "встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "Я", направляется к другому человеку" (Левинас). Именно анализ речевых коммуникативных практик конституирует, по Апелю, философию как преодолевающую "методический солипсизм" (апеллируя к ситуации диалогической коммуникации) и субстанциальный онтологизм (конституируясь как философия Я.). Кроме того, "трансцендентально-герменевтическая" трактовка Я. позволяет снять принципиальное различие между классической онтологией и новоевропейской философией сознания, не отказывая при этом последней в присущей ей претензии

на критику познания. Собственно, философия, по Апелю, "является рефлексией на "значение" или "смысл" языковых выражений ("анализом Я."), а философ выступает "как критик Я.". Речевая понимающая коммуникация мыслится Апелем в качестве языковых игр, что задает новый вектор квази-языковой аналитики (см. Языковые игры). Именно языковая игра является сферой подлинной реализации не только сущности Я., но и человеческой сущности. В контексте "автоматического анализа дискурса", методология которого предложена Пешё, центральным моментом лингвистического анализа выступает "изучение маркеров производства высказывания", благодаря которому вносятся существенные модификации в само понимание структуры языка: 1) лексика перестает трактоваться как "простой список морфем вне связи с синтаксисом", - напротив, она понимается как "структурное множество взаимосвязанных с синтаксисом элементов"; 2) синтаксис уже не интерпретируется в качестве "нейтральная область чисто формальных правил", но рассматривается как "способ организации (специфический для данного языка) следов меток-ориентиров акта производства высказывания". Философия Я., таким образом, предельно расширяет в философии 20 в. ареал своего интепретационного потенциала, включая в него и концепцию человека, и концепцию сознания, и концепцию бытия. "Я. является истинным средоточием человеческого бытия, если рассматривать его исключительно в сфере, которую заполняет он один, - в сфере человеческого бытия-друг-с-другом, в сфере взаимопонимания, все крепнущего согласия, которое столь же необходимо для человеческой жизни, как воздух, которым мы дышим" (Гадамер). Именно поэтому "языкознание есть предыстория человеческого духа" и именно "в языке мы обычно так же дома, как и в мире" (Гадамер), ибо сама наша жизнь артикулирована как "разговорное бытие" (Левинас). И как греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест листвы, в шум ветра, одним словом - в трепет природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль", так и современник, вслушиваясь в "гул языка" (а "гул - это шум исправной работы"), вопрошает "трепещущий в нем смысл", ибо для "современного человека этот Я. и составляет Природу" (Р.Барт). В целом описанные векторы анализа языковой реальности, конституированные в современной философской культуре, фактически означают "трансформацию prima philosophia в философию Я." (Апель). (См. также Differance, "Разделение языков", Метаязык, Лингвистика, Код, Письмо, Фонологизм, Язык-объект, Автор, Ацентризм, Бинаризм, Деконструкция, Дискурс, Интертекстуальность, Конструкция, Лабиринт, Нарратив, Означивание, Пастиш, Постмодернизм, Пустой знак, Скриптор, След, "Смерть Автора", Сюжет, Текст, Текстовой анализ, Трансцендентальное означаемое, Чтение, Экспериментация, Эротика текста, Языковые игры.)

М.А. Можейко

ЯЗЫК ИСКУССТВА - одно из важнейших проблемных полей современной философии искусства, конституированное в контексте характерного для постмодерна радикального поворота от центральной для классической традиции проблематики творчества к актуализирующейся в современной философии искусства проблематике восприятия художественного произведения (см. Нарратив, "Смерть субъекта"). Данная парадигмальная трансформация берет свое начало от предложенной М. Дессуаром (1867-1947) "всеобщей науки об искусстве", ориентированной - в отличие от традиционной эстетики - не на анализ процесса создания произведения искусства, а на анализ "эстетических переживаний"

воспринимающего его субъекта (читателя=слушателя=зрителя), которые при ближайшем рассмотрении оказываются столь же сложной и творческой процедурой. Дессуар фиксирует поэтапный характер "эстетического переживания", выявляя в его структуре такие стадии, как "общее впечатление", результатом которого является формирование эмоциональной позиции по отношению к произведению на уровне "нравится - не нравится" (эта оценочная стадия выступает своего рода порогом, на котором, заглянув внутрь произведения, субъект решает, войти ли в него); затем восприятие "вещественного", установление особого рода отношений между субъектом и произведением искусства, в рамках которых возникает напряжение между восприятием как внешней субъект-объектной процедурой и экзистенциальным стремлением субъекта к растворению в произведении, примерке его на себя; разрешение этой ситуации в эстетическом наслаждении, выступающее в качестве финальной стадии восприятия произведения, могущее быть оценено не только как эстетический, но и как экзистенциальный результат "эстетического переживания" (Дессуар фундирует свою "всеобщую науку об искусстве" не только логикой и этнографией, но и психологией, физиологией, концепцией бессознательного). Парадигма трактовки искусства в контексте воспринимающей субъективности системно оформляется после фундаментальной работы М. Дюфрена "Феноменология эстетического опыта" (1953), артикулирующей онтологическое значение "чувственно-смысловой субъективности". Согласно Дюфрену, именно эстетический опыт конституирует человеческое измерение как эстетического объекта ("человеческое" в вещи, ценностно-смысловую структуру объекта), так и самого человека ("человеческое в человеке", экзистенциально-смысловую структуру субъекта), в силу чего "аффективное apriori" как единица эстетического опыта (соприкосновения субъекта и объекта в "человеческом") может быть понята как средство снятия субъект-объектной оппозиции в отношениях человека к миру (как в практико-утилитарном, так и в когнитивно-утилитарном планах), открывая экзистенциальные возможности отношений человека и мира в режиме диалога. Новый импульс к развитию данная парадигмальная установка получает в результате предпринятых по инициативе Адорно посмертных издания и переиздания (начиная с 1955) работ Беньямина, видевшего в понимании искусства путь не только к пониманию эпохи и истории в целом, но и к постижению человеческого мира вообще ("Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости" и - особенно - "Парижские пассажи"). Окончательное оформление новой парадигмы философии искусства, охватывающей своим рассмотрением весь эстетико-психологический комплекс отношений между автором произведения, произведением и субъектом его восприятия, связано с включением в ее основания герменевтических установок (после "Актуальности прекрасного" Гадамера с его тезисом о том, что "поэзия, даже самая малопонятная, рождается в понимании и для понимания"). Следует отметить, что в рамках самого искусства комплексное триединство автора, произведения и адресата было артикулировано гораздо раньше. Например, в "Театре" С.Моэма сын говорит актрисе, что боится входить, когда она одна в комнате: вдруг ее там нет. Или у М. Цветаевой: "Книга должна быть исполнена читателем как соната. Знаки - ноты. В воле читателя - осуществить или исказить". В философии искусства радикальный поворот к этой проблематике происходит окончательно во второй половине 20 в. в связи с парадигмой "смерти Автора" в постмодернизме (см. "Смерть Автора"). Именно в этом контексте - контексте восприятия художественного произведения как воспроизведения его, восприятия как своего рода творчески-герменевтической и одновременно экзистенциально-значимой процедуры - и ставится в современной философии искусства вопрос о его языке как о нахождении общего языка читателя и автора в произведении, акцентируясь не просто как актуальный, но фактически

центрирующий всю проблематику современной версии философии искусства. Стратегия разрешения проблемы Я.И. выстраивается в этих рамках в двух вариантах, которые условно могут быть обозначены (по аналогии с естественным языком) как лексический и семантико-грамматический. Если в русле первого подхода на передний план выступает вопрос о лексемах, структурно-функциональных единицах художественного текста в широком его понимании (вербальный, музыкальный, архитектурный, живописный и др.), и центральной проблемой становится проблема средств художественной выразительности (артикулируемая как проблема средств создания художественности как таковой), порождая различные варианты разрешения классической оппозиции между образной и знаковой интерпретациями природы искусства, то для семантико-грамматической постановки проблемы Я.И. акцентированной становится проблема архитектоники художественного произведения, понимаемой в предельно широком своем значении - как включающей в себя субъективность адресата произведения, в силу чего остро формулируется вопрос об экзистенциальном содержании взаимодействия между произведением искусства и субъектом его восприятия. Так, в рамках лексического подхода оформляются два альтернативных направления трактовки Я.И.: экзистенциально-образная и символическая. Первая основывается на концепции художественного образа Г.Зедльмайера, трактующего образ как "сгущение" и "опоэтизирование" экзистенциального опыта, который по сути своей до конца не формализуем, в силу чего как восприятие конкретного образа (в его "физиогномическом единстве"), так и понимание художественного произведения в целом (в его центрации вокруг чувственно-опоэтизированного керна - "середины") требует не столько эстетического, сколько экзистенциального усилия: узнавания и интуитивно-целостного "первопереживания". Альтернативная позиция в интерпретации средств создания художественности генетически восходит к "Философии символических форм" Кассирера, понимавшего под символом формальное средство интеграции и упорядочивания многообразного чувственного опыта, и в эксплицитном виде оформляется в эстетике С.Лангер, видящей в символизации специфический способ освоения действительности и понимающей в этом контексте искусство как одну из сфер реализации человеческой способности к "символотворчеству". Эта способность, однако, согласно Лангер, укоренена не столько в рафинированно интеллектуальной, сколько в чувственно-психологической сфере, а потому символизация способна зафиксировать в объективной форме даже те эмоциональные состояния и экзистенциальные переживания, которые по природе своей не относятся к дикурсивным. В этом смысле художественные символы, по Лангер, принципиально несемиотичны, ибо, в отличие от знака, несущего информацию о другом, отличном от него самого объекте, т.е. репрезентирующего иное, символы искусства, напротив, "презентативны" в том смысле, что презентируют сами себя, свое глубинное содержание, оказываясь самодостаточными "значимыми формами". Интерпретация художественного произведения в этом случае может быть осуществлена, согласно Лангер, с одной стороны, как логический анализ художественных символов, чья объективная форма допускает универсальную интерсубъективную аналитику, а с другой - движение в поле художественных символов может рассматриваться как понимающее проникновение за "открывающуюся" этому пониманию объективную (а значит, и общезначащую, доступную для узнавания) форму символа - в его субъективное содержание. Выступая средством объективации и оформления в интерсубъективных символах чувственно-субъективного психологического опыта, искусство, таким образом, дает возможность расшифровки их содержания, а значит, понимания и интериоризации. (Как сказал в свое время Л.Н. Толстой, "вызвать в себе раз испытанное чувство и, вызвав его в себе, ...передать это чувство так, чтобы

другие испытали то же чувство. Искусство есть деятельность человеческая, состоящая в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их".) Что же касается семантико-грамматической стратегии интерпретации Я.И., то она может быть обнаружена в позициях таких авторов, как Жирар и Ф.Лаку-Лабарт (р. в 1940). В "фундаментальной антропологии" Жирара центральная позиция отводится феномену мимесиса, регулирующему социальные ритуалы, посредством которых в обществе замещается жертвоприношение и вытесняется насилие. По концепции Жирара, именно мимесис фундирует структуру желания как предполагающую наличие опосредующего отношения субъекта и объекта звена - создаваемой субъектом модели, которая выступает одновременно и как соперник, вожделеющий к тому же объекту, что и субъект, и - будучи произведением и объективацией его сознания - как ученик, репрезентирующий те же желания. Миметический характер желания заключается в том, что модель "соперник - ученик" реализует себя через миметическое взаимовоплощение, основанное, с одной стороны, на идентификации ("будь, как я"), а с другой - не предполагающей полного отождествления, ибо каждый остается собой ("не будь мною"). В этом контексте Жирар связывает мимесис с насилием (ибо в структуре желания бытие всех его сопряженных между собой звеньев является и результатом насилия, и насилием как таковым) и с религиозным началом (мимесис как символизирующий жертвоприношение и выступающий ритуальной рецитацией "заместительной жертвы" фундирует любое сакральное действо, которое, в свою очередь, фундирует социальность). Концепция Лаку-Лабарта, генетически восходя к переосмыслению "фундаментальной антропологии" Жирара, тем не менее задает самостоятельную ветвь развития семантико-грамматической стратегии в трактовке Я.И. Центрируя внимание на экзистенциальном состоянии субъекта восприятия художественного произведения ("субъект в зеркале" искусства), Лаку-Лабарт анализирует его отношения с "воображаемым" (содержанием произведения), предполагающие как конструктивное, так и деструктивное воздействие "воображаемого" на субъекта: в процессе восприятия произведения искусства сознание подвергается внешнему трансформирующему воздействию, - субъект выступает не только и не столько в качестве "экзистирующего", сколько в качестве "дезистирующего", утрачивающего экзистенциальную тождественность и автохтонность экзистенциального опыта, ибо в пространстве мимесиса он встречается со своим "двоящимся двойником", тождественным и нетождественным как субъекту, так и самому себе: Я, фабульный герой, Я и фабульный герой, Я как Я, Я как фабульный герой и т.д., - отражения дробятся и множатся, задавая пространство экзистенции как принципиально мозаичное. Плюральность нарративных (см. Нарратив) практик оборачивается "в зеркале искусства" нестабильностью амальгамы, лишая субъекта иллюзии самотождественности как субстанциальной и инспирируя понимание ее как конституирующейся в плюральности "дезистенций". А поскольку любой экзистенции как "экзистенции отражений" предшествует "дезистенция" в отражениях, а изначальная "дезистенция" есть не что иное, как мимесис, постольку миметическая процедура выступает фундаментальной в экзистенциальном плане, а миметическая "гиперлогика" - фундаментальным ритмом (языком) бытия. Таким образом, в рамках семантико-грамматической трактовки Я.И. миметический акт выступает не только как экзистенциальное самотворчество, но и как основа любого коммуникативного творчества, ибо последнее носит миметический характер. В целом в современной версии философии искусства в фокусе значимости оказывается языковая, коммуникативная функция искусства, а процедура понимания и интериоризации содержания художественного произведения трактуется не только как модель понимания в контексте общения между автором и субъектом восприятия, но шире -

как универсальная парадигма взаимопонимания, валидная в самых различных коммуникативных средах. Это оказывается особенно значимым в контексте игры-Play, где изначальная недосказанность, отсутствие исходно заданных правил и загодя оговоренных перспектив ставит человека лицом к лицу с миром возможного, инспирируя конструирование им собственного Я и Я другого в различных экзистенциальных контекстах, создание - на основе тех отблесков, которые они отбрасывают друг на друга, - ситуативного языка недосказанности как средства общения и понимания, раскрывая собственный коммуникативный и экзистенциальный потенциал.

М.А. Можейко

ЯЗЫК-ОБЪЕКТ - понятие постмодернистской философии, используемое для обозначения функционального статуса языковой среды в ситуации ее мета-анализа. Понятие "Я.-О." используется как парное по отношению к понятию "Метаязык" (см. Метаязык). Термин введен Р.Бартом в контексте постмодернистской концепции литературной критики (см. Kritik), которая понимается в качестве "вторичного языка или метаязыка .., который накладывается на язык первичный (язык-объект)" (Р.Барт). Собственно, Я.-О. - это "сам предмет логического исследования" - в отличие от семиотической системы метаязыка как искусственного языка, "на котором это исследование ведется" (Р.Барт). Таким образом, практически Я.-О. есть форма проявления бытия живой языковой среды, перформирующей по своим имманентным законам, не зависящим от наличия или отсутствия субъектной рефлексии над этой средой, - но в ситуации такой рефлексии, в рамках которой происходит функциональное расщепление языка на язык как таковой и Я.-О. (подобно тому, как объект как таковой в когнитивной ситуации становится объектом познания). В этом функциональном своем качестве язык становится предметом литературной критики как рефлексивной процедуры по отношению к тексту (и практически исчерпывает собою ее предмет, поскольку в постмодернистском ее понимании критика не выходит за рамки сугубо лингвистического анализа). Таким образом, Я.-О. выступает в постмодернистских аналитиках как один из двух языков, связанных между собой квазисемиотическими отношениями: один из них (а именно - метаязык) становится для другого (а именно - для Я.-О.) планом выражения, и, наоборот, - Я.-О. становится для метаязыка планом содержания. И в этом контексте Я.-О. и метаязык фактически оказываются равноправными: лишь в системе отсчета субъекта критики (субъекта-критика) Я.-О. выступает как "слово другого" (Р.Барт), а метаязык - как мое слово о "слове другого" (см. Другой). В этом своем качестве метаязык не может быть рассмотрен "вне психики и истории человека", - в противном случае "каким чудесным образом постулируемая большинством критиков глубинная связь между изучаемым произведением и его автором утрачивает силу применительно к их собственному творчеству и к их собственному времени" (Р.Барт). - Это означает, что фактически метаязык так же, как и Я.-О., задается определенного типа дискурсом (см. Дискурс). Более того, по оценке Р.Барта, "в рассуждениях всякой критики непременно подразумевается и суждение о самой себе .., критика произведения всегда является и самокритикой" (Р.Барт), т.е. метаязык, в свою очередь, сам для себя выступает предметом рефлексии, фактически обретая функциональный статус Я.-О. Таким образом, процессуальность критики, собственно, и реализуется, по Р.Барту, именно в той "зоне" (на той "грани") литературы, где имеет место указанное двойственное

взаимооборачивание: с одной стороны, сама литература уже "стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка", и где, с другой стороны - в режиме встречного вектора - "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом".

М.А. Можейко

"ЯЗЫК ТЕЛА" - совокупность телесных проявлений (особенностей внешнего облика, движений, мимики и жестов, внутренних ощущений людей), отражающая душевное состояние человека, его мотивы и особенности взаимоотношений с окружающим миром. Можно выделить по меньшей мере три различных аспекта "Я.Т.": (1) коммуникативный, (2) психодинамический, (3) культурно-исторический. В своем коммуникативном аспекте "Я.Т." рассматривается как семиотическая система, участвующая в процессе создания, хранения и передачи информации, т.е. в наибольшей степени уподобляется языку в традиционном понимании этого слова. Широко распространено разделение коммуникации на лингвистический (вербальный), просодический (мелодический, ритмический, тембральный, временной, звуковысотный) и кинезический (мимический, жестовый) компоненты. Именно кинезический компонент и является основой "Я.Т." в рассматриваемом аспекте. Разделение коммуникации на отдельные составляющие в определенной степени условно, поскольку на практике они, как правило, тесно связаны друг с другом. Например, неверно считать кинезический компонент вспомогательным по отношению к просодическому и лингвистическому. Исследования показывают, что для достижения взаимопонимания необходим целостный анализ информации, поступающей по всем трем каналам. Посредством языка жестов можно не просто передавать определенные сведения, но и дезавуировать, отрицать параллельное вербальное сообщение. В психотерапевтической практике широко используется термин "конгруэнтность", под которым понимается соответствие, согласованность вербальных и невербальных компонентов коммуникации. Достижение конгруэнтности в общении признается важной целью терапевтического процесса. Психотерапевтов обучают распознавать неконгруэнтность и побуждать своих клиентов к более согласованной, а значит, и к более эффективной коммуникации. В психотерапевтической практике широко распространено мнение о том, что невербальная коммуникация более валидна по сравнению с вербальной. Особое внимание уделяется осознанию клиентом своей позы и собственных жестов, которые могут отражать некие подавленные эмоции и желания. "Я.Т." в его коммуникативном аспекте - это кинесика, т.е. совокупность кинем - значимых жестовых, мимических и пантомимических движений. В свою очередь, минимальной единицей жестового языка является херема (греч. hejr - рука). Число херем сравнимо с числом фонем звукового языка. Херемы одного класса указывают на место исполнения жеста, другого - на конфигурацию руки, третьего - на характер движения. Кинезические единицы могут быть врожденными и социально обусловленными. Кинемы первого типа употребляются индивидом непроизвольно и сходны с аналогичными у высших приматов. Психолингвистические исследования показали, что кинезические элементы хранятся в памяти независимо от элементов звукового языка. Считается, что в филогенезе звуковые языки формировались на основе языка жестов, который уже имелся у приматов. В процессе коммуникации происходит не просто более или менее осознанная передача информации, но и определяется, уточняется сам характер общения. Большинство специалистов

согласны с тем, что с помощью невербальных компонентов коммуникации могут передаваться такие ее особенности, как близость/дистанция и контроль/подчинение. Например, отношения близости и дистанции выражаются во взаимном расположении участников коммуникации, специфических жестах, контактах глазами, прикосновениях. Также через невербальные каналы передается информация об эмоциональном состоянии индивидов. Еще Аристотель в своей "Физиогномике" связывал мимику человека с определенными психическими характеристиками. Он полагал, что существуют высоко специфичные, общие для всех людей способы проявления радости, горя, страха, эротического возбуждения. Аристотель, а вслед за ним многие психологи и биологи (например, Дарвин) считали, что эмоциональная экспрессия носит универсальный характер, а также что эта универсальность способствовала выживанию человечества в процессе эволюции. Со времен античности накоплено достаточно много фактов, свидетельствующих как в пользу "гипотезы универсальности", так и против нее. Действительно, способы выражения так называемых "базовых" эмоций в различных культурах достаточно схожи. Тем не менее даже эти эмоции не распознаются людьми с абсолютной точностью. С одной стороны, человек способен улавливать такие тонкие изменения в мимике, как незначительное расширение зрачков (означающее возникновение эмоции интереса), а с другой - восприятие мимики, как и другие виды восприятия, сильно зависит от контекста, собственного состояния воспринимающего, его понимания данной эмоции. В настоящее время показано, что наиболее точно, основываясь на мимике, мы опознаем скорее не сами эмоции, а так называемые "эмоциональные кластеры": т.е. совокупности сходных эмоциональных состояний, например, удовольствие или неудовольствие. Существует также определенная культурная специфика как в выражении, так и в восприятии эмоций, причем она связана не только с предписаниями относительно способов выражения эмоции, но и с укоренившимися в культуре представлениями о ее сути и причинах. В отличие от языка жестов язык мимики используется большинством людей непроизвольно и не вполне осознанно. Кроме того, мимические движения несут в себе гораздо меньше доступной осознанию информации, нежели жесты. Они являются не столько средством сообщения, сколько средством самовыражения. Некоторые психологи (У.Джеймс, Ф.Ланге) утверждают, что выразительные движения являются как бы "изнанкой", неотъемлемой и рефлекторной составляющей эмоции. Люди существенно различаются по своей способности адекватно воспринимать и правильно интерпретировать невербальные сообщения. Хотя все определения коммуникации в той или иной степени включают в себя такие ее характеристики, как осознанность и интенциональность (намеренность, произвольность), все же именно невербальные компоненты коммуникации в наименьшей степени соответствуют данным требованиям. Психодинамический подход к "Я.Т." связывает его с динамикой бессознательных процессов. Следует отметить, что и сам термин "Я.Т." наиболее часто используется в этом теоретическом направлении. Здесь под "Я.Т." понимается совокупность физиологических реакций, выражающих в символической форме вытесненный конфликт (Фрейд). Для обозначения процесса и результата символической переработки в Бессознательном подавленных переживаний вводится термин "истерическая конверсия на орган". Фрейд считал, что конверсионный симптом представляет собой остаточное содержание подавленного аффективного переживания. Таким образом, "Я.Т." для многих психоаналитиков - это язык Бессознательного. Если буквально следовать концепции истерической конверсии, то приходится признать, что бессознательные процессы могут непосредственно влиять на ход физиологических процессов. Для Фрейда вытеснение в Бессознательное эквивалентно вытеснению на уровень физиологических процессов. "Я.Т." в психоанализе рассматривается как первичный

по отношению к вербальной коммуникации, как протоязык. С помощью него может быть "рассказана" история ранней психической травмы, случившейся на довербальной стадии развития. Иногда переработка аффективных переживаний на языке симптомов является единственным доступным видом символической переработки. Фрейд полагал, что символы, существующие в языке, и телесные символы - явления одного и того же порядка. Большинство метафор в основе своей отражают некоторую телесную реальность, они возникли по аналогии с человеческим телом (М.Кляйн). Поэтому возможно переходить в процессе анализа с одного уровня на другой (с психологического на телесный). Симптом может служить эквивалентом мысли и замещать ее. Под воздействием психологических травм некоторые индивиды регрессируют настолько сильно, что становятся неспособными использовать лингвистические символы для выражения аффектов. Подбирая соответствующие вербальные метафоры и работая с речью, психоаналитик способствует устранению соматических симптомов. Психоаналитическая работа с "Я.Т." позволяет каждому пациенту отыскать смысл даже для изначально не доступного пониманию страдания, что играет, несомненно, позитивную роль в процессе психотерапии. "Я.Т." в психоаналитическом понимании - это язык, используемый вынужденно, непроизвольно. Он далеко не всегда понятен окружающим и нуждается в истолковании со стороны психоаналитика. Можно сказать, что значения отдельных элементов "Я.Т." рождаются в терапевтическом процессе и не существуют вне его. Например, боли в мышцах и суставах рассматриваются как следствие подавленной моторной агрессии, высыпания на коже - как неосознанная попытка уплотнить, сделать более ощутимой границу между собой и миром, неумеренное потребление пищи - как стремление заполнить внутреннюю пустоту, "насытиться любовью". Психоаналитики в целом придерживаются мнения о том, что духовно зрелая личность должна быть способна выражать свои желания и чувства на вербальном уровне, не подавляя их. Осмысление симптомов клиентом в ходе терапии или спонтанно еще не означает того, что этот смысл был присущ симптомам изначально. Скорее, человек как мыслящее существо склонен находить смысл даже для органических по своей природе симптомов. Несмотря на продуктивность концепции истерической конверсии, с ней связан ряд непроясненных и по настоящее время вопросов. В частности, это вопрос о разграничении типичных для заболевания и уникальных, присущих только данному пациенту телесных симптомов. Согласно теории Фрейда, симптомы должны отражать характер внутриличностного конфликта. Однако с таких позиций невозможно объяснить возникновение нозологически специфичных телесных симптомов, каковыми при истерии, например, являются расстройства произвольных движений и сенсорной сферы. Ф.Александер, разрабатывая в дальнейшем теорию психосоматической специфичности, вынужден был включить в нее в качестве этиологических факторов не только особенности конфликта, но и наследственную предрасположенность, стресс. Как в традиционном коммуникативном подходе, так и в психодинамическом подходе тело играет подчиненную по отношению к душе роль, выступая либо как ее пассивный инструмент, либо как "отдушина", "канал" для выражения подавленных психических импульсов. Кроме того, в этих направлениях игнорируется социальный характер "Я.Т.". Культурно-исторический подход подразумевает рассмотрение телесности человека как его специфического способа существования (Рубинштейн). Телесность человека не тождественна биологическому организму и не сводится к выразительным движениям. Все ее проявления осмысливаются индивидом с позиций конкретной культуры. Разгадать "Я.Т.", научиться распознавать и обозначать вербально внутренние состояния - одна из важных задач в ходе онтогенеза. При этом "Я.Т." отражает не столько индивидуально-психологические,

сколько социальные характеристики, в частности, общественный статус, гендерную специфику, отношения власти и подчинения, культурные представления о телесности. Он существует постольку, поскольку человек является мыслящим существом, изначально находящимся к миру в семиотическом отношении. На ранних этапах онтогенеза общение с матерью происходит в процессе и по поводу удовлетворения витальных потребностей. Мать "угадывает", "раскрывает" значение телесных проявлений (состояний) ребенка, реагирует соответствующим образом и тем самым задает поле телесных значений. В данном случае она выступает как "носитель" исторически и культурно специфичных знаний о телесной жизни, техник тела, смыслов физиологических состояний. Кроме того, источниками информации могут служить и внешний вид окружающих ребенка людей, и их беседы, и продукты культуры: книги, кинофильмы, реклама и пр. Одновременно происходит общение между матерью и ребенком. Таким образом, язык потребностей ребенка - это тот первый язык, посредством которого он вступает в контакт с окружающими. Впоследствии ребенок обучается более зрелым способам коммуникации, в частности, с помощью речи. В то же время первичный (довербальный) способ коммуникации может использоваться в том случае, если человек находится в кризисной для себя ситуации, не умеет добиваться своих целей другим способом. Таким образом, овладение собственным телом осуществляется через овладение исторически и культурно специфичными способами социальной коммуникации. При этом происходит не только семиотическое наполнение телесных функций, но и их изменение на физиологическом уровне. Тело в таком подходе может рассматриваться как текст, написанный на двух языках - природы и культуры (П.Д.Тищенко). То есть в данном случае под "Я.Т." понимается социальная по своему происхождению и высоко культурно специфичная система телесных знаков (ощущений, движений, потребностей), при посредстве которой осуществляется вхождение человека (как существа телесного) в общество.

Ю.Г. Фролова

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ - понятие современной неклассической философии языка, фиксирующее речевые системы коммуникаций, организованные по определенным правилам, нарушение которых означает разрушение Я.И. или выход за их пределы. Понятие "Я.И." введено Витгенштейном, являясь одной из важнейших категориальных структур в его поздних произведениях. Я.И. являются наиболее существенной формой презентации языка как в процессе овладения им (обучения языку, осуществляемое посредством включения субъекта в определенные нормативные системы речевых коммуникаций), так и в процессе ставшей языковой динамики (усложнение словоупотреблений в речевых коммуникациях как Я.И.). В концепции Я.И. Витгенштейна получает новое истолкование введенное Э. Шпрангером (1922) понятие "форм жизни": конституирование форм жизни как определенных вариантов социокультурной артикуляции человеческого бытия фундировано именно речевой практикой Я.И., - базовые параметры последних оказываются содержательными детерминантами форм жизни, задавая им такие характеристики, как конвенциальная основа, нормативность правил и др. Вместе с тем, Я.И., переводя речевую (и - соответственно - социокультурную) реальность в игровую плоскость, очерчивают горизонт возможных миров индивидуального и социокультурного опыта как не совпадающих с наличными, ибо, с одной стороны, в выборе правил языка, как и в выборе игры как набора игровых правил, человек

ничем извне не ограничен (ср. с "принципом терпимости" Карнапа), а с другой - соблюдение требования интерпретируемости модельной семантики заложено в самой основе конституирующего игру языка. По Витгенштейну, словоупотребление вообще не может быть неправильным: во-первых, потому, что построение речи подчинено соответствующим конвенциям, обеспечивающим соблюдение правил языковой организации, а во-вторых, потому, что "правильного" (как единственно правильного, правильного в отличие от возможного неправильного) словоупотребления вообще не существует, иначе Я.И. были бы невозможны как таковые. Теория Я.И. Витгенштейна находит свое дальнейшее развитие, с одной стороны, в модальной семантике и эпистемологии, с другой - в философии постмодерна. Так, в игровой модели языка Хинтикки зафиксированная в грамматической структуре предложения ситуация артикулируется как игровая, апплицируясь на таких "игроков", как "Я" и "реальность", - и если первый "игрок" ориентирован на верификацию содержания высказывания, то второй - на его фальсификацию, что задает принципиальную гипотетичность языковых моделей, содержание которых выступает как "возможные миры". В философии постмодерна понятие "Я.И." фиксирует плюральность нарративных практик (см. Нарратив) - в противоположность характерному для "эпохи больших нарраций" (см. Закат метанарраций) жесткому "дискурсу легитимаций", исключающему саму возможность игры как свободы (Лиотар). Игровая аргументация фундирует идею Деррида о децентрированности текста (аргумент от противного и к игре): ни семантический, ни аксиологический центр текста невозможен, ибо "функцией этого центра было бы... прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" (Деррида). Идея Я.И. лежит в самой основе постмодернистической концепции Читателя как источника смысла, ибо в процессе чтения "все трое" (т.е. читатель, текст и автор) "являют собою единое и бесконечное поле для игры письма" (Л. Перрон-Муазес). И в целом "формы протекания всякого разговора можно... описать понятием игры", и "основное состояние игры, которое должно быть наполнено ее духом - духом легкости, свободы радости от удачи - и заполнять им играющего, является структурно близким состоянию разговора, в котором язык является истинным" (Гадамер). По Гадамеру, "протекание всякого разговора можно... описать понятием игры", и Я.И. могут реализовывать себя как в коммуникативной сфере ("духовная реальность языка есть реальность Pneuma, духа, который объединяет Я и Ты... В любом разговоре господствует дух открытости и свободного перетекания Я в Ты"), так и в рафинированной сфере интеллектуальной рефлексии ("игра речей и объектов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой, как прекрасно назвал мышление Платон"). Однако, в любом случае, "очарование игры для играющего сознания заключено в растворении себя самого во взаимосвязи движений, которая обладает собственной динамикой" (Гадамер). В контексте постмодернистской парадигмы в современной философии феномен Я.И. оказывается в фокусе внимания, выступая в рамках "постмодернистской чувствительности" фундаментальным способом осуществления не только сугубо языкового, но и социального бытия (см. Постмодернистская чувствительность, Ирония, Нарратив). В контексте концепции "заката больших нарраций" Лиотар рассматривает Я.И. как практически исчерпывающую форму бытия языка в условиях отказа культуры от жестких дискурсов легитимации (см. Закат метанарраций, Легитимация). Подвергая процессуальность Я.И. рефлексивному осмыслению, Лиотар фиксирует несколько базисных тезисов, очерчивающих границы постмодернистского понимания Я.И. Прежде всего, несмотря на то, что "высказывание, не удовлетворяющее правилам игры, не принадлежит к игре, определяемой ими", тем не менее правила Я.И. как таковые (при любой степени их определенности) "не служат сами по себе их /Я.И. -

М.М./ легитимацией, но являются предметом явного или неясного соглашения между игроками", даже если и не они "их изобретают". Культура постмодерна характеризуется, по Лиотару, тотализацией феномена Я.И., ибо ни одно высказывание не может быть неигровым: "говорить - значит бороться, в смысле играть... Этим не обязательно подразумевается, что играют для того, чтобы выиграть. Можно сделать ход из удовольствия его изобретения: что иное заложено в работе разговорной речи и литературы по выведению языка из состояния покоя? Постоянное изобретение фразеологизмов, слов и значений, которые на уровне речи служат фактором эволюции языка, доставляет большое наслаждение. Но, несомненно, это удовольствие не свободно от ощущения победы, вырванной, по крайней мере, у одного, но грозного соперника - общепринятого языка, его устоявшихся коннотаций". Таким образом, в рамках постмодернистского концептуального пространства вообще "всякое высказывание должно рассматриваться как "ход", сделанный в игре". Более того, коль скоро это так, то, согласно Лиотару, фактически "социальные связи состоят из языковых "ходов"...". В целом, по оценке Лиотара, постмодернизм "избрал языковые игры в качестве своей общей методологической установки": оставляя открытым вопрос о генезисе социальных отношений и не претендуя на то, чтобы "выводить ... все социальные отношения" из данной установки, тем не менее, Лиотар констатирует, что "языковые игры являются минимальными отношениями для существования общества: даже до своего рождения, хотя бы только вследствие данного ему имени, ребенок уже помещен как референт в историю, повествуемую его окружением, в которую он позднее неизбежно будет должен себя вписать". Более того, согласно постмодернистской трактовке, "вопрос социальных связей, будучи вопросом, сам является языковой игрой, игрой вопрошающего, вопрошаемого и предмета вопрошания, что уже является социальным отношением". Парадигмальная эволюция постмодернизма к такой своей версии, как современный after-postmodernism была ознаменована и существенными трансформациями трактовки феномена Я.И. (см. After-postmodernism). В "трансцендентально-герменевтической концепции языка" Апеля Я.И. понимаются как "сплетенные с жизненной практикой прагматические квази-единицы коммуникации и взаимопонимания". Апелем вводится также понятие "трансцендентальных Я.И." как Я.И. идеального (в нормативном смысле) "коммуникативного сообщества": "эти идеальные Я.И. предвосхищаются каждым, кто следует правилу.., как реальная возможность той Я.И., в которую он включен, а это значит - предполагаются как условие возможности и значимости его образа действий как осмысленного". Но если пред-игра относима к Я.И., то с той же степенью правомерности это можно утверждать и о пост-игре: "...философ как критик языка должен отдавать себе отчет в том, что, занимаясь описанием Я.И., он сам осуществляет специфическую Я.И., которая находится в рефлексивном и критическом отношении ко всем возможным Я.И.". В такой системе отсчета интерсубъективность значений языковых выражений обосновывается Апелем не через характерную для философской классики ссылку на абсолют абстрактно-универсального сознания, но посредством апелляции к коммуникативно значимому принципу "критического образования консенсуса", безоговорочно оправданного и неуязвимого в своей операциональности: "познавательно-критическое сомнение никогда не может поставить под вопрос семантико-прагматическую связность уже используемой Я.И." Я.И. принципиально коммуникативна, и в этом отношении предполагает понимание как взаимопонимание: язык как "трансцендентная величина" выступает "условием возможности и значимости диалогического понимания и понимания самого себя". Я.И. есть прежде всего интерсубъективная коммуникация, "которая не может быть сведена к языковой передаче информации.., а является одновременно процессом

достижения согласия". В этом контексте, начиная с трактовки Я.И. Апелем, в позднем постмодерне оформляется вектор, связанный с реабилитацией понимания в идущем от экзегетики классическом герменевтическом смысле этого слова: "говорить - это значит говорить кому-нибудь", и любая речь - даже самая непонятная - "рождается в понимании и для понимания" (Гадамер). Если, пользуясь терминологией Э. Финка, можно сказать, что Витгенштейн понимал под Я.И. игру-game, то Я.И., по Апелю, - это игра-play. И такая трактовка Я.И. как взаимопонимающего диалога предполагает отказ от идеи произвольной "деконструкции" (Деррида), "означивания" как текстопорождения (Кристева) и т.п. процедур субъектного наполнения текста смыслом, ибо в рамках коммуникативного акта такой подход означал бы обрыв коммуникации. - Только обоюдная установка на понимание как реконструкцию имманентного смысла любого речевого акта и текста может сделать Я.И. принципиально возможной. Теория Я.И. широко используется в современной философии, применяется в исследованиях по общей семантике (Р.Хаякава) и сценарной социально-психологической "теории конфликта" (А.Рапопорт).

М.А. Можейко

ЯЗЫЧЕСТВО - теологический термин, конституированный в рамках дуальной оппозиции "теизм (в конкретно-историческом приложении - христианство) - нетеизм (соответственно - Я.)", и обозначающий систему нетеистских верований различных народов ("Я." - от "язык" в значении "народ"). Оппозиция "теизм - Я." является асимметричной как во временном, так и в аксиологическом отношении. Теизм противоположен Я. как дотеистским (и в частности - дохристианским) верованиям, что задает отрицательную аксиологию последних, тем более острую, чем более ранний период доминирования христианства над Я. будет рассмотрен; русск. "язык" в данном отношении эквивалентно греч. barbaros (варвар) и евр. gwim (иноземец), что в данном случае осмысливается как иноверец, нехристианин, придавая термину негативное звучание: укр. эквивалент русск. "Я." - "паганство" (ср., а pro po, англ. pagan - язычник). Я. является необходимой стадией становления теизма, эволюция которого предполагает в качестве нулевого цикла трансформацию ранних форм религиозных верований (анимизм, тотемизм, фетишизм) в политеизм - с последующим развитием его в направлении монотеизма (что Фромм трактует в качестве органичного вектора эволюции религиозной веры). Типологические характеристики Я. могут быть представлены следующим образом. 1) Прежде всего, если теизм предполагает трактовку Бога как трансцендентного начала и, соответственно, установку на усмотрение и постижение трансцендентального смысла в мире как "книге творения", то Я., фундированное мифологическим мировоззрением, ориентировано на вчувствование в имманентную мерность бытия (ср. с анаксимандровским истолкованием апейронизации как космической кары за нарушение стихиями меры; гераклитовское "солнце не преступит меры, иначе Эринии, слуги Дике, его настигнут"). 2) Воплощенная в языческих богах мерность космического равновесия делает их выражением гармонии и порядка, однако практически лишает индивидуальной свободы: они оказываются подчинены каждый своей функции в обеспечении космического миропорядка, исполняя свою судьбу так же, как и люди ("такую уж видно мощную выпряла долю Судьба, как его я рождала" - Афродита о сыне в Гомеровских гимнах), - в отличие от теизма, отчетливо артикулирующего трансцендентный статус Бога по отношению к миру, дающий ему

абсолютную возможность попирать законы природы (феномен чуда, теургия) и ничем не ограниченную свободу воли (Иоанн Дунс Скот отвергает, например, идею творения мира "по разуму Божьему", ибо необходимость следования рациональной логике ограничивала бы атрибутивность и безграничную свободу воли Божьей). Как замечает раннехристианский критик Я. Лактанций Фирмиан, "то, на что ссылаются стоики в обоснование божественности небесных тел, доказывает как раз обратное... - именно потому, что светила не могут сойти с предустановленных орбит, обнаруживается, что они не боги: будь они богами, можно было бы наблюдать, как они движутся то туда, то сюда.., ибо их волевые акты свободны". 3) В соответствии со сказанным, основным морально-этическим требованием Я. является соблюдение меры: от бытовой умеренности (есть за обедом более 14 блюд в античной Греции считалось неприличным) до достойного несения своего жребия, не приступая его имманентной меры. Если этика христианства - это этика свободного выбора, то этика Я. - чистой воды исполнительский ригоризм: героем (греч. erovn этимологически восходит к значению "умерший"; в архаической греческой культуре это слово писалось на могильных плитах) считается исполнивший свою судьбу. 4) Боги Я. представляют собой не столько персоны, сколько персонификации, где личностная компонента образа отходит на второй план по сравнению с компонентой воплощения той или иной стихии (Тетис - моря, Гея - земли, Аполлон - солнца и т.п.) или - позднее - соответствующей хозяйственной функции (Асклепий - врачевания, Артемис - охоты, Гефест - кузнечного дела и т.п.) в отличие от остро-артикулированного в теизме личностного статуса Бога. 5) Языческие боги, не обретая трансцендентного характера, конституируются как антропоморфные (ср. теистский запрет на изображение лика Божьего, в частности - запрет в раннем христианстве на иконографию Троицы). Антропоморфизм языческого пантеона задает богам не только осязаемую телесность (красота Афродиты, хромота Гефеста, девственность Афины, эротический потенциал Зевса), но и индивидуализированные характеры, предполагающие, однако, в качестве интегрально общей характеристики так называемую зависть богов, являющую собой не что иное, как механизм поддержания космической меры как закономерности: преступление человеком меры мужества, разума или счастья рассматривается богами именно как преступление против высшей ценности - мерности Космоса - и незамедлительно пресекается, зачастую нещадно караясь (Посейдон против Одиссея). 6) В отличие от теизма, фундированного идеей трансцендентного Бога, Я. характеризуется феноменом теофании, т.е. возможности непосредственной явленности богов и их вмешательства в события земной жизни: вовлеченность Олимпа в Троянскую войну у Гомера, мифологические герои как рожденные от бога и смертной и т.п. (ср. с характерной для классического теизма презумпцией принципиальной непостижимости Бога, проявляющего себя в мире теургическим образом - см. Теургия). 7) В отличие от теизма, проблематика веры как интимно сокровенного состояния души не является для Я. центральной и, более того, принципиально значимой: семантическим центром Я. выступает отправление культа, также, в свою очередь, сфокусированного не на творимой душой молитве, но на непосредственных культовых ритуалах (жертвоприношения богам, участие в мистериях и т.п.). 8). Я. предполагает развитую магическую практику (греч. mageia - волшебство, чародейство), основанную на приведение в действие не известных человеку, но имманентных Космосу тайных сил, воздействия на пронизывающие мир сакральные материи (в отличие от ожидания сверхъестественного чуда в теизме); соответственно дар предвидения (в отличие от мессианства христианских пророков) осмыслен как умение услышать голоса стихий: предсказания Пифии, например, связываются с испарениями из расщелины пещеры (ср. с искусом молчания в пифагореизме, призванного дать возможность услышать сквозь суетный

шум звучание "гармонии сфер"), а пророческий дар богов мог служить и инструментом наказания (фигура Кассандры). 9) Эмоциональная тональность Я., по преимуществу, мажорна: в отличие от христианства как религии плача, гомерический хохот языческих богов вошел в число общекультурных идиом. По словам Прокла, "мифы говорят, что плачут боги не вечно, смеются же непрестанно, ибо слезы их относятся к попечению о вещах смертных и бренных, и порой есть, а порой нет их, смех же их знаменует целокупную и вечно пребывающую полноту вселенского действования... Смех мы отнесем к роду богов, а слезы - к состоянию людей и животных". В контексте своей исторической эволюции все теистские религии несут в себе следы восходящего к тотемизму языческого зооморфизма (Дух Святой в облике голубя, агнец как символ Христа в христианстве), характерного для Я. фетишизма (кааба в исламе или христианский крест, восходящий в своем генезисе к символике архаических солярных культов). В соотношении Я. и теизма отчетливо проявляет себя закономерность, зафиксированная в свое время еще Тертуллианом: сменяя Я., христианство включает прежних богов в свой пантеон, низводя их до статуса нечистой силы ("мы поклоняемся единому Богу.., относительно других существ, которых вы именуете богами, мы знаем, что они не что иное, как демоны"). Языческие персонажи природных стихий на уровне массового христианского сознания фиксируются в образах "низшей" мифологии (например, бесы); в Люцифере как "светоносном" могут быть усмотрены черты языческого солнечного бога, связанного с ночным и зимним "умиранием", задавшим соотнесение с загробным царством, а в негативной семантике - с адом (ср. Ярилу в белорусской мифологии как персонификацию весны в виде девушки с колосьями в одной руке и человеческой головой - в другой). Многие элементы Я. в снятом виде входят в содержание христианской обрядности: Пасха как Святое Воскресенье Христово переосмысливается в соответствии с архаической семантикой аграрных культур как весеннее пробуждение (воскресение) природы, в структуру обрядности вводится ритуальное поедание окрашенного яйца (красный цвет - цвет крови - использовался в Я. как знак жизни для окрашивания лба раненых, рожениц и новорожденных с целью обратить их к жизни; яйцо выступает в европейском Я. традиционным (см. Орфизм) символом космогенеза; христианский праздник Троицы в православии включает в себя архаические элементы языческого анимизма (культ березы, трав и злаков); Преображение Господне стало отмечаться как типичный для Я. аграрный праздник сбора плодов (Яблочный Спас) и т.п. Персонификации Я. фундируют собою символическую систему европейской культуры, во многом детерминируя метафорику художественной традиции.

М.А. Можейко

ЯКОБСОН Роман (1896-1982) - русский лингвист, семиотик, литературовед, способствовавший установлению продуктивного диалога между европейской и американской культурными традициями, французским, чешским и русским структурализмом, между лингвистикой и антропологией, между лингвистикой и психоанализом. Профессиональная карьера Я. начиналась с Московского лингвистического кружка, позже он вместе с петроградскими друзьями основывает ОПОЯЗ (Общество по изучению поэтического языка). Оказавшись в эмиграции в Чехии, Я. принимает участие в деятельности Пражского лингвистического кружка. Вынужденный бежать из оккупированной нацистами Чехии, Я. проводит следующий период в Дании и Норвегии, где в дискуссиях осмысливает отличия пражского

структурализма от датской глоссематики. В годы войны Я. оказывается в Америке, где занимает должность профессора славянских языков и литературы Гарвардского университета. Полное собрание сочинений Я. в пяти томах было выпущено в Гааге (1962-1979). Я. глубоко занимала проблема неразрывной связи лингвистики и поэтики. Он одним из первых популяризировал идеи Пирса и применил его трихотомическую классификацию знаков, внес значительный вклад в теорию коммуникации. Основной объект исследований Я. - это не соссюрианский статичный и абстрактный "язык" как система правил, установленных социумом, а "речевая деятельность", "язык-в-действии" ("речевое событие", если пользоваться выражением Бахтина, или "акты речевого общения"). Со временем Я. постепенно перешел от изучения сугубо формальных аспектов языка к изучению семантики произведения как такового. Для Я. значение произведения определяется не только структурой знака-проводника, значение (как это показал в свое время Леви-Строс, с которым Я. связывали дружеские отношения и совместные научные интересы) - это еще и результат осмысления, интериоризации, включения в текст формально упорядоченной структуры универсума. В своих работах о поэтике Я. обращается к исследованию поэзии русского авангарда. "Самовитое слово" авангардистов, аннулируя изображаемый или обозначаемый им предмет, ставило вопрос о природе и значимости элементов, несущих семантическую функцию в пространственных фигурах и в языке. Именно новое отношение к слову сделало возможным выявить и проанализировать литературность как таковую (то, что делает произведение литературным произведением). Я. считал, что присущий ему взрослый интерес к акустическим, ономатопеическим опытам авангардистов явился следствием его детского интереса к заклинаниям, колдовским речам, "заумным" заговорам (при этом его интересовали и звуковая сторона народных речений, и их смысл, а порой и "бессмыслица", также имеющие собственные законы построения). Таким образом, путь к изучению русского авангарда был проторен Я. через исследование поэтики русского фольклора (Я. и сам писал "заумные" стихи под псевдонимом "Алягров"). Как считают некоторые современные теоретики (например, Кристева), нельзя отрицать определенные заслуги Я. в структурной лингвистике в целом, в фонологии, в эпистемологии и истории лингвистического дискурса, но "его теория поэтического языка все равно остается на первом месте". Я., отстаивая свой взгляд на авангардистскую поэзию, резко выступал против тех, кто слишком упрощенно трактовал формалистский подход к искусству, - против тех, кто считал, что формализм не может уловить связи искусства с действительной жизнью, что он призывает к подходу "искусство ради искусства", идя по следам кантианской эстетики. Я. отмечал, что "ни Тынянов, ни Мукаржовский, ни Шкловский, ни я, ни один из нас никогда не провозглашал самодостаточности искусства. Если мы и пытались что-то показать, так это то, что искусство - составная часть социальной структуры, компонент, который взаимодействует со всеми остальными и сам изменяем, поскольку и сфера искусства и его взаимоотношения с другими элементами социальной структуры находятся в постоянном движении. Мы выступаем не за сепаратизм искусства, но за автономность эстетической функции". К заслугам Я. следует отнести и то, что благодаря его исследованиям по авангарду (не только поэзии, но и футуризма, дадаизма и эспрессионизма) стало очевидно, что объектом семиотики является не только вербальный язык, но и искусство, которое долго ускользало от семиотического анализа. Все искусства, будь они по сути темпоральны, подобно музыке и поэзии, основаны, по Я., на пространственных отношениях, подобно живописи и скульптуре; или синкретичны, пространственно-темпоральны, подобно театру или цирковым представлениям и кинопоказам, - все они связаны со знаком. Разговор о "грамматике" искусства состоит не только в использовании бессмысленной метафоры: суть в том, что все виды искусства имеют

в виду организацию полярных сигнификативных категорий, которые в свою очередь основываются на оппозиции маркированных и немаркированных элементов. Все виды искусства, объединяясь, образуют сеть художественных конвенций. Оригинальность произведения ограничивается художественным кодом, который доминирует в данную эпоху и в данном обществе. И даже неподчинение художника затребованным правилам не менее, чем его верная приверженность им, воспринимается современниками в русле установленного кода, который художник-новатор пытается разрушить. Апофеоз междисциплинарного мышления Я. приходится на 1940-1950-е - сферу его изысканий составляют лингвистика, поэтика, риторика, антропология, психоанализ, философия языка. Анализируя феномен языка во всех его проявлениях, Я. был уверен, что его невозможно изолировать от всей целостности человеческого поведения, которое всегда значимо - отсюда и его глубокий интерес к антропологическим исследованиям. Во-первых, по мысли Я., любая лингвистическая инновация может работать лишь тогда, когда она принята и интегрирована социумом; во-вторых, язык не единственная семиотическая система в культуре и ее роднит с другими знаковыми системами общность законов, управляющих их функционированием и развитием. Хотя и существуют знаковые системы, механизм функционирования которых не тождественен языку (кино, музыка), тем не менее, сигнификация, то есть означивание, - это явление, охватывающее весь культурный универсум, следовательно, задача семиотики состоит в том, чтобы исследовать их междисциплинарные отношения и выявить постоянные и универсальные механизмы означивания. Язык и культура очень тесно взаимосвязаны, и потому Я. в 1970 констатирует, что лингвистика неотделима от культурной антропологии. В совместной работе с Леви-Стросом ("Кошки" Бодлера") Я. указывает, что и лингвистический, и антропологический анализ поэтического текста являются комплементарными и позволяют глубже увидеть, как сделан и как функционирует этот текст. В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходные со структурами, которые выявляет антрополог. Со своей стороны, этнолог признает, что мифы - это не только некоторые концептуальные упорядоченности, это также и своего рода поэтические тексты, вызывающие у своих слушателей и читателей подлинно эстетические эмоции. Соответствующие методы анализа, с точки зрения Я., - метод бинарной оппозиции, выявление симметрии и асимметрии, выявление формальных структур, кристаллизующих смысл произведения. Я. полагал, что целый ряд дисциплин, таких, как семиотика, антропология, этнология, должен быть объединен в рамках теории коммуникации, изучающей все виды обменов в человеческом обществе (этнология изучает обмен как основной социальный факт (Мосс); обмен женщинами, имуществом и информацией (Леви-Строс); семиотика - обмены посредством знаков; лингвистика - обмены словесными сообщениями на естественном языке). Именно с именем Я. связаны некоторые ключевые идеи современной теории коммуникации и прежде всего разработанная и усовершенствованная им модель коммуникативного акта применительно к вербальному языку ("Лингвистика и поэтика", 1960). Следует отметить, что в дальнейшем модель Я. неоднократно подвергалась критике с самых разных сторон, ибо она предлагала некую абстрактно-идеальную модель общения, не отражающую реальную сложность процесса коммуникации. Я. исходил из того, что цель любой коммуникации

- это адекватность общения, основанная на понимании сообщения, поэтому в основе его схемы лежит абстракция, предполагающая не только пользование одним и тем же кодом, но и одинаковый объем памяти передающего и воспринимающего, один и тот же контекст восприятия (социальный, культурный, интертекстуальный, идеологический). Идеал такой коммуникации, как показал позднее Лотман, - это

команды, приказы, это даже не автокоммуникация ("сказать Я - значит ошибиться" - в психоанализе автокоммуникация сомнительна, ибо речь не может идти о тождественности, идентичности самой личности). Так что на деле процесс декодирования не так уж и прост - оба участника коммуникации пользуются сложным набором кодов и субкодов. Всякая реальная интерпретация будет более или менее неадекватной - на чем, собственно и была основана идея Пирса о неограниченном семиозисе. Я. выделяет следующие базисные элементы акта коммуникации - отправитель, контекст (также "референт" - то, к чему адресуется смысл сообщения), сообщение, канал (контакт - то, что выступает и как физический канал, и как психологическая связь между адресатом и адресантом, обусловливающие возможность установить и поддерживать коммуникацию), код, сообщение и адресат (реципиент). Согласно модели коммуникации Я. выделяет и анализирует несколько базисных функций языка, соответствующих различным аспектам коммуникативного процесса, причем предполагается, что эти идеи будут релевантны любому типу сообщений (литературное произведение, архитектурный памятник, картина). Согласно замыслу Я., каждому из шести элементов, факторов речевой коммуникации соответствует особая функция языка. Под "функцией языка" Я. имеет в виду направленность, "установку или назначение (роль) самого сообщения по отношению к другим факторам речевого общения. Если цель сообщения - адресат, то мы имеем дело с фатической функцией; если сообщение направлено на контекст - речь идет о референтивной функции и т.д. Для самого Я. особый интерес представляет поэтическая функция языка (доминирующая в поэзии и в искусстве вообще). Главной в повседневном, не-поэтическом сообщении является референтивная функция, то есть установка сообщения на референт, на контекст, но вряд ли можно найти речевые сообщения, выполняющие только одну эту функцию. Соответственно, лингвистика, семиотика должны изучать язык во всем разнообразии его функций, тем более, что различия между сообщениями заключаются не в монопольном проявлении одной функции, а в их различной иерархии. Иерархия функций в сообщении обусловливает специфику каждого конкретного акта коммуникации - процесса передачи и восприятия некоторого сообщения. Я. выделяет следующие функции: эмотивная (экспрессивная), конативная (=апелятивная), фатическая, референтивная (коммуникативная), метаязыковая, поэтическая. 1) Эмотивная функция сосредоточена на адресанте и имеет своей целью прямое выражение говорящего к тому, о чем он говорит. "Она связана со стремлением произвести впечатление определенных эмоций у реципиента" - неважно, идет ли речь о подлинных или притворных чувствах. Чисто эмотивный слой языка представлен междометиями. Эта функция окрашивает все высказывания в определенную тональность. По сравнению с референтным языком эмотивный язык, первым делом выполняющий экспрессивную функцию, обычно более близок к поэтическому языку (который нацелен именно на знак как таковой). Передаваемая информация в большинстве случаев не является неким объективированным знанием - то есть не ограничивается сугубо когнитивным (познавательным) аспектом. Когда человек пользуется экспрессивными элементами, чтобы выразить гнев, иронию или радость, он безусловно передает информацию - о себе, это субъективная информация. (Для иллюстрации своей мысли Я. воспользовался примером из театральной практики Станиславского. На прослушивании во МХАТе режиссер предлагал актерам сделать из слов "сегодня вечером", меняя их экспрессивную окраску, 40 различных сообщений. Аудитория же должна была понять, о какой ситуации идет речь только по звуковому облику этих двух слов.) Таким образом, ясно, что эмотивные элементы сообщения подлежат семиотическому анализу. 2) Конативная (апелятивная, или усвоения) функция ориентирована на адресата. Она находит свое грамматическое выражение в

звательной форме и повелительном наклонении. Эти элементы сообщения не могут быть истинными или ложными. 3) В традиционной модели языка (у Бюлера, например) выделялись только эти две и еще одна функция, а именно - референтивная, или коммуникативная, то есть главная функция сообщения, соотносимая с предметом, о котором идет речь. Эта функция завязана на отношении сообщения к референту или контексту. В "Тезисах Пражского лингвистического кружка" были описаны только две функции - общения и поэтическая. Мартине выделял три функции - коммуникативную, экспрессивную, эстетическую. Я. добавляет еще три функции, которые в прежних классификациях являлись как бы разновидностями коммуникативной. 4) Существуют сообщения, основное назначение которых состоит в том, чтобы установить, продолжить или прервать коммуникацию, проверить, работает ли канал (установлен ли контакт с реципиентом). Эта направленность на контакт выражается в фатической функции и осуществляется она посредством обмена риторическими формулировками или даже целыми диалогами, единственная функция которых - поддержание коммуникации. Фатическая функция языка является единственной функцией, общей для птиц и людей, так как стремление начать и поддерживать коммуникацию характерно и для говорящих птиц. Кроме того, эта функция языка усваивается раньше всех других функций маленькими детьми, так как стремление вступить в коммуникацию появляется гораздо раньше способности передавать или принимать информативные сообщения. 5) Метаязыковая функция (или функция толкования) преследует цель установления тождества высказывания. Необходимо ввести различие между двумя уровнями языка: "объектным языком", на котором говорят о внешнем мире, и "метаязыком", на котором говорят о самом языке. Метаязык играет очень важную роль не только для лингвистов и для науки в целом, но и в нашем повседневном языке. Мы пользуемся метаязыком, не осознавая метаязыкового характера наших операций (например, "Вы говорите по-русски?" или "Вы понимаете, о чем я говорю"). 6) Поэтическая функция языка - сосредоточение, направленность внимания на сообщение ради него самого (а не ради референта, контакта или адресата). Это наиболее важная функция в поэтическом сообщении (произведении искусства), хотя во всех прочих видах речевой деятельности она выступает как вторичный, дополнительный компонент. Я. считал, что каждый речевой акт в некотором смысле стилизует и преображает описываемое им событие. То, каким образом он делает это, определяется его намерением, эмоциональным содержанием и аудиторией, которой он адресован, предварительной "цензурой", которую он проходит, набором готовых образцов, к которым он принадлежит. Поскольку "поэтичность" речевого акта очень хорошо показывает, что коммуникация не имеет тут основного значения, то "цензура" может быть ослаблена, приглушена. Отменяет ли поэтическая функция языка функцию референтивную (то есть можно ли их считать взаимоотрицающими) и каким образом мы вообще можем выявить поэтическую функцию в каком-либо сообщении? В.Маяковский говорил, что "любое прилагательное, употребленное в поэзии, тем самым уже является поэтическим эпитетом". Я. считал, что "поэтичность - это не просто дополнение речи риторическими украшениями, а общая переоценка речи и всех ее компонентов". При этом он приводит в качестве примера анекдот, в котором миссионер упрекает свою паству в одном из африканских племен, что они ходят голые. "А как же ты сам? - отвечали те, указывая на его лицо. - Разве ты сам кое-где не голый? - "Да, но это же лицо". - "А у нас повсюду лицо", - ответили туземцы. В заключение Я. добавляет: "Так и в поэзии любой речевой элемент превращается в фигуру поэтической речи". Любопытно то, что даже внутри поэзии может быть различима иерархия вышеозначенных функций - например, эпическая поэзия, сосредоточившись на третьем лице, в большей степени опирается на референтивную функцию;

лирическая поэзия - на экспрессивную и т.д. С другой стороны, в других, непоэтических текстах, иногда параллельной по значимости коммуникативной функции оказывается и поэтическая - в современной рекламе, в средневековых законодательствах, в санскритских научных трактатах, написанных в стихах (которые в индийской поэтической традиции отличны от собственно поэзии) - это так называемые у Я. "прикладные стихи", которые известны не всем культурам. Я. считал, что поэтическая функция присуща речи любого человеческого существа с раннего детства и играет ведущую роль в построении дискурса. Так, пословица (страсть к собиранию которых проявилась у Я. с тех самых пор, как он научился читать) принадлежит одновременно и к повседневной речи, и к словесному искусству. Приведем здесь вкратце анализ Я. одной русской пословицы. "Можно в совершенстве знать синтаксические и морфологические правила русского языка, так же как и его словарь, и тем не менее оказаться озадаченным предложением - Семеро приехали на одном колесе - если, конечно, слушатель заранее не знает смысла пословицы - "Пустое любопытство должно оставаться неудовлетворенным". Тождество первого и последнего слога -се- в приведенной последовательности (Семеро... колесе), так же, как и соответствие между обеими заударными двусложными группами в конце двух начальных слов (семеро... приехали) и предударными двусложными группами двух последних единиц (на одном колесе) превращает эту четырехсловную группу в симметричное дихотомическое образование из двух бинарных частей. Таким образам, пословица - это наибольшая кодированная единица, возникающая в речи и одновременно самое короткое поэтическое сочинение. Относительность построения пословицы сжато выражена в присказке: Пень не околица, одна речь не пословица". Эта функция, усиливая осязаемость знаков, углубляет фундаментальную дихотомию между знаками и предметами. Она лишний раз демонстрирует, что знак не совпадает с объектом. ("Поэтическая функция предполагает интровертивное (=авторефлексивное) отношение к вербальным знакам как единству означающего и означаемого"). Поэзия определялась Я, как "высказывание с установкой на выражение", поэзия "есть язык в его эстетической функции", она индифферентна в отношении к предмету высказывания (так же, как предметная проза индифферентна в отношении ритма). Как поэтическое проявляет себя? "Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представление называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности". Поэтика как область знания, согласно Я., занимается именно поэтической функцией языка [в ее компетенцию применительно к поэзии входит изучение рифмы, ритма, параллелизма (повторяемость), аллитерации, ассонансы, размер]. Можно сказать, что поэтика - "это лингвистическое исследование поэтической функции вербальных сообщений в целом и поэзии в частности", или наука, изучающая поэтические произведения сквозь призму языка. Интересно, что лингвисты, взявшиеся за изучение поэтического языка, иногда встречают сопротивление со стороны литературоведов, ибо, как они считают, лингвистика в лучшем случае обслуживает поэтику. Однако литературоведы вряд ли правы, когда считают, что "семантическое исследование поэтического высказывания не входит в компетенцию лингвистики". Если же стихотворение ставит вопросы, выходящие за пределы его словесной фактуры, то мы попадаем в сферу действия семиотики (науки более широкой, чем лингвистика, по мнению Я.). Сегодня значение Я. не исчерпывается лингвистикой и поэтикой, все чаще его имя упоминается в связи с развитием психоанализа, в частности, речь идет о влиянии Я. на учение Лакана. Каким образом знаменитая структуралистская формула "бессознательное есть язык" связана с концепцией Я.? В своем

стремлении эксплицировать универсальную сущность языка Я. обнаружил, что границы, отделяющие друг от друга поэтическую речь, речь психотика и ребенка, не столь отчетливы, как принято было считать. Семиозис языка есть трансцендентальная сфера и, чтобы попасть в нее, каждый из языков подвергается уподоблению общей структурной модели. Структура есть - уже, везде и всегда, там где есть язык и речь. Поэтому грани между поэзией, потоком сознания и бессознательным столь неуловимы. Стихотворение отличается от любого другого сообщения лишь тем, что оно по-иному задействует сегменты структуры, в отличие от того, как это происходит в высказывании афатика или в лепете ребенка. Отсюда один шаг для представления о структурном характере бессознательного. Структурный принцип объединяет предмет и называющее его слово. Яснее всего это видно тогда, когда язык теряет свою референтивную функцию - то есть перестает быть средством передачи информации о внешнем мире в нашей каждодневной практике, когда он выступает в поэтической и металингвистической функциях или же, как показывает Я., когда выявляются некие дисфункции языка - например, в случае афатических нарушений. При афатических расстройствах речь пациента, в которой сказывается невозможность артикуляции и восприятия определенных языковых моментов, обнажает именно внутриструктурное нарушение, а тем самым функциональный, телеологический характер элементов языка. Эти сегменты смысла можно назвать бессознательными и вслед за Лаканом сказать, что "бессознательное организовано как язык", а потому отказаться от выделения бессознательного во внеязыковую или праязыковую области, и тем самым отказаться от вульгарного противопоставления "сознание" - "бессознательное". Проблемы афазии (и детской речи) заинтересовали Я. еще в 1930-х как проблемы структурных законов, управляющих формированием и распадом речи. Он исходил из того, что, если считать афазию речевым расстройством, то любое описание и классификация синдромов афазии должно начинаться с вопроса о том, какие именно аспекты языка оказываются поврежденными при различных расстройствах такого рода. Исследование этой проблемы необходимо как лингвистам, так и нейрофизиологам и психоаналитикам (имеющим дело с речью). Афатическая регрессия может служить зеркалом процесса усвоения звуков речи ребенком: она отражает развитие речевых навыков у ребенка, но в "обратную сторону". Более того, сравнение языка детей и пациентов-афатиков дает возможность установить ряд законов о взаимозависимости этих двух процессов. Виды афазии многочисленны и различны, но все они остаются в пределах двух описываемых Я. типов - нарушение отношений сходства и смежности. Любая форма афатического расстройства состоит в более или менее тяжелом повреждении способности к селекции и субституции или комбинации и контекстной композиции. Первый вид речевой деятельности вызывает неспособность к металингвистическим операциям, второй же - разрушает способность к поддержанию иерархии языковых единиц. Афатик первого типа исключает из речи отношения сходства, афатик же второго - отношения смежности. Метафора является чужеродным элементом при нарушении отношения сходства, при нарушении же отношения смежности из пропозиции исчезает метонимия. Дискурс может развиваться в соответствии с двумя различными семантическими линиями: одна тема может вести к другой теме через сходство либо через смежность. В соответствии с тем, как пациенты ищут способы наиболее релевантного выражения через метафору или через метонимию, первый способ образования пропозиции называется метафорическим, а второй - метонимическим. Афазия ограничивает или полностью блокирует тот или иной из этих двух процессов - вот почему изучение афазии, по мысли Я., имеет коллосальное значение для лингвистов. В обычной речевой деятельности оба этих процесса работают безотказно, но при внимательном рассмотрении

обнаруживается, что под влиянием культурной модели, определенных индивидуальных черт или особой манеры речи преимуществом пользуется либо один, либо другой из этих двух процессов. Тем более интересен тот факт, что особенно явно выражено взаимодействие этих двух элементов в художественном творчестве.

А.Р. Усманова

ЯКОВЕНКО Борис Валентинович (1884-1949) - русский философ, публицист. Учился во Франции - в Сорбонне и Свободном русском университете, затем в Московском университете (1903-1905), а в 1906-1908 - в Гейдельберге у Виндельбанда и в Фрейбурге у Риккерта. По возращении в Россию занимался журналистикой. Член редколлегии журнала "Логос" (с 1911). В 1912 арестован за связь с эсеровской организацией (первый раз арестовывался в 1905-1906), в 1913 уезжает за границу и по 1924 живет в Италии, затем (по приглашению Т.Г.Масарика) переезжает в Чехословакию. В 1929-1934 издавал на немецком языке журнал по проблемам русской философии, литературоведения и культуры "Der russische Gedanke" ("Русская мысль"). С 1935 по 1944 издавал "Международную библиотеку по философии". Основные работы - программные статьи в "Логосе": "О логосе" (1911), "Что такое философия. Ведение в трансцендентализм" (1911-1912), "Об имманентном трансцендентализме, трансцендентном имманентизме и о дуализме вообще. Второе, более специальное введение в трансцендентализм" (1912-1913), "Путь философского познания" (1914). Ряд статей опубликован в журналах "Вестник психологии, криминальной антропологии и гипнотизма", "Вопросы философии и психологии" ("К критике теории познания Г. Риккерта", 1908; "Философия Вильгельма Шуппе", 1913; "Вильгельм Виндельбанд", 1916 и др.) и др. изданиях. За границей издал: "Философию большевизма" (1921), "Очерки русской философии" (1922), работы о русской философии на итальянском и чешском языках. Я. последовательно оппонировал религиозной линии в русской философии, защищая философию от воздействия на нее каких-либо внефилософских мотивов. В этом же русле им строится критика Бердяева, Булгакова, Флоренского и других за "национализацию" философии. Много сделал Я. для теоретического осмысления и методологического анализа истории русской философии (особенно в пражский период). Однако известен он прежде всего своей философией трансцендентального плюрализма, или критико-трансцендентального интуитивизма, основные положения которой были сформулированы во время его сотрудничества с журналом "Логос". Философия, по Я., должна исходить из проблем жизни, обнаруживать ее смыслы, постигать сущее во всех его проявлениях. Она обнаруживает себя в качестве транцендентальной сущности жизни и культуры и осознает себя в своей истории как фиксирование моментов Абсолютного Сущего. Фиксируя различие между собственным бытием вещи и ее данностью в восприятии, философия вводит проблему трансцендентного, фиксируемую как отношение чувственного и сверхчувственного, явления и сущности, единого и многого и проявляемую в противопоставлении субъекта и объекта. Однако сущее можно истолковать не трансцендентно, не за пределами познания, а имманентно (внутри процессов познания). Философия должна очистить себя от "догматических наличностей" сознания. Это, по Я., можно сделать через ограничение философии, т.е. ее отделение от иных форм проявления сознания (наука, искусство, право,

нравственность, религия, политика), по психологическим, гносеологическим и методологическим основаниям (отсюда оппонирование трансцендентализму русского космизма), и через ее освобождение, т.е. "критическое отчисление" субъекта из содержания познания. Последнее позволит преодолеть вносимые субъектом в познавательный процесс предрассудки натурализма, антропоморфизма, психологизма, интенционализма, а также все формы монизма и дуализма. Тем самым философия должна обратиться к чистой мысли как таковой как к основе содержательного состава познания. Это требует преодоления сенсуализма, интеллектуализма и теологизма на основе интуитивизма. Сущность же, усматриваемая чистой мыслью, может быть определена, по Я., как совокупность ценностей и смыслов, которые сознание и душа несут в себе как данное, но принципиально отличное от них и самостоятельное в своем значении. Отсюда философия должна быть противопоставлена всем формам релятивизма и агностицизма. Философское познание имеет две стороны: научно-критическую, обращенную к субъекту, и мистическую, обращенную к самому сущему, обнаруживаемому как система ценностей. Критическо-гносеологи-ческий подход к сущему выявляет его как само абсолютное познание. "Подлинное философское постижение есть самоупразднение философской мысли в Сущем и прямое наличенствование Сущего". Иррациональность жизни снимается культурой, которая находит свое завершение в философии. Философия же есть самопознание Сущего, исторические этапы постижения которого фиксируются в единстве категорий философии. Отсюда философский плюрализм Я., который проецируется в социум как система демократии. В целом, философия Я. выступает как оригинальный синтез идей Канта, Гегеля, Когена, Риккерта, Гуссерля.

В.Л. Абушенко

ЯН и ИНЬ - взаимносопряженные понятия древнекитайской философской школы даосизма, а также китайский символ двойственного распределения сил, включающий активный или мужской принцип (Я.) и пассивный, или женский, принцип (И.). Обладает формой круга, разделенного надвое линией, напоминающей сигму; образованные таким образом две части приобретают динамическую интенцию, которой не бывает, когда деление осуществляется с помощью диаметра. (Светлая половина представляет силу Я., а темная - означает И.; однако каждая из половин включает в себя кружок - вырезанный из середины противоположной половины, таким образом символизируя тот факт, что каждый из модусов должен содержать в себе зародыш своей противоположности.) Предполагалось, что природа и человек порождаются Землей и Небом. В момент начала Бытия прозрачный воздух, эфир, в Пустоте отделяется от Хаоса, трансформируются и порождают Небо; тяжелый и мутный воздух, осаждаясь, образует Землю. Соединение, сцепление мельчайших частиц Неба и Земли осуществляется при помощи Я. и И., взаимодействующих и взаимопреодолевающих друг друга сил, а также начал Зла и Добра, Холода и Тепла, Тьмы и Света. Взаимообусловленность и взаимозависимость Я. и И. описывались в контексте нарастания одного в другом, прохождения стадии предела преобладания одного, затем - другого и обратно. Бесконечный процесс мирового движения, активного бытия выстраивается концентрическими кругами вокруг условного центра мироздания, ассоциирующегося для человека с чувством

гармонии, уверенности, покоя. И. (Земля) и Я. (Небо) порождают четыре времени года и все вещи мира (и неодушевленные предметы, и одушевленные существа), выступающие как субстанция "жизненной энергии" ("ци" - кит., "ки" - япон.). Взаимодействие И. и Я. продуцирует пять главных стихий, способных переходить друг в друга: дерево, землю, воду, огонь и металл. Бесконечное небо, обозначаемое бесконечной линией (окружностью); земля, ввиду своей ограниченности в пространстве, описываемая знаком квадрата вкупе с человеком, символом которого выступает треугольник - феномены таинства жизни, проходящей череду метаморфоз ("схватываемых" магическими знаками-символами "гуа") - в центре их классического изображения в виде круговой схемы и помещается "монада" жизни - взаимодополняющие друг друга И. и Я. Они - первооснова всяческих перемен, несущая конструкция "Великого предела" ("Тайцзы") - неизбывного источника. Я. выступает как "внутренняя" жизнь, наступающее, созидающее мужское начало; И. - как внешний мир, отступающий, разрушающийся - женская ипостась двуединого основания бытия. Внутренние органы человека и их совокупности (комплексы) подразделяются на Я.- и И.-"подсистемы". Я.-органы подвержены воздействиям состояний сознания и неосознаваемых психических импульсов, здоровье организма обусловливается И.-органами. Испуг, тревога, волнение (и прочие Я.-влияния) способны деструктивно влиять на И.-органы. Взаимопревращение, взаимодополнение, взаимообогащение, взаимопоглощение, взаимосозидание всего и вся - Я. и И. - всего, что может быть понято и постигнуто человеком, и того, что лежит за пределами его понимания, - основной закон дао. Теория И. и Я. зародилась в середине 1 тысячелетия до н.э. В традиции современного сексуально-эротического городского фольклора европейского типа символ И. и Я. приобретает значение, существенно дополняющее эталонные поведенческие модели. Постулируется не только неразрывное единство, взаимная ответственность и необходимость гармонии любящих людей, - провозглашается высокая ценность готовности влюбленных индивидов к самотрансформациям (не обязательно осознаваемым и рационально мотивируемым) с целью достижения соответствия инициируемым внешней средой спонтанным душевным и телесным метаморфозам своего близкого, а также подлинно человеческий смысл и звучание феномена присутствия в "И. - Я."-союзах приобретенных и интериоризированных духовных черт друг друга.

А.А. Грицанов, А.И. Мерцалова

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл (1883-1969) - немецкий философ и психиатр, один из создателей экзистенциализма. Доктор медицины (1909). Доктор психологии (1913). Профессор психологии (с 1916), профессор философии (с 1922) Гейдельбергского (1916-1937, 1945-1948) и Базельского университетов (1948-1961). (В 1937 был изгнан из университета как антинацист.) Профессиональную деятельность Я. начал как психиатр, что в известной степени предопределило трактовку им основных философских вопросов. В работах "Всеобщая психопатология" (1913) и "Психология мировоззрений" (1919) Я. проводил идею, согласно которой психопатологические явления, как правило, отражают не столько процесс распада человеческой личности, сколько интенсивные поиски человеком собственной индивидуальности. (После 1915 отошел от активных исследований в области психиатрии, посвятив ряд работ проблематике патографии, т.е. психопатологическому анализу эволюции выдающихся личностей: Стриндберг, Ван Гог, Сведенборг, Гельдерлин, Ницше и

др.) Рассматривая суть этих поисков в качестве ядра подлинной философской рефлексии, Я. утверждал, что любая рационалистически выстроенная картина мира есть не что иное, как иносказательная интеллектуальная интерпретация скрытых душевных стремлений творчески мыслящего индивида. Бытие в этих условиях оказывается "зашифрованным" и предполагает обязательное истолкование. Задача философии у Я. - вскрыть то обстоятельство, что в основании всех ипостасей сознательной деятельности людей лежит неосознаваемое творчество "экзистенции" (бытия особого плана, человеческой самости, внеположенной предметному миру). Источник высшей мудрости - господствующее в мире неразумное ("Разум и экзистенция", 1935). Развивая свои представления о "пограничных ситуациях", Я. пришел к выводу о том, что исконный смысл и пафос бытия раскрываются человеку лишь в моменты этих кардинальнейших, жизнесоразмерных потрясений (размышления о смерти, болезнь и т.д.). Человек постоянно переживает в своей душе определенные обстоятельства, но иногда они предельно эмоционально сопрягаются с крайними потрясениями - человек сознает роль случая в своей жизни, а также то, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, будучи несобственной. Это и есть "пограничная ситуация случая". По Я., даже "смерть как объективный факт эмпирического бытия еще не есть пограничная ситуация": важен факт осознания такой возможности, факт ощущения хрупкости, конечности существования индивидов. Именно в эти моменты осуществляется "крушение шифра": человек элиминирует из системы собственного мировосприятия балласт повседневных тревог ("наличное бытие-в-мире"), а также совокупность так называемых идеальных интересов вкупе с научными и околонаучными представлениями о действительности ("трансцендентальное бытие-в-себе"). Для человека актуализируются мир его интимного начала (происходит "озарение экзистенции") и его истинное переживание Бога (трансцендентного) ("Философия": т. 1 - "Философская ориентация в мире", т. 2 - "Прояснение экзистенции", т. 3 - "Метафизика", 1931-1932). "Человек как целое не объективируем. Поскольку он объективируем, он есть предмет... но и в качестве такового он никогда не есмь он сам. По отношению к нему как объекту можно действовать посредством внешних рассудочных установлений согласно правил и опыта. По отношению к нему самому, т.е. как возможной экзистенции, я могу действовать только в исторической конкретности, в которой уже никто не есть "случай", но в которой свершается судьба. Теперь уже нельзя больше спутать объективно-предметное в человеке... с ним самим как экзистенцией, открывающейся в коммуникации..." Экзистенция (подлинное либо собственное существование человека, не обусловливаемое ничем внешним, лишь собственной его индивидуальностью), по Я., не находима в границах предметного мира, ибо она - свобода: "или человек как предмет исследования - или человек как свобода". Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он таким образом постигает собственную трансценденцию, исчезающим явлением которой как раз он и оказывается в своей свободе. Именуя собственную философскую деятельность "философствованием", Я. делал акцент на важность корректной постановки вопросов - более, нежели на вынужденный поиск ответов. Философия у Я. принципиально не может выступать как наука, ограниченная рамками жестко задаваемых предмета и метода. Философия лишь удостоверяет нас в существовании бытия, а метафизика сводима к отысканию человеком смысла бытия. Членение бытия, по схеме Я., сопряжено с аналогичным строением его "философствования". "Бытие-в-мире", предметное бытие, "существование" - вещный уровень бытия. Философствование, сопряженное с ним, есть "ориентация-в-мире". (Поверхностный слой познавания человека - рассмотрение его жизни в мире; мир и причастность к нему человека суть то, что может быть зафиксировано эмпирически и рационально посредством усилий науки). В условиях "пограничных

ситуаций", безмотивной неудовлетворенности наличным существованием может проявиться ("озариться", "высветлиться") "экзистенция". Философствование о ней не объективируемо по сути своей, оно принуждено воплощаться в словах, будучи ориентировано на постижение того, что скрыто за словами. Философствующее мышление у Я. способно принести только удовлетворение, стремясь проникнуть за горизонт явлений, научная же мысль рационалистически постигает явления, продуцируя "знания". При этом, утверждал Я., "...философская вера, вера мыслящего человека всегда отличается тем, что она существует только в союзе со знанием. Она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя". "Философская вера", по Я., - продукт размышлений, а не откровения; способность философствования присуща любому человеку и имеет целью достижение истинной "коммуникации", т.е. реальной возможности быть услышанным и высказаться самому (в процессе интимного и личного общения "в" и "по поводу" истины). Общение людей - атрибут бытия человека. "Сравнение человека с животными указывает на коммуникацию как универсальное условие человеческого бытия. Она настолько составляет его всеохватывающую сущность, что все, что есть человек и что есть для человека... обретается через коммуникацию". Экзистенция, по мнению Я., "есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией". (Таким образом, сущее встречает человека тремя способами: мир, экзистенция и трансценденция, которые, в свою очередь, отображают наличие трех уровней постижения человека, все более и более глубоких). Акт коммуникации являет собой осуществленную соотнесенность одной экзистенции с другой, акт философской веры - соотнесенность экзистенции с трансценденцией. Последняя у Я. - конечный предел любого бытия и мышления, она столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидена, пребывая непознанной. Трансценденция суть нечто, лежащее за краем человеческого существования и мира и придающее им смысл и ценность: природа, мифология, поэзия, философия - шифры трансценденции, через которые она "сказывает себя". Будучи противопоставленным трансценденции, мышление трансформируется в метафизику. По Я., "метафизика доносит до нас окружающее трансценденции. Метафизику мы понимаем как "тайнопись". Мы слышим заключенную в шифре действительность из действительности нашего существования... а не просто из рассудка, который здесь ни в коей мере не содействует раскрытию смысла". Не может быть ни знаков, ни символов трансценденции: знак доступен непосредственно, а трансценденция - нет; символизируемое же живет лишь в символе, трансценденция же - запредельна. Могут являться намеки, указания на трансценденцию - шифры, которые при этом к обозначаемому ими однозначно не привязаны. Путь к трансценденции есть для каждого, но в обязательном порядке он неповторим и уникален. Согласно Я., "бесконечная многозначность всех шифров, допускающая бесконечное множество толкований, обнаруживает себя во временном существовании как их сущность. Толкование шифров через другие шифры, наглядно данных - через спекулятивные, действительных - через созданные, бесконечно, как та среда, в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию и предварительно создать себе возможности. Система шифров невозможна, т.к. в нее они входили бы только в их конечности, а не как носители трансценденции. Бесконечная возможность толкования исключает систему возможных шифров. Система может сама быть шифром, но никогда не может осмысленно охватывать, как проект, подлинные шифры". По Я., для абсолютной свободы, утверждающей собственную уникальность и неповторимость экзистенции, эта посылка (любой шифр трансценденции в облике произведения искусства или философской концепции, могущие быть истолкованными принципиально любым образом) абсолютно необходима. Экзистирующий человек обретает самобытное "я"

именно в неизбывном праве на абсолютно свободное толкование и прочтение другого и других. Как же можно удостовериться в том, что избранная человеком версия толкования шифра трансценденции действительно ведет к ней экзистенцию? Трансценденция у Я. может быть обозначаема как Бог, о котором допустимо знать лишь то, что он есть. Критерием встречи с Ним выступает момент "онемения" или "молчания": "Интерпретация находит свою границу там, где кончается язык. Она совершается в молчании. Но эта граница сама существует только благодаря языку. В процессе языкового сообщения молчание становится своеобразным способом сказать о чем-то. Это молчание - не умалчивание о чем-то, что я знаю и о чем мог бы сказать. Это, скорее, молчание пред тем, кто мыслит вместе с тобой, молчание пред самим собой и молчание пред трансценденцией, исполненное на границе того, что может быть сказано. Это молчание - не немота безъязыкости, которая ничего не говорит, а следовательно, и не молчит. Так обстоит дело с шифрами. Мы слышим их словно бы из различных кругов, которые располагаются вокруг трансценденции. Или мы обращаемся к ней через их посредничество. Но шифры никогда не есть то, что мы ищем в них, или чувствуем в них, или познаем в них. Поэтому мы стремимся выйти дальше, за них, в глубину или ввысь, туда, где кончается всякий язык шифров и где происходит прикосновение к трансценденции - в знании о незнании, т.е. в этом исполненном молчании". "Немота", "молчание", "невыразимость в слове", - по мнению Я., - единственно мыслимые выражения чувства, обозначаемого словосочетанием "Бог есть". Мыслить же трансценденцию возможно, по Я., лишь "вмысливая" ее в сферу предметного. Именно мера и степень коммуникативности, согласно Я., и выступает в качестве критерия совершенства той или иной философской системы. Человек отличается от прочего сущего во всех его проявлениях именно склонностью к коммуникации, посредством ее он обретает свою "самость", т.е. подлинного самого себя в себе. Я. выделял три уровня социальности, три способа самоорганизации социума: организация на фундаменте частного интереса изолированного индивида; организация формально-правового порядка, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в каком он равен всякому другому; органическая целостность значительной совокупности людей на национально-окрашенной либо духовной основе. Тем самым философия предлагает ориентиры поведения человека в мире с целью приближения его к состоянию "безусловного бытия", имманентного сознанию как таковому. Достижение этого ("осознания бытия", "освещения любви", "завершения покоя") и есть цель философствования, направленного на внутреннее действие, а не на изменение мира. Философствование у Я. предельно этически нагружено (в качестве базовых понятий выступают "воля к коммуникации", "свобода", "верность" и т.п.). Я. отвергает гносеолого-методологические искания в структуре традиционного философского творчества. "Человек" и "история" - выступили у Я. в роли основополагающих измерений бытия людей ("Смысл и назначение истории", 1949). "Ситуация" у Я. - ключевое понятие для импликации экзистенции: уникальная и не воспроизводимая совокупность событий в каждый отдельно взятый момент реального исторического времени и отличает одну эпоху истории от другой. Отвергая наличие объективных законов и возможность предвидения будущего с помощью науки, Я. формулирует четыре главных "среза", обусловивших именно наличное осуществление мирового процесса. Первые два, по Я., - обретение людьми языка, орудий труда и огня, результировавшиеся в становлении высоких культур Индии, Египта, Месопотамии и Китая в 5-3 тысячелетиях до н.э. Третий - "ось мирового времени" (8-2 вв. до н.э.) - духовное "основоположение" человечества, синхронно и автономно осуществившееся на всем пространстве от Греции до Китая. Люди осознают себя, собственные возможности, подлинную ответственность; локальные истории сменяются всемирно-

историческим процессом. "Завершилась мифологическая эпоха с ее самоуспокоенностью, с само-собой-понятностью. Началась борьба против мифа со стороны рациональности и рационального проясненного опыта (логоса); борьба за трансцендентного единого Бога против демонов и борьба против неистинных образов Бога из этического возмущения против них... Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек более не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей" (Я.). И, наконец, четвертый период - становление научно-технической цивилизации в Европе (17-20 вв.). Политико-нравственные поиски Я. объективировались в его исследованиях "немецкой вины" ("Вопрос о вине", 1946), культурно-психической значимости "холодной войны" ("Атомная бомба и будущее человечества", 1958), угрозы авторитарных тенденций в жизни ФРГ ("Куда движется ФРГ?", 1967). В целом особая роль философствования и сопряженной с ней философской веры, по мнению Я., состоит в 20 в. в том, чтобы противостоять псевдорационалистическим утопиям, постулирующим возможность насильственного создания рая на земле, но на практике разрушающим культурные установления людей и ввергающих их в ужас гражданских братоубийственных конфликтов. Другие сочинения Я.: "Ницше" (1936), "Декарт и философия" (1937), "Экзистенциальная философия" (1938), "Об истине" (1947), "Философская вера" (1948), "Введение в философию" (1950) и др. Между наукой и философией, по Я., недопустимо взаимное инфицирование, но их нельзя и жестко изолировать друг от друга. Сферы философии и науки не антиномичны, хотя и не тождественны. Наука предоставляет философии потенциальные пути познания, точные результаты исследований, делая философию зрячей. Философия придает системе наук внутреннесвязующий их смысл. Философия, согласно Я., разрушает постоянно культивируемый наукой догматизм и амбициозные претензии.

А.А. Грицанов

OCR: Ихтик (г.Уфа)
ihtik.lib.ru, ihtik@ufacom.ru
Вычитка: 11.08.2004

Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. - Мн.: Книжный Дом. 2003. - 1280 с. - (Мир энциклопедий).

ISBN 985-428-636-3.

"Новейший философский словарь" включает в себя около 1000 аналитических статей, охватывающих как всю полноту классического философского канона, так и новейшие тенденции развития философии в контексте культуры постмодерна. Более 200 феноменов и персоналий впервые введены в энциклопедический оборот. Словарь предназначен для специалистов в области философии, культурологии, социологии, психологии, а также для аспирантов и студентов гуманитарных специальностей. Может быть использован учащимися лицеев и колледжей с углубленной гуманитарной подготовкой.

Цена: 515 руб.

УДК 1.038
ББК 87.я2
Н72

Серия "Мир энциклопедий"
основана в 2000 году

Исключительное право публикации "Новейшего философского словаря" принадлежит ООО "Интерпрессервис". Выпуск произведения, а также использование его отдельных частей без разрешения правообладателя является противоправным и преследуется по закону.

Составитель и главный научный редактор А.А. Грицанов
Научные редакторы: М.А. Можейко, Т.Г. Румянцева
Ответственный секретарь и редактор А.И. Мерцалова
Редакционный совет: А.А. Грицанов (председатель), М.А. Можейко, Т.Г. Румянцева, А.И. Мерцалова (секретарь), В.Л. Абушенко, Т.С. Протько, К.И. Скуратович
Рецензенты: Т.М. Алпеева - доктор философских наук, С.В. Синяков - доктор философских наук, А.В. Славин - доктор философских наук, Р.А. Смирнова - доктор философских наук, В.Г. Торосян - доктор философских наук, Ю.А. Харин - доктор философских наук